Luther

von Hartmann Grisar S. J.

Freiburg i. Br.
Herdersche Verlagshandlung

922.

The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

Luther

922.

Luther

von

Hartmann Grisar S. J.
Professor an der k. k. Universität Innsbruck

Drei Bände — Erster Band

Luthers Werden
Grundlegung der Spaltung bis 1530

Zweite, unveränderte Auflage

Viertes bis sechstes Tausend

Freiburg im Breisgau 1911
Herdersche Verlagshandlung
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Alle Rechte vorbehalten

DEC 8 1971

16127

Zur Einführung.

(Vorwort zur ersten und zweiten Auflage.)

Der Verfasser ging in gegenwärtigem Werke auf eine historische und psychologische Charakteristik der in vieler Hinsicht immer noch so rätselhaften Person Luthers aus. Sein Ziel war eine eingehende Zeichnung Luthers nach seiner äußeren und inneren Seite, die an dem Faden der Geschichte seines Lebens und seiner Tätigkeit von den frühen Jahren bis zum Tode entworfen werden sollte. Die innere Seite, der Geistesgang und die Seelengeschichte traten ihm dabei in den Vordergrund.

Die äußere Geschichte des Urhebers der deutschen Kirchenspaltung wurde bisher wahrlich reich genug behandelt. Historische Spezialstudien für die einzelnen Punkte der äußeren Biographie und der Zeitgeschichte liegen in Menge vor und wachsen noch von Tag zu Tag an. Vom Verfasser wurde das in dieser Beziehung Vorhandene nach Notwendigkeit verwertet, wenngleich die Literatur, um das Werk nicht zu sehr zu belasten, seltener angeführt ist.

Man weiß, wie lebhaft neben der äußeren Biographie auch die theologische Erörterung der Lehren Luthers, besonders mit Rücksicht auf ihre Gegensätze zur mittelalterlichen Theologie, neuestens in Fluß gekommen ist. Der von Denifle zuerst benutzte und jetzt gedruckt vorliegende Kommentar zum Römerbriefe, Luthers Jugendwerk, hat für das Studium der Entstehung seiner Meinungen sehr wichtigen neuen Stoff geboten. Mit Hilfe desselben konnte die Genesis des werdenden Bruches auf den nachfolgenden Blättern eine ganz neue Darstellung finden. Was die dogmatischen Probleme selbst betrifft, so war ich bestrebt, denselben überall Rechnung zu tragen, soweit das geschichtliche Verständnis es verlangte; jedoch konnte und durfte das theologische Element nur in zweiter Linie berücksichtigt werden, weil nicht eine Dogmatik oder Dogmenhistorie und noch weniger eine theologische Kontroversarbeit beabsichtigt war, sondern eine historische, nach den verschiedenen inneren Seiten hin möglichst vertiefte Darstellung von Luthers Gesamterscheinung. Die Erforschung seiner Seele, seiner intellektuellen und moralischen Triebfedern sowie der geistigen Rückwirkung, die er selbst von seinem Lebensunternehmen erfuhr, ist ein ganz unentbehrliches Erfordernis, um der Person, die so gewaltig in die Entwicklung des europäischen Völkerlebens eingriff, gerecht zu werden und sie mit allen ihren menschlichen Seiten, den guten wie den schlimmen, der geschichtlichen Anschauung näher zu bringen.

Das psychologische Bild mußte aber vorwiegend mit Verwebung von Luthers eigenen Worten in die Darstellung entworfen werden. Diese Methode

ist trotz der Gefahr der Schwerfälligkeit die geeignetste, ja die einzige, welche nicht bloß die Wahrheit, sondern auch den Beweis der Wahrheit klar vor die Augen des Lesers treten läßt und dem Gemälde zugleich den Charakter naturwahrer Unmittelbarkeit sichert. Luther mußte sehr oft das Wort ergreifen, auch um in den Fällen, wo seine Stellung verschieden aufgefaßt wird, oder wo er etwa schwankt, das Für und Wider selbst vorbringen zu können; es mußte ihm im reichsten Maße die Gelegenheit eröffnet sein, sich zu verteidigen und sich anzuklagen. Wenn er aus diesem Grunde häufiger, als es manchem Leser erwünscht sein mag, angeführt wird, so trägt doch unstreitig seine originelle Ausdrucksweise, die immer anschaulich, oft drastisch und packend und nicht selten hoch beredt ist, viel dazu bei, daß kein ermüdender Eindruck entsteht.

Es liegt dabei auf der Hand, daß Luthers Person mit allem Realismus ihrer bekannten Derbheit vorzuführen war, ohne Schminke und ohne Ausmerzung, genau so, wie sie sich selbst gibt in den von ihr hingeworfenen und gewöhnlich das Ich lebhaft widerspiegelnden Druckschriften, dann in den vertraulichen Briefen und in den mitteilsamen Reden unter Freunden und Tischgenossen. Der Verfasser hielt es nicht für erlaubt, in einem Buche, das ja nicht zur Erbauung für die Jugend bestimmt ist, sondern als ernstes Geschichtswerk den ganzen naturwüchsigen Zustand der Dinge wiedergeben soll, gewisse anstößige Stellen und überhaupt die für unser Gefühl oft allzuwenig wählerische Ausdrucksweise Luthers zu unterschlagen. Mit Rücksicht auf die Tischreden sei gleich hier bemerkt, daß die Arbeit sich mit Vorzug an die eigentlichen Quellen derselben hält, soweit dieselben bekannt sind, d. h. an die ersten von den Schülern gemachten Aufzeichnungen aus Luthers Munde, wie sie in neuerer Zeit nacheinander von den protestantischen Forschern Preger, Wrampelmeyer, Loesche, Kroker und andern aus den Handschriften herausgegeben wurden.

Um den Charakter der alten Zeit auch in der Sprache zum Ausdruck zu bringen, wurde im allgemeinen auch die originale sprachliche Form der Texte Luthers sowie der Berichte von Fremden, wenn auch nicht bis auf die Schreibweise herab, beibehalten. Hierbei war nur eine gewisse Ungleichheit dadurch unvermeidlich, daß vielfach lateinische Äußerungen Luthers, in die jetzige deutsche Sprache übersetzt, den alten deutschen Texten eingereiht werden mußten; auch in den ersten Niederschriften der Tischreden ist oft nur die Hälfte der Sätze deutsch, die andere Hälfte aber um des Gebrauches der lateinischen Kurzschrift willen, oder weil die Sprechenden Deutsch und Latein zufällig mischten, in lateinischer Sprache wiedergegeben. Etwa vorkommende Unklarheiten der damaligen deutschen Sprache werden für den heutigen Leser durch eingeklammerte Worte deutlich gemacht.

Bei der Auswahl und Sichtung des Stoffes war die Aufmerksamkeit neben der Seelengeschichte Luthers beständig auf die Lutherlegenden gerichtet, mochten sie von Parteigängern des Wittenberger Lehrers oder von katholischen Gegnern ihre Bereicherungen erfahren haben. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, die sich bekanntlich nur durch die glühende Anteilnahme an dem durch Luther hervorgerufenen Streite erklärt, wie schnell und mit welcher Ausdehnung und Zähigkeit

das Fabelwesen in den Schriften hüben und drüben sich herausbildet. Und die Erfindungen, die man schon in den frühesten Panegyriken auf den Urheber des neuen Dogmas und in den ältesten Polemiken wider denselben üppig aufwuchern sieht (über den guten Glauben auf beiden Seiten ist hier kein Urteil zu fällen), wirken in stetiger Tradition zum Teil bis auf den heutigen Tag fort. Vieles, was schon von Anfang an fälschlich zu seinen Gunsten oder zu seinem Nachteil erdichtet wurde, wird noch heute für und gegen Luther angeführt. Vor der nüchternen Untersuchung lösen sich aber nicht bloß gewisse Ballen von Lobwolken und erfundenen Zieraten rücksichtslos auf, es schwindet auch eine Zahl dunkler Flecken, die oft noch in der Gegenwart infolge übereilter Herübernahme aus älteren antilutherischen Polemikern dem Andenken des Mannes angehängt werden.

Der protestantische Historiker Wilhelm Maurenbrecher äußerte 1874 in seinen Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformationszeit S. 239, ein gutes Leben Luthers könne wegen der alten Entstellungen, die eine fable convenue geschaffen hätten, nicht so bald geschrieben werden; „zu groß ist der Schutt und Unrat, den absichtlich und unabsichtlich die übliche theologische Anschauungsweise der Reformationszeit angefahren, zu gewaltig ist die Macht des eingewurzelten Unsinnes, den man als Geschichte Luthers darzubieten und zu genießen gewöhnt worden ist". Maurenbrecher glaubte, unter Hinweis auf protestantische Überlieferungen, von „rührender Anhänglichkeit an liebgewordene Traditionen" sprechen zu können. Seit den inzwischen verflossenen bald vierzig Jahren ist jedoch vieles besser geworden. Angesehene Forscher des Protestantismus haben ehrliche Abräumungsdienste begonnen. Aber im Hinblick auf die überkommenen Darstellungen der Entwicklung Luthers erklärt noch einer der neuesten Dogmenhistoriker aus seinem Lager im ersten Satze eines dem Entwicklungsgange desselben gewidmeten Werkes: „Eine zuverlässige Lutherbiographie besitzen wir zur Stunde noch nicht." So Wilhelm Braun in seinem Werke: Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre, Berlin 1908.

Jedoch auch die Auswüchse auf katholischer Seite erhielten von gewissenhaften katholischen Historikern ihren Tadel. Ich rede hier nicht von der besonders bei manchen alten Polemikern geläufigen beleidigenden Behandlung Luthers, von der schon Erasmus bemerkt: Si scribit adversus Lutherum, qui subinde vocat illum asinum, stipitem, bestiam, cacodaemonem, antichristum, nihil erat facilius quam in illum scribere (Opp. ed. Lugd. 3, col. 658); ich meine vielmehr die meist unbesehen übernommene große Zahl von Erdichtungen und falschen Interpretationen. Von diesen sagt treffend Joseph Schmidlin in der Abhandlung „Der Weg zum historischen Verständnis des Luthertums" (III. Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1909) S. 32 f: „Das Lutherproblem ist noch nicht gelöst. . . Wie weit katholischerseits die apologetisch-dogmatische Methode von der geschichtlichen Tatsächlichkeit abweichen kann, zeigen so manche bloß praktischen Zwecken dienende Kampfbroschüren bis auf den heutigen Tag. . . Demgegenüber ist die historische Betrachtungsweise hervorragend dazu angetan, den gemeinsamen Boden hervorzuheben, auf dem sich katholische und protestantische Gelehrte bis zu einem gewissen Punkte die Hand reichen können."

Indem ich solchen auf beiden Seiten angesammelten Fabeln gewissenhaft den einfachen Tatbestand gegenübersetzte, wollte ich aus naheliegenden Gründen doch nicht in einem fort gegen die Autoren, bei denen sie vorkommen, ausdrücklich Stellung nehmen und befolgte deshalb den Grundsatz, überhaupt die Namen der Vertreter der von mir berichtigten Angaben nicht zu nennen, um mich allein mit dem Gegenstande zu beschäftigen und zugleich gegenüber zeitgenössischen Schriftstellern jedem Anlasse zu überflüssiger persönlicher Erörterung aus dem Wege zu gehen. So tritt hoffentlich auch in der Form des Buches, wo ja Luther allein objektiv zu schildern ist, hervor, daß es sich überall nur um die Sache handelt, nicht um den Kampf mit Personen alten oder neuen Datums. Um so mehr durfte ich mir die dadurch erlangte Freiheit zu nutze machen, dem gedachten Fabelwesen rücksichtslos zu Leibe zu gehen.

Was die sonstige Anlage des Werkes betrifft, so ergab sich aus der Absicht, eine Psychologie Luthers in Verbindung mit seiner Geschichte zu schreiben, die unvermeidliche Folge, daß einzelne für diesen Zweck besonders wichtige Partien ausführlich behandelt werden mußten, anderes hingegen, namentlich manches aus den schon öfter dargestellten äußeren Ereignissen, sehr knapp zu fassen war.

Durch die psychologische Betrachtung wurden dem Verfasser aber auch hinsichtlich der Einteilung und Gruppierung gewisse Normen gesetzt. Es mußten insbesondere mehrere Abschnitte für Übersichten über gewisse Erscheinungen des Charakters und der Geistesrichtung Luthers, die verschiedenen Perioden angehören, in Anspruch genommen werden. Einige durchgehende Seiten des Seelenlebens konnten erst am Ende, im dritten Bande, Behandlung finden unter Zurückgreifen auf früher dargestellte zum Verständnisse unumgängliche Elemente. Ohne solche Anordnung schien eine organische Entwicklung und ein überzeugendes Bild nicht erreichbar.

Obwohl der Auffassung Luthers von seiner eigenen höheren Sendung — ein Thema, das mit Recht in den Brennpunkt des Interesses treten darf, — eine geschlossene längere Darstellung gewidmet ist (Bd 2, XVI), zieht sich doch die Frage nach dieser Idee, ihrer Entstehung, ihren verschiedenen Phasen und ihrer Berechtigung gewissermaßen durch alle Teile des Werkes hindurch. Die Entscheidung, ob die Idee begründet gewesen, wird wohl infolge der bloßen geschichtlichen Selbstzeichnung Luthers vom nachdenkenden Leser gefällt werden können. Er wird zum wenigsten sehen, daß das aus den Seiten des Buches durchleuchtende Resultat ein auf rein historischem Wege gewonnenes ist, und daß der bloße wissenschaftliche Prozeß genügt, für eine Lösung der Frage die Wege zu ebnen; nicht vom konfessionellen Standpunkt aus war sie hier zu erörtern.

In letzterer Beziehung blieb beim Verfasser unentwegter Grundsatz, daß bei geschichtlichen Studien niemals die religiöse Überzeugung des Schriftstellers irgendwie den Einfluß haben darf, die unbeugsamen Tatsachen der Vergangenheit zu verschieben, den Quellen nicht vollauf gerecht zu werden oder wirklich historische Folgerungen kleinherzig zu verleugnen. Aber darum durfte er es sich doch nicht auflegen, seine religiöse Anschauung zu verleugnen. Wie der über-

zeugte Protestant in den Urteilen über kirchengeschichtliche Tatsachen nicht umhin kann, seinen persönlichen Standpunkt zur Geltung zu bringen, und wie die ungläubige Geschichtschreibung in dem bekannten weitesten Umfange ihren eigenen Maßstab zur Schätzung von profanen wie religiösen Ereignissen in Anspruch zu nehmen pflegt, so darf und muß auch der Katholik bei vorliegendem Thema, nachdem der Tatbestand festgestellt ist, von seinen Prinzipien aus ein Urteil zu äußern das Recht haben. Das Unvernünftige und Unmögliche der Forderung, eine von jeder persönlichen Überzeugung absehende Geschichtsdarstellung zu liefern, ist von allen kompetenten Stimmen anerkannt; es liegt namentlich auf einem Gebiete, wie das hier zu behandelnde, sonnenklar zu Tage. Von einem Versuche aber zu einer Geschichte Luthers in jener künstlich indifferenten Gestalt müßte schon der unvermeidliche Charakter der Öde und Langeweile, der auf ihr lagern würde, abschrecken, abgesehen selbst davon, daß gerade Luther, der in seinem Feuercharakter nichts weniger als Indifferenz aufzuweisen hat, am lautesten dagegen protestieren würde, wenn er könnte.

Sollte es wirklich einem katholischen Historiker nicht möglich sein, Luther mit Objektivität zu zeichnen und ihn auftreten zu lassen, wie er ist, ohne den berechtigten Gefühlen der Protestanten in irgend einer Weise zu nahe zu treten? Ich halte dies ohne übertriebenen Optimismus für sehr wohl möglich, weil ehrliche Wahrheit und historische Gerechtigkeit schließlich unter der weiten Sonne doch für jeden noch so heikeln historischen Gegenstand einen Platz, wo er sich ungefälscht beleuchten läßt, wird finden müssen. Von einzelnen in Zeitschriften schon früher gedruckten Abschnitten meiner Lutherstudien (vgl. z. B. die Abhandlung: „Der ‚gute Trunk' in den Lutheranklagen, eine Revision", im Historischen Jahrbuch 1905, S. 479—507) wurde auch von Protestanten der „rein sachliche" und „maßvolle Ton der Behandlung" anerkannt, was mich sehr erfreut hat, während andere und sehr übertrieben lutherisch gesinnte Beurteiler sich freilich zu dem ungeheuerlichen Vorwurfe verstiegen, diese Objektivität und Ruhe sei eine „scheinbare", eine „künstliche Mache", nur zu dem Zwecke angewendet, die Leser um so sicherer zu täuschen. Man nahm sich heraus, es als unmöglich zu bezeichnen, daß gewisse Vorwürfe gegen Luther von mir „im Ernste" herabgemindert und manche gute Seiten bei ihm und in seinem Lager mit Überzeugung anerkannt worden seien. Solche ebenso tiefgründige wie höfliche Entdeckungen darf ich auf sich beruhen lassen, auch kühl erwarten, daß die Urheber nach Erscheinen dieses Buches mit ähnlichen persönlichen Beleidigungen fortfahren.

Jedoch den protestantischen Lesern im allgemeinen, die Luther hochschätzen und sich etwa durch Dinge in diesem Buche, die ihnen neu sind, unangenehm berührt fühlen werden, darf ich in aller Wahrheit versichern, daß es mir sehr ferne lag, sie auch nur mit einem Worte zu verletzen. Ich weiß recht gut, und die langen Jahre, die ich in meiner konfessionell gemischten Heimat zugebracht habe, haben mir es lebhaft vor Augen geführt, wie viele höchst ehrenwerte Kreise innerhalb des Protestantismus eine ehrlich gemeinte Religiosität pflegen. Schon allein angesichts des Charakters dieser zahllosen Personen, wenn nicht angesichts der hochernsten Sache, mußte alles, was irgendwie einer Herausforderung oder

Beleidigung ähnlich sehen konnte, als ein widerwärtiger Fehlgriff vermieden werden. Man urteile dem Buche gegenüber also mit unparteiischer Nüchternheit und ohne Gefühle, die freilich verständlich sind, allzusehr zu befragen; man prüfe ernstlich, ob für seine einzelnen Aufstellungen die Beweise durch Tatsachen und Zeugnisse erbracht sind oder nicht. Was aber den Autor betrifft, so sei man eingedenk, daß uns Katholiken (um mit den Worten eines Schweizer Schriftstellers zu reden) „der strengste Kirchenbegriff nicht hindert, uns alles dessen hoch zu freuen, was von uns getrennte Brüder allüberall vom Erbe Christi sich bewahrt haben und im Leben der einzelnen entfalten, daß vielmehr unsere aufrichtigste, zarteste Hochachtung der bona fides Andersgläubiger gilt". (Schweizerische Kirchenzeitung 1910, Nr 52 vom 29. Dezember.)

Von den „unbequemen Tatsachen" schrieb Friedrich Paulsen in seiner Geschichte des gelehrten Unterrichts (I², 1896, S. 196): „Wenn nicht die protestantische Geschichtschreibung der Neigung, die unbequemen Tatsachen zu übergehen, so sehr nachgegeben hätte, hätte Janssens Geschichte des deutschen Volkes nicht den großen Eindruck machen können — auch eine unbequeme Tatsache für manche protestantische Kreise." Der angesehene protestantische Gelehrte wendet sich gleichzeitig gegen die, welche ihm selbst unliebsame historische Mitteilungen verübelten; „als ob ich daran schuld wäre, daß in der Reformationsgeschichte Tatsachen vorkommen, die einem eifrigen Lutherbiographen unbequem sein mögen".

Mehrfach wird ja auch in der protestantischen Welt gegenwärtig die Forderung erhoben, „das unretouchierte Bild Luthers wiederherzustellen". Amicus Lutherus, magis amica veritas, sagte bei Vertretung dieser Forderung Chr. Rogge und bemerkte, man müsse hierbei „auch von den Katholiken lernen, wenn sie auch die weniger günstigen Eigenschaften Luthers hervorheben"; zwar könne „man von ihnen gewiß nicht verlangen, daß sie Luther mit unsern Augen ansehen, aber die Hoffnung möchten wir nicht aufgeben, daß sich unter ihnen wieder Männer finden, die den Wittenberger Mönch mit würdigen Waffen bekämpfen". Ferner: „Der Geschichtsforscher kann und soll dahin wirken, daß der Kern, die ideale Seite dieser Kämpfe erkannt und auch von dem Gegner gewürdigt werde; denn wenn irgendwo, so ist sicher zwischen den beiden Hauptrichtungen des Christentums eine großzügige Polemik möglich." (Abh. Zum Kampfe um Luther, im Türmer 1906, Januar, S. 490.)

Übrigens habe ich mich nicht bloß auf theologische Polemik gegen die Protestanten nicht eingelassen, sondern auch den Protestantismus, sei es den heutigen, sei es den der beiden vorangegangenen Jahrhunderte, gar nicht in Verhandlung gezogen. Die weltgeschichtlichen Folgen des Werkes Luthers darzustellen, war überhaupt nicht meine Sache. Nicht das Luthertum, sondern, soweit dies irgend möglich ist, Luther, getrennt gedacht vom späteren Protestantismus, ist der Gegenstand meiner Studien. Natürlich kann man Luther nicht von seiner Nachwirkung losreißen; die Folgen seiner Tätigkeit sah er voraus, und die Übernahme der Verantwortung dafür gehört wesentlich zu seiner Charakteristik. Es soll nur gesagt sein, daß mit den ersten Kämpfen über seinem Grabe die Aufgabe dieses Werkes erledigt ist. Ferner darf bemerkt werden, daß

der theologische Luther ohnehin von weiten Kreisen im Protestantismus selbst mehr und mehr isoliert aufgefaßt wird. Oder löst ihn nicht ein sehr großer Teil der protestantischen Theologen von den theologischen und philosophischen Lehren, denen sie huldigen, gegenwärtig gänzlich ab? Ja ist es nicht in den Augen vieler protestantischen Zeitgenossen bereits selbstverständlich, Luthers eigenste und liebste Lehren ganz oder teilweise abzulehnen? Wenn aus deren angesehensten Kreisen vor zwei Jahren zur „Weiterbildung der Religion" und zur „Umkehr vom trinitarischen zum unitarischen Christentum, vom dogmatischen zum historischen Christus" aufgerufen wurde, und wenn um die gleiche Zeit der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz in Hannover bedeutet wurde, statt aussichtsloser Arbeiten für das Lutherische Bekenntnis gelte es, „das Christentum für heute schaffen zu helfen", um alle Protestanten darin zu vereinigen, so ist allerdings in diesem wie in ähnlichen Symptomen die weitest gehende Lossagung von Luther als Konfessionsstifter zu erkennen; denn nicht einmal an dem, was er, übereinstimmend mit allen Zeiten, vom Christentum verteidigt hat, sind viele festzuhalten gesonnen. Nur wegen des einen Verdienstes, gegen äußere Autorität in Religionssachen aufgestanden zu sein und das Papsttum unerbittlich bekämpft zu haben, erhebt man ihn vielfach noch auf den Schild. Um so weniger braucht also der Historiker, der an ihm sein berufsmäßiges Amt walten läßt, deshalb den Vorwurf einer unberechtigten Polemik gegen den ganzen heutigen Protestantismus zu fürchten.

Da ich auf diesen Blättern Luther allein seiner Person, seinem inneren Erleben und seinen Ideen nach vom wissenschaftlichen Standpunkte aus zu erforschen mich bemühe, glaube ich auch befugt zu sein, jede weiter gehende konfessionelle Polemik, wenn sie an mich herantreten sollte, ein für allemal abzulehnen. Hingegen werden mir sachliche Kritiken auf geschichtlichem Gebiete von jeder, auch von protestantischer Seite stets willkommen sein, und sie werden besonders dann Verwertung finden, wenn sie zur Aufklärung der immer noch übrig bleibenden ungelösten Fragen, die ich gelegentlich bezeichne, sollten beitragen können.

Zum Schlusse ist eine historische Reminiszenz am Platze, die zu den religiösen Gegensätzen in Deutschland, wie sie gerade vor einem Jahrhundert obwalteten, zurückführt. Damals versuchte Gottlieb Jakob Planck aus Württemberg, als Professor der Theologie zu Göttingen, nach langer unerfreulicher Polemik früherer Zeiten zum erstenmal von protestantischer Seite eine irgendwie gerechtere Behandlung der Geschichte Luthers und seiner Theologie anzubahnen. In seinem Hauptwerke, der sechsbändigen „Geschichte der Entstehung, der Veränderung und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs" (vollendet 1800), wagte er es, mit der Ehrlichkeit des überzeugten Gelehrten und der Offenheit des gebornen Schwaben die ehemals eingerostete Manier zu durchbrechen, nach der, wie er sagt, „als Gotteslästerer ausgeschrieen wurden, die es wagten, Fehler unserer Reformatoren nur zu berühren". „Ich habe mir niemals Mühe gegeben", erklärt er, „solang ich an dieser Geschichte arbeite, zu vergessen oder zu verleugnen, daß ich Protestant bin, aber ich hoffe, daß mich meine Überzeugung niemals zu falscher Vorstellung des Lehrbegriffs der andern Parteien, niemals

zu einem ungerechten oder nur heftigen Urteil über sie verleitet haben soll. Man fordere nur nicht mehr als die ruhige Unparteilichkeit." Ich möchte ihm diese Worte mit einer selbstverständlichen Änderung nachsprechen und versichern, nie zwar vergessen zu haben, daß ich katholisch bin, aber jeder Kontrolle meiner Unparteilichkeit ruhig entgegenzusehen.

Auch die folgende Stelle Plancks wünschte ich mir mit der Umänderung des Wortes „Katholiken" in „Protestanten" zu eigen zu machen, und zwar nach beiden Seiten hin. „Es möchte vielleicht die Gerechtigkeit, die ich den Katholiken schuldig zu sein glaubte, einige Befremdung erregen, weil es gewissen Menschen neu scheint, Gegner mit Billigkeit zu behandeln." Aber „ich bin überzeugt, daß ihnen dies Verfahren bloß wegen der Neuheit anstößig sein könnte; ich konnte mich nicht dahinbringen, der Furcht vor irgend einem Anstoße, der daran genommen werden konnte, Wahrheit und Gerechtigkeit aufzuopfern". Planck gesteht ferner mit Bezug auf das Luthertum, daß ihm gegenüber gewissen Personen und Vorgängen, die er zu schildern gehabt, die Anforderungen der Objektivität „oft unglaublich schwer geworden" sind, und ruft aus: „Es gibt Lagen, in welchen jeden Untersucher seine Kälte verläßt, wenn sie nicht ganz Tugend seines Temperamentes ist. . . Es ist ein alle Empfindungen empörendes Geschäft" (auch der Verfasser hat ähnliches oft genug empfunden), jene Dinge „mit der Geduld und Genauigkeit durchstudieren zu müssen, die der Untersucher dabei verschwenden muß". So der von protestantischer Seite wegen seines Ernstes und seiner Milde gerühmte Theologe.

In guter Absicht hat Planck sogar einen Teil seiner Kraft und Zeit an den idealen Zweck gesetzt, die „getrennten christlichen Hauptparteien wieder zu vereinigen". Er schrieb „Über die Trennung und Wiedervereinigung" usw. (1803) und veröffentlichte „Worte des Friedens an die katholische Kirche" (1809). Er wollte „das Gute aufsuchen, welches sich überall finden mußte". Die von ihm entwickelten Ideen waren freilich zur Ausführung des großen Gedankens nicht angetan. Die Einrichtung der katholischen Kirche blieb ihm allzu sehr verschlossen, die Abgeschlossenheit seiner Erziehung und Bildung benahm ihm den nötigen offenen Blick. Was aber die damals in der Periode des Rationalismus von manchen gefaßten Hoffnungen einer Wiedervereinigung gründlich vereitelte, war nicht bloß die Seichtigkeit der herrschenden Anschauungen, sondern auch und vor allem der Geist der Unversöhnlichkeit, den das Reformationsfest von 1817 bei den Verehrern Luthers entfesselte. Die Katholiken lernten mehr und mehr einsehen, daß die Wiedervereinigung leider sehr entfernt war, und daß schon viel, sehr viel gewonnen wurde, wenn nur im Interesse des öffentlichen friedlichen Zusammenlebens der Konfessionen die gegenseitige Achtung und christliche Liebe aufrecht erhalten blieb.

Daß zwischen den Konfessionen Achtung und Liebe wachsen mögen, ist auch mein sehnlichster Wunsch. Der Erfüllung desselben wird es nicht hinderlich sein, wenn die wissenschaftliche historische Diskussion frei und ungehindert vorwärts geht.

Im Gegenteile, wie ein protestantischer Beurteiler von Walter Köhlers „Katholizismus und Reformation" bemerkt, „es steht zu hoffen, daß durch die historische Forschung die Gegensätze wieder gemildert werden; und wenn es auf

diesem Wege gelingt, einander näher zu kommen, und wenn auch nicht einander ganz zu verstehen, so doch um gegenseitiges Verständnis sich redlich zu bemühen, dann wird Tieferes und Bleibenderes erzielt werden, als zur Zeit des Rationalismus erreicht worden war. Damals war die gegenseitige Annäherung eine Folge der Nivellierung der konfessionellen Anschauungen, jetzt wird sie im Gegensatz dazu durch tieferes Eindringen in das Wesen der verschiedenen Konfessionen eingeleitet." (Theologische Literaturzeitung 1907, S. 250.)

Luthers Schriften sind nach der neuesten Weimarer Ausgabe, soweit diese bisher vorliegt, zitiert. Was noch nicht in der Weimarer Ausgabe vorhanden, ist der vorletzten, der Erlanger Ausgabe, entnommen (Zitierweise: Weim. A., Erl. A.); aber die letztere ist durchweg auch sonst, neben der Weimarer, angeführt, weil sie mehr verbreitet ist und die Kontrolle erleichtert.

Für die Briefe Luthers ist die neue, ebenfalls noch nicht ganz vollendete kritische Ausgabe des „Briefwechsels" von Enders zu Grunde gelegt. In Bezug auf die bei Enders noch fehlenden letzten Jahre, wie auch bisweilen für frühere Daten, mußte neben den Bänden 52—54 der Erlanger Lutherausgabe, wo die deutschen Briefe zahlreich vereinigt sind, die ältere Ausgabe der „Briefe, Sendschreiben und Bedenken" von De Wette-Seidemann eintreten (s. unten S. xxix ff „Briefwechsel", „Briefe", „Werke").

Die übrigen Quellen betreffend sei hier nur bemerkt, daß von den Tischreden, solange nicht die erwartete Gesamtbearbeitung derselben von Karl Drescher in der Weimarer Ausgabe erschienen sein wird, neben den oben (S. vi) genannten Originalaufzeichnungen die älteren deutschen und lateinischen Sammlungen derselben zu benützen sind. Von der deutschen Sammlung wurden außer der ursprünglichen Arbeit von Aurifaber die Tischreden von Förstemann-Bindseil und diejenigen der Erlanger Lutherausgabe (Bd 57—62) herangezogen; von der lateinischen Sammlung diente besonders die fleißige Ausgabe von Bindseil (Abkürzungen: Tischreden, Colloquia s. S. xxx ff).

Aus der großen Zahl der benutzten Gesamtdarstellungen Luthers nenne ich bloß zwei neue, die katholische von Denifle und die protestantische von Köstlin und Kawerau.

Daß ich mit unabhängigem Urteile beiden letztgenannten Werken gegenüberstand, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Von Denifles schwergerüstetem Buche leisteten mir die Beiträge über das Verhältnis der mittelalterlichen Theologie zur lutherischen, die von allen Seiten als sehr wertvoll anerkannt worden sind, erhebliche Dienste. In der durch Kawerau fortgesetzten Köstlinschen Lutherbiographie gaben besonders die Winke über die Geschichte und Chronologie des Schrifttums Luthers dankenswerte Orientierungen.

Diese ausführlichste unter den protestantischen Biographien, die am häufigsten von mir zitiert wird, bot zugleich den Vorteil, daß in ihr das Urteil über Luthers Person, seine Lebensarbeit und seine persönlichen Eigenschaften sich auf der mittleren Linie der protestantischen Auffassung Luthers bewegt. Wie Köstlins theologische Richtung zu der sog. vermittelnden Schule gehört, so meidet der Verfasser auch in seiner Darstellung von Luther sowohl gewisse Extreme der konservativen Anschauung als die ätzende und den Wittenberger Lehrer in

modernem Sinne verflüchtigende Kritik der rationalistischen Richtung. Einfachhin ein „protestantisches Urteil" über Luther gibt es nicht; jene mittlere Behandlung bei Köstlin sichert den katholischen Benützer noch am ehesten, bei Anführung seiner Urteile weder der einen noch der andern Partei auf den Flügelstellungen des Protestantismus allzusehr unrecht zu tun.

Gibt es ein „katholisches Urteil" über Luthers persönliche Eigenschaften und seine Geschicke? Hat das angeführte vielbesprochene Werk von Denifle das „katholische Urteil" vertreten? Man hat letzteres auf seiten derer, die Denifle lebhaft bekämpft haben, sehr häufig behauptet. Aber Denifles Betrachtungsweise Luthers war doch in ihrer Gesamtheit keineswegs einfachhin die „katholische", sondern beruhte auf individuellem Urteile, wie überhaupt die Wertung der einzelnen Charakterzüge Luthers auch in sehr wichtigen Beziehungen bei den katholischen Autoren von Anfang an sich sehr wechselnd und persönlich gestaltet hat. Nur in den Punkten hätte Denifles Urteil genau genommen das katholische genannt werden dürfen, wo es direkt die Anerkennung der Dogmen und der wesentlichen Einrichtungen der Kirche zum Maßstabe für Luthers Meinungen und Reformen nahm, und hierin hatte er allerdings Luthers Ablehnung durch alle Katholiken auf seiner Seite. Ein „katholisches Urteil" in obigem andern Sinne wird nur infolge irriger Voraussetzungen erfunden, und von der Anmaßung eines solchen war der gelehrte Dominikaner durchaus ferne. Auch der Verfasser gegenwärtiger Lutherbiographie verwahrt sich gegen solche Unterstellung bezüglich seiner eigenen Person. Möge man die nachfolgenden Ausführungen, wo sie sich von denen Denifles entfernen oder wo sie mit ihnen zusammentreffen, nur als einen Versuch betrachten, das, was dem Verfasser in den Quellen klar enthalten zu sein schien, zum Ausdruck zu bringen. In allen rein historischen Fragen, in den Fragen des Tatsächlichen und dessen Beurteilung ist der katholische Forscher vollkommen frei und entscheidet sich einzig und allein nach bestem Wissen und Gewissen.

Ein Verzeichnis der Werke Luthers mit ihren Fundorten in den zwei letzten Ausgaben sowie ein ausführliches Sach- und Namenregister am Ende des dritten und letzten Bandes werden den Gebrauch des Werkes erleichtern.

Bei dieser Gelegenheit sei der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München sowie der dortigen Kgl. Universitätsbibliothek der lebhafte Dank für die gewährte freundliche Unterstützung vom Verfasser ausgesprochen. Ihre reichen Hilfsquellen haben ihm bei häufigem und langem Aufenthalte in der bayerischen Hauptstadt vollauf dargereicht, was die Bibliotheken Roms, die er für seine Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter in Kontribution zu setzen gewohnt war, für das behandelte Thema nicht bieten konnten. Zur Verwertung der römischen Schätze und zu der früher in Angriff genommenen Aufgabe wird der Verfasser nunmehr zurückkehren und demnächst den zweiten Band der Geschichte Roms folgen lassen.

München, 1. Januar 1911.

Der Verfasser.

Inhalt.

Zur Einführung (S. v—xiv).

Zur Literatur (S. xxix—xxxv).

I. Studiengang und erste Klosterzeit (S. 1—45).

1. Klostereintritt und Vorleben.

An der Klosterpforte der Augustiner zu Erfurt. Früherer Lebensgang Luthers: Die Eltern, Unterricht, in Eisenach. Übersiedlung an die Universität in Erfurt. Humanistische Freunde. Stimmungen. Freiheit im gewählten Berufe. Das Prüfungsjahr im Kloster. Beängstigungen. Krankhafte Selbstquälereien. Staupitz, Generalvikar der sächsischen oder deutschen Augustinerkongregation. Ordensprofeß. S. 1—8.

2. Berufstreue und Versuchungen.

Theologische Studien. Lektüre und Lehrer. Bibellesung. Erste heilige Messe. Luthers Vater stimmt dem Berufe bei. Düsterer Charakter des Vaters. Luthers Seelenleiden. Ein Anfall mit Krämpfen. Melanchthon über die Angstanfälle Luthers. St Bernhard über die Heilssicherheit. Luthers „eigener Weg" in seinen Kämpfen. Zusprüche. Nach Wittenberg und zurück nach Erfurt. S. 8—15. — Wissenschaftliche Beschäftigung. Selbstbewußter Ton in Luthers ältesten Aufzeichnungen, den Glossen zu den Sentenzen des Lombardus. Glossen zu Augustinus. Ansehen des talentvollen, aber allzu streitbaren Mönches. Eigentümliche Selbstaussagen über seinen damaligen Geistesgang. Ein Buch von Hus. S. 15—19. — Ethische Einflüsse aus seiner früheren Jugend? Oldecop, Dungersheim und Emser über die vorausgegangene sittliche Haltung Luthers. Fortgesetzte Bibelstudien. Humanistische Einflüsse. Wahl seiner Person für die Sendung nach Rom. S. 19—21.

3. Die Romfahrt.

Streitigkeiten in der Augustinerkongregation. Sieben „observante" Klöster gegen Staupitz. Luther geht als Rechtsvertreter der letzteren nach Rom. Üble Einflüsse des römischen Aufenthaltes auf den Ordensmann. Seine Eindrücke und Berichte betreffend den Sittenverfall zu Rom und an der Kurie. An der Heiligen Stiege. S. 21—25. — Seine katholische Überzeugung, besonders vom Papsttum, nicht wankend geworden. Seine Messen. Bittschrift an den Papst, das Ordensgewand ablegen zu dürfen. Gefahren in Italien. Zurück nach Wittenberg. Nach der Heimkehr fällt er von der Partei der „Observanten" ab. S. 25—29.

4. Die kleine Welt von Wittenberg und die große Welt in Staat und Kirche.

Doktorat der Theologie. Die ersten Vorlesungen. Umgebung des jungen Lehrers an der Universität Wittenberg. Professoren. Neuhumanismus und Reformidealismus. Mutian, Spalatin, Reuchlin. „Briefe unberühmter Männer." Erasmus. Luther geht andere Wege als die Humanisten. S. 29—33. — Geistesströmungen des Zeitalters der Entdeckungen und der erwachten Kritik. Verfall im kirchlichen Leben und Reformationsbestrebungen. Gesunkenheit des Klerus. Öffentliche Mißstände in und außer Deutschland,

insbesondere an der päpstlichen Kurie. Gewitterluft in Welt und Kirche. Dem Auftreten Luthers war verhängnisvoll vorgearbeitet. Seine übertriebenen Reformideen. Ein charakteristisches Schreiben des jungen Mönches nach Erfurt. S. 33—45.

II. Vorboten des Umschwunges (S. 45—80).

1. Alte und neue Quellen.

Schwierigkeit des Problems. Der Prozeß der inneren Trennung Luthers von der Kirche im allgemeinen. Die historischen Quellen, insbesondere die durch neue Funde erschlossenen. Die Randbemerkungen in den Zwickauer Büchern Luthers. Briefe. Die ersten exegetischen Vorlesungen, in Glossen und Scholien geteilt. Weitere Auslegungen. Erste Predigten 1515, 1516. Erste selbständige Druckschriften homiletischen Inhaltes 1516, 1517. Disputationen. Druckschriften von 1518. S. 45—49. — Die zwei Stadien von Luthers Entwicklung, das erste bis 1517, das zweite bis Ende 1518. S. 50.

2. Aus Luthers Psalmenerklärung 1513—1515. Kampf gegen die Observanten und die „Selbstgerechten".

Die leidenschaftliche Opposition gegen seine Ordensmitbrüder von der „Observanz" und gegen „Werkheilige und Selbstgerechte", ein sehr beachtenswerter Vorbote seines Umschwunges. Beleuchtung dieser Opposition durch Luthers Rede von Gotha 1515 gegen die „kleinen Heiligen" im Orden. S. 50—53. — Der junge Mönch über Gnadengerechtigkeit und Werkgerechtigkeit, über die Stärke der Begierlichkeit und die Erbsünde. Ein eigentliches Abweichen vom kirchlichen Bekenntnis tritt noch nicht im Psalmenkommentar hervor, vielmehr ist die Geltung der Schultraditionen beim Verfasser noch erkennbar. Augustinische Nachklänge und mystische Tendenzen. Unklarheit, Weitschweifigkeit, Tasten und Suchen. S. 53—58.

3. Aus den ältesten Predigten. Zusammenstöße.

Auch in den Predigten spielen die Angriffe gegen „Observanz und Werkheiligkeit" ihre Rolle. Echo von Streitigkeiten in Luthers Umgebung über Gnade und Gerechtigkeit. Ein öffentlicher Konflikt im Sommer 1516. Die Tendenzen des Predigers beleuchtet durch die Leitzkauer Rede von 1515. Ein Einschlag falscher Mystik. S. 59—64.

4. Vorläufiges über das Verhältnis des angehenden Lehrers zu Scholastik und Mystik.

Frühe Eingenommenheit gegen die Scholastik. Psychologische Ursachen. Aus seinen Äußerungen über Aristoteles und die Scholastiker. Voraussichten des Wittenberger Professors Pollich. Luther wurde ebenso von der Mystik angezogen wie von der Scholastik abgestoßen. Zur Erklärung dieser Erscheinung. Seine Eingenommenheit für Tauler und die „Theologia deutsch". An Georg Leiffer. S. 64—68.

5. Aus den frühesten Briefen.

Anzeichen des Umschwunges in den Schreiben an Leiffer und an Spenlein. Eigengerechtigkeit und Verzweiflung an sich selbst. „Süße Tröstung" in Christi Gerechtigkeit. An Joh. Lang über die infolge seiner neuen Theologie entstandenen Bewegungen. Karlstadt und Amsdorf. An Spalatin über Erasmus. „Zurück zu Augustinus!" S. 68—72.

6. Das theologische Ziel.

Was die oben betrachteten Vorboten ankündigten. Die äußere Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Ungewißheit der Rechtfertigung. Die Erbsünde nicht getilgt durch die Taufe. Sie sei die fortlebende Begierlichkeit. Die Gesetzeserfüllung unmöglich ohne die Rechtfertigung. Der Wille sei ohne Freiheit zum Guten. Die natürlichen Tugenden seien Laster. Es gebe keine läßlichen, sondern nur Todsünden, auch kein Verdienst. Die Prädestination. S. 72—80.

III. Der Ausgangspunkt (S. 80—102).

1. Frühere unzutreffende Auffassungen.

Die Reformationsbestrebungen als angeblicher Ausgangspunkt. Die vorausgesetzte Eifersucht gegen die Dominikaner. Vermeintliche Antriebe von seiten des Hussitismus. Das nach Luthers späterer Angabe im Katholizismus unbefriedigte „Streben nach einem gnädigen Gott". Rückschlag von Skrupelhaftigkeit? Zusammenbruch falscher Selbstgerechtigkeit? Vorbemerkung über die Unzuverlässigkeit der späteren Schilderung Luthers von seinem Mönchsleben. Die behaupteten schlimmen Erfahrungen mit der Konkupiszenz. S. 80—86.

2. Die böse Begierlichkeit unwiderstehlich?

Die Idee von Unbesiegbarkeit der Konkupiszenz als angebliche Frucht gänzlicher Verrottung des jungen Luther und als vorausgesetzter Keim seiner neuen Lehre. Historisch gültige Beweise für die Verrottung sind nicht vorhanden. S. 86. — Die Unbesiegbarkeit der Konkupiszenz wird vom jungen Luther allerdings schon in den Anfängen seines Umschwunges insofern gelehrt, als er das völlige Unvermögen der natürlichen Kräfte zum Guten festhält. Er will aber stets, daß man mit dem Glauben und der Gnade gegen die Begierden kämpfe, um ihrer mehr und mehr Herr zu werden. Spätere Äußerungen dieser Gattung. Frühere Erklärungen hierüber. Die Unbesiegbarkeit der Konkupiszenz wird von ihm auch gelehrt im Sinne von Unausrottbarkeit, wobei er zu dem richtigen Begriffe der Unausrottbarkeit die neue Lehre gesellt, daß die Konkupiszenz die fortlebende Erbsünde, ja aktuelle Schuld sei. S. 87—91. — Der Determinismus kommt erst später bei ihm hinzu. Statt Verrottung tritt ein gewisser Spiritualismus, und zwar ein falscher mystischer, stark bei ihm hervor. S. 91—92.

3. Der wahre Ausgangspunkt und die mitwirkenden Faktoren.

Als erster Ursprung der neuen Meinungen Luthers ist seine Tendenz gegen die sittliche Selbstbetätigung durch gute Werke anzusehen. Aus solcher Tendenz ging die Idee vom Unvermögen zum Guten hervor, und an diesen Gedanken reiht sich seine übrige Lehre an. S. 92—94. — Überblick der andern äußeren und inneren Faktoren: Charaktereigenschaften des Mönches, Selbstgefühl und Streitsucht. Wie die Bildung seiner Anschauungen an die Mißstände im damaligen Kirchenleben bezüglich der äußeren Werke anknüpft. Sein verstörtes Gemütsleben, seine Angstzustände. Pessimismus. Mangelhafte Kenntnisse der Kirchenlehre. S. 94—99. — Des Mönches allzu schneller und häufig gestörter Studiengang. S. 99—102.

IV. „Ich bin von Occams Schule" (S. 102—132).

1. Näherer Blick auf Luthers theologische Heranbildung.

Ungenügende Einführung in die wahre Scholastik. Seine occamistischen Lehrer und Schulbücher. Seine Äußerungen über den Nominalisten Occam. Ein doppelter Einfluß des Occamismus bzw. Nominalismus auf Luther ist zu unterscheiden. S. 102—105.

2. Negativer Einfluß der occamistischen Schule auf Luther.

Luthers Kritik des Occamismus. Wie ihn derselbe in vieler Beziehung abstieß und zum andern Extrem führte. Die ihm mißfällige Vernachlässigung der Bibel bei den Occamisten. Übertriebene Wirkung auf Luther. Er stößt sich an der spitzfindigen occamistischen Philosophie. Wirkung: falsche, feindselige Stellung gegen aristotelische und scholastische Philosophie überhaupt. Ähnlich bestärkt ihn die occamistische Überschätzung der menschlichen Kräfte in unrichtiger Unterschätzung derselben. — Die negativen occamistischen Einflüsse bezüglich der Erbsündenlehre. Der von Luther gebrauchte Occamist Biel über den Willen nach der Erb-

sünde. Erfüllung der Gebote und Liebe zu Gott. Kann der Mensch die Gnade verdienen? Gregor von Rimini. S. 105—114. — Der Grundsatz: „Dem, der das Seine tut, weigert Gott nicht die Gnade." Aus der mangelhaften Scholastik seiner Schule in vorstehenden Punkten schließt Luther mit Unrecht auf die ganze Scholastik. Er stellt der ganzen alten Theologie seine extremen Korrekturen des Occamismus entgegen. S. 114—116. — Drei Antworten auf die Frage, wie er sich seine beginnende Lostrennung von der Kirchenlehre verbarg. S. 116—118. — Seine Leugnung der natürlichen Gerechtigkeit. Die betreffende Lehre der besseren Scholastik war ihm unbekannt. Auch über den Occamismus selbst darf man sich bei Luther nicht unterrichten. Er opponiert demselben namentlich mit seiner Lehre von den guten Werken. Seine späteren Grundsätze wie: „Sage nur nicht, ich will anheben und gute Werke tun" usw. Seine frühe Erklärung der Worte Christi „Ohne mich könnt ihr nichts tun". Beseitigung der aktuellen Gnade. S. 118—123.

3. Positiver Einfluß des Occamismus.

Occamistische Akzeptation und Lutherscher Imputation. Luther gegen den Habitus der heiligmachenden Gnade. Die willkürliche Anrechnung Gottes an Stelle der objektiven Grundlage des Sittengesetzes. Zwiespalt zwischen Vernunft und Glauben. Gefühl und Erfahrung bei Luther. Prädestination. Transsubstantiation. Gegen Thomismus. Streittheologie und Amplifikationssucht. S. 123—130. — Andere behauptete Einflüsse auf den Umschwung des jungen Mönches außerhalb des Occamismus: Gallikanismus, Philosophie des Realismus, Wiclifismus. Unzutreffende Urteile über den Einfluß der Mystik. S. 130—132.

V. Klippen falscher Mystik (S. 132—146).

1. Tauler und Luther.

Taulers kirchliche Mystik von Luther in das Bett seiner neuen Ideen geleitet. Volle „Gelassenheit", ja Verzicht auf jedes eigene Wirken, auch in der Rechtfertigung. Luthers Deutung der eigenen Ängstigungen mit Hilfe von Tauler. Erste Erwähnung und spätere Anführungen Taulers bei Luther. Seine Randbemerkungen zu Taulers Predigten. Andere falsche mystische Äußerungen. Wahre Selbstentäußerung sei nur die Bereitheit, „zum reinen Nichts zurückzukehren". Mißverständnisse. S. 132—139.

2. Einwirkung der Mystik auf Luther.

Gewinn, den er aus der Mystik zog. Er wird überwogen durch seine im Labyrinthe falscher Mystik erlittenen geistigen Nachteile: Passivitätstendenz, religiöses Selbstgefühl, Opposition gegen Vernunftwissenschaft; Gefahr des Selbsttruges durch den Schein von Tugend und durch geistige Süßigkeit. Die Pseudomystik in einer Predigt vom Februar 1513 und in den 95 Ablaßthesen. Die „Theologia Deutsch" neu herausgegeben. Luthers Verhältnis zum sog. Areopagiten, zu St Bernhard, zu Gerson. Die Mystik in seinen Operationes in psalmos. S. 139—146.

VI. Der Umschwung von 1515 im Spiegel des Kommentars zum Römerbriefe 1515/16 (S. 146—212).

1. Die neue Veröffentlichung.

Erste Benutzung des Römerbriefkommentars durch Denifle. Die jüngste Publikation des Originals durch Ficker. Über den Kommentar im allgemeinen. Zweck des hl. Paulus nach Luther. S. 146—149.

2. Düstere Auffassung von Gott und der Vorherbestimmung.

Luther über die starre Souveränität des Willens Gottes. Die „tiefere Theologie" von der unbedingten Vorherbestimmung zur Hölle. Gott wolle, daß der Böse sündige

und verdammt werde. Finstere Vorstellung von absoluter menschlicher Sündhaftigkeit. Mit Verzweiflung und Schrecken muß man sich Gott nähern, nicht mit Werken oder Freude an einem Lohn. S. 149—153. — Wie Luther die mystische Resignation zur Hölle lehrt. Gott handhabt den unfreien Willen, nicht der Mensch rettet sich. Deutung der Bibelstellen vom allgemeinen Heilswillen Gottes. Wozu die Gebote? Luther gegen die Seufzer der zur Hölle Prädestinierten. Die Selbstgerechtigkeit muß ausgerottet werden. S. 153—158.

3. Der Kampf gegen die Werkheiligkeit und die Observanten im Römerbriefkommentar.

Gegen die angeblich falsche Hochschätzung der Werke und die Befolgung vorgeschriebener Beobachtungen. Die ihm verhaßten „Observanten". Drastische Schilderung seiner eingebildeten oder wirklichen Gegner. „Das Wort Gerechtigkeit erweckt mir Ärger." S. 158—161.

4. Sturmlauf gegen die Anlage zum Guten und gegen die Willensfreiheit.

Gänzliche Verwüstung der menschlichen Natur durch die Erbsünde. Da wir das Non concupisces nicht erfüllen können, begehen wir immer Todsünden. Heilsunsicherheit. Der Wille unfrei zum Guten. Die Gnade unwiderstehlich? Gegen die Verteidiger der Willensfreiheit. Wie er Röm 8, 2 f erklärt. Gegen die Scholastiker. Buße und Beicht befreien nicht von Sünde. S. 162—167.

5. Schroffe Beseitigung der bisherigen Lehre von Tugend und Sünde.

Gegen den Habitus der heiligmachenden Gnade. „Verflucht sei das Wort formatum charitate." „Die Sünde im geistlichen Menschen" neben der Gnade. Augustinus. „Nichts ist seiner Natur nach gut oder schlecht." Occams Akzeptation verwendet gegen die „aristotelische" Definition von Tugend und gegen den „Wahn der Scholastiker" von Qualitäten in der Seele. S. 168—171.

6. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

Christi Gnade tut absolut alles, und doch „disponiert der Mensch sich selbst zur Rechtfertigung", Luther fordert „Ackerbauarbeit an sich selbst". Es sind Reminiszenzen aus seiner früheren theologischen Gedankenwelt. S. 171—172.

7. Die Gerechtigkeit Christi angeeignet durch — die Demut. Weder Sola-Fides noch Heilsgewißheit.

Anwendung der Imputation auf die Rechtfertigung. Eine fremde Gerechtigkeit wird zur eigenen; die Sünde bleibt und ist doch nicht vorhanden. Die Erlangung der Anrechnung von Christi Gerechtigkeit ist ungewiß. „Niemals können wir wissen, ob wir gerechtfertigt sind." Inwiefern die Furcht „ein gutes Zeichen" sei. „Wer auf sich selbst verzichtet und gerne ins Nichts geht, in Tod und Verdammung", hat die wahre Demut. Die Demut ist das Rettungsmittel. S. 172—177. — Der Glaube spielt noch nicht die spätere Rolle der Sola-Fides, durch welche Heilsgewißheit gewirkt wird. Völlige Passivität in der Rechtfertigung auch im Römerbriefkommentar verlangt. Protestantische Kritiken. S. 177—179.

8. Subjektivismus und Kirchenautorität. Sturm und Drang.

Der Begriff der Kirche und ihrer Lehrgewalt tritt beim damaligen Luther schon auffällig zurück. Die persönliche, unabhängige Theologie. Allerdings fehlten damals noch manche kirchliche Lehrfeststellungen, die späterer Zeit angehören. Stellen des Kommentars zu Gunsten des Kirchenregimentes. S. 180—182. — Strenger und übertriebener Tadel der Mißstände bei aller Anerkennung der römischen Kirche. „Das ganze kirchliche Gesetzbuch muß geändert werden." Gegen die Kirchenfürsten und die Juristen bezüglich der Vertretung von Rechtsansprüchen. Mystische Mahnungen: „Jeder soll sich freuen, wenn gegen seinen Sinn gehandelt wird." Gegen Julius II. und andere. Das „innere Wort" muß alles tun. „Der Geist ist frei gegenüber allem." S. 182—186.

9. Der Mystiker im Römerbriefkommentar.

Luthers Mißverständnisse der Lehren Taulers und anderer Mystiker durch den Kommentar bezeugt. Quietismus in der Auslegung des Römerbriefes. Der „Seelenfunke" der kirchlichen Mystik vom Verfasser nicht anerkannt. Der Selbstsucht wird die Theologie des Kreuzes entgegengesetzt. Seelennächte. Abermals Höllenresignation und Höllenwünsche. Diese Ergebung sei „ein unbeschreibliches Vergnügen für wahrhaft Weise". Hier werde die Axt an das Werkverdienst angelegt. Der Apostel Paulus und Christi Ölbergsleiden als angebliche Beispiele der Höllenbereitheit. S. 186—195.

10. Der Römerbriefkommentar als religiöses und wissenschaftliches Werk.

Der angegebene doppelte Charakter des Kommentars. Er ist keine abgeklärte Arbeit, offenbart vielmehr einen in religiöser Gärung befindlichen Geist. Inwiefern Luther darin von den früheren religiösen Erlebnissen seines Innern spricht. S. 195. — Art der Exegese. Des jungen Universitätslehrers Vorzüge in der Arbeitsweise. Quellen und Hilfsmittel. Zu den nicht benutzten früheren Auslegern gehört namentlich Thomas von Aquin. Eigentümlichkeiten der schriftstellerischen Form des Kommentars. S. 196—198. — Durchgehende Tendenzen. Stellung zur Philosophie. Beispiele polemischer Dialektik bezüglich verschiedener Lehren der Scholastik. Gegen deren Terminologie. Beispiele von Verworrenheiten. Der leidenschaftliche Ton stört die wissenschaftliche Objektivität und verleitet zu Unrichtigkeiten. Berufung auf Augustinus. Klagen gegen die Theologen. Verwechslung theologischer Begriffe. „Wort Gottes ist alles, was aus dem Munde eines guten Mannes kommt." Widerspruch ist das Siegel für die Wahrheit religiöser Sätze. Alle Propheten sprechen gegen die werkheiligen Observanten und Spiritualen. Selbstwiderspruch bezüglich der Freiheit. Die Idee der Alleinwirksamkeit der Gnade überwiegt bei Luther. Zur Psychologie des Verfassers. S. 198—208. — Inwieweit eine Weiterentwicklung des theologischen Standpunktes im Fortgange des Kommentars bemerkbar sei. Verhältnis der immerhin mehr privaten Äußerungen des Kommentars zu öffentlichen Erklärungen Luthers. Unediertes aus der Vorlesung über den Hebräerbrief. S. 208—212.

VII. Aus den äußeren Verhältnissen und dem Innenleben Luthers zur Zeit der Krisis (S. 212—246).

1. Luther als Vorsteher von elf Augustinerklöstern.

Seine Wahl zum Distriktsvikar 1516. Rede auf dem Wahlkonvente. Einfluß seiner Verwaltung. Vorteilhafte Seiten aus seiner Korrespondenz als Oberer. An Michael Dressel. Eigentümlichkeiten seiner Amtsführung. S. 212—217.

2. Der Mönch von freier Gesinnung und Praxis.

Sein Demutsideal. Anerkennung der Gelübde. Vorurteile gegen die Ordenspraxis. Ausschreitende Tadelsprüche des Mystikers und des Gegners der Werkübung. Wert seiner Anklagen über Veräußerlichung in der Kirche und im Orden. Richtigere Auffassung bei Joh. Paltz und bei Tauler. Der letztere über Vollkommenheit und Weltberufe. S. 217 bis 222. — Luther über den Grund seiner Unruhe. Arbeitsdrang und Vernachlässigung des inneren Lebens. Er findet keine Zeit für Meßopfer und Stundengebet. Eigene Mitteilungen über seine Verrichtung dieser beiden Funktionen. „Er warf das Brevier weg." Streitsucht, Rechthaberei und allzu großes Selbstgefühl an ihm wahrgenommen. S. 222 bis 227.

3. Hyperspiritualismus und Reformationsrufe. Eigene Verbesserung? Die Buße.

Die stürmische Reformsucht von pessimistischem Spiritualismus durchtränkt. Über allgemeinen Verfall. Philosophie und Theologie. Berechtigtes in Luthers Kritik. Die Geistlichkeit. Die „zeitlichen Dinge des Klerus unter weltliche Herrschaft zu stellen".

Ablaß. Kurfürst Friedrich verherrlicht. Gegen römische Zustände. Allgemein sei pelagianischer Hochmut in der Kirche verbreitet. S. 227—233. — Luther über drei Hauptlaster und über die eigenen Versuchungen. Wie der Mensch stürze und sich erhebe. Selbstzeichnungen? Trost an die durch Furcht Gemarterten: „Wir müssen uns mit der Notwendigkeit abfinden, in Sünden zu bleiben." Die Reue sei ihm „fast unbekannt". „Niemand hat vollkommene Reue." Seine eigenen Wege. Sein Spiritualismus ist gegen das Motiv der Furcht und gegen die Freude am Lohn. Entstellungen in Betreff der früheren Theologen. Luthers früheste Bußlehre. Staupitz habe ihn auf die Buße aus reiner Liebe, die einzig zulässige, hingewiesen. S. 233—241. — Der Niedergang der Kongregation unter Staupitz, besonders infolge von Luthers Auftreten. S. 241—243. — Rückblick auf die pseudo-spiritualistische Richtung des jungen Luther. Möhler und Neander ziehen den Vergleich mit dem Gnostiker Marcion heran. Paradoxer Charakter des Mönches. S. 243—246.

VIII. Galaterbriefkommentar. Erste Disputationen und erste Triumphe (S. 246—265).

1. „Anfang der Sache des Evangeliums". Auslegung des Briefes an die Galater (1516—1517).

Melanchthon und Mathesius über das erste „Aufleuchten des Evangeliums". Die frühesten gelehrten Anhänger, Karlstadt, Amsdorf u. a. Angeblicher Augustinismus. Die Vorlesungen über den Galaterbrief Oktober 1516 begonnen. Fortschritte der Lutherschen Dogmatik in einzelnen Punkten nach dem kürzeren bzw. dem längeren gedruckten Kommentar zu diesem Briefe. S. 246—252.

2. Wittenberger Disputationen über die Kräfte des Menschen und gegen die Scholastik (1516 bis 1517).

Die Disputation von Bartholomäus Bernhardi, September 1516, von Luther geleitet. „Der Mensch sündigt, wenngleich er tut, was er kann." Luther an Lang. Disputation von Franz Günther, September 1517, ebenfalls unter Luthers Vorsitz. Auslese aus den gegen Aristoteles und die Scholastiker gerichteten Thesen. Luthers Tätigkeit für Verbreitung derselben. Gegenüber der Agitation für seine Hauptlehren tritt die Bedeutung des noch 1517 beginnenden Ablaßstreites zurück. S. 252—255.

3. Heidelberger Disputation über Glaube und Gnade. Andere Verlautbarungen.

Vorblick auf den in den Kreis obiger Agitation gehörenden wissenschaftlichen Heidelberger Akt vom April 1518. Kapitelversammlung der Augustiner zu Heidelberg. Leonhard Beyer als Defendent der Lutherschen Thesen. Butzer und andere künftige Anhänger anwesend. Aus den theologischen und philosophischen Streitsätzen der Disputation und der Beweisführung. „Ohne unser Werk wird Gnade und Glaube eingegossen." Gegen das Furchtmotiv. Rolle der Mystik. „Der freie Wille ist nur eine Sache des Namens." S. 255—259. — Eine andere Disputation: „Zur Beruhigung der ängstlichen Gewissen". Berufung auf die „Theologie des Kreuzes". Die drei ersten Disputationen bezeichnet Luther als „Anfang der Sache des neuen Evangeliums". An Trutfetter über seine weitgehenden und radikalen Absichten. S. 259—260.

4. Stellung zur Kirche.

Die Kirche mit ihrer Lehrautorität von Luther noch anerkannt. Das spätere Prinzip von der freien Schrifterklärung und dem privaten Urteil noch nicht ausgesprochen. Weiteres zu der oben versuchten Erklärung des Widerspruches in seiner Haltung. Über den kirchlichen Gehorsam. Seine Weherufe über die Häretiker und ihren Hochmut. Unter andern katholischen Lehren erkennt er noch die vom Ablaß an, die er mit richtiger Auffassung vorträgt. Seine Unzufriedenheit mit den Mißbräuchen im Ablaßwesen. Tetzel habe ihn in den Kampf getrieben. S. 260—265.

IX. Die Ablaßthesen von 1517 und ihre Nachwirkungen (S. 265—304).

1. Tetzels Ablaßpredigt und die 95 Thesen.

Mißbräuche bei den Ablaßpredigten und den Sammlungen. Tetzel. Luthers anfängliche Haltung. Anschlag der 95 Thesen an der Wittenberger Schloßkirche. Aus dem Inhalte derselben. Aufsehen der Opposition Luthers und Wirkung des Beifalles auf denselben. Die Augustiner. Konvent von Heidelberg. Luthers Resolutiones. S. 265—276. — Luther- und Tetzelfabeln. Tetzels Privatleben. Luther und Miltiz als Tetzels Ankläger. Tetzels Lehre nach Luther und nach den Quellen. Seine Übertreibungen. „Sobald das Geld im Kasten klingt." Zeugen gegen Tetzel. Luthers Aussage, er hätte nicht gewußt, „was Ablaß wäre", ja niemand hätte es gewußt. Sein Ausspruch: „Das Kind hat viel einen andern Vater." S. 276—282.

2. Die Sammlung für St Peter in Geschichte und Legende.

Der Ablaß für die Peterskirche. Neue geschichtliche Resultate. Albrecht von Brandenburg erlangt den Mainzer Stuhl. Seine Zahlungen an Rom. Bewilligung des Ablasses und Albrechts Entschädigung. Mißbräuche. Organisation der Ablaßsammlung. Über das Erträgnis. Abrechnungen. Die päpstliche Verwendung der Gelder. Zur Beurteilung der Ablaßpredigten im allgemeinen. S. 282—288.

3. Das Augsburger Verhör 1518.

Predigt zu Dresden Juli 1518. Anstoß. Gegenschriften und Antwortschriften. Prierias. Das Eingreifen des Heiligen Stuhles. Vorladung. Reise zu Kardinal Cajetan nach Augsburg. Glühende Voreingenommenheit für die eigene Sache. Befürchtungen, Gedanken an den Tod. Aus Luthers zu Augsburg geschriebenen Briefen. Weigerung des Widerrufs. Flucht und Appellation an das ökumenische Konzil. Christus treibt ihn gegen den „Antichristen". S. 288—293. — Populär-praktische Schriften über die Bußpsalmen, das Vaterunser, die Zehn Gebote. Vorteilhaftes und Bedenkliches in diesen Schriften. Seine Pläne gegen das „Gewürm" von Rom, dem „Christus nicht weichen will". S. 293—294.

4. Die Leipziger Disputation 1519. Miltiz. Verschiedene fragwürdige Berichte.

Umstände der Disputation. Inhalt. Luthers Behauptung, ökumenische Konzilien hätten im Glauben geirrt. Sein Urteil über die Disputation. Karl von Miltiz und seine unglückliche Vermittlung. Luthers Polemik. Schärfere Äußerungen gegen die Lehrautorität der Kirche und des Papstes. „Wir wollen die Schrift zum Richter haben." Erkaltung, Entfremdung und Haß. S. 294—299. — Fragwürdige Erzählungen: Eine typische Probepredigt Luthers in Dresden. Andere damalige Dresdener Vorgänge. Luthers angebliche Erklärung, er „frage nicht nach des Papstes Bann". Die zweifelhaften Aussprüche: „Wenn nur ein Fürst mir den Rücken decken wollte" usw., und: „Die Sach ist um Gottes willen nicht angefangen". S. 299—304.

X. Luthers Fortschritte in der neuen Lehre (S. 304—330).

1. Die zweite Stufe seiner Entwicklung: Frage der Heilsgewißheit.

Die „Heilsgewißheit" durch den Spezialglauben war im ersten Stadium seines Umschwunges von ihm noch nicht entdeckt. Lehre der alten Kirche betreffs der Heilsgewißheit. Luthers Geistesgang führte ihn auf dem Wege der „Verzweiflung" seinem neuen Dogma von der Heilsgewißheit entgegen. Der rechtfertigende und heilsgewisse Spezialglaube in der Lutherschen Fassung. Luthers Angaben in Betreff der Entdeckung desselben (1518/19 mit Röm 1, 17) im allgemeinen. S. 304—307. — Wie er sich seit 1516 schrittweise zu diesem Abschlusse seiner Lehre hinbewegte. Bezüglicher Inhalt der „Resolutionen". Über

die eigenen Höllenleiden. Erklärungen an Cajetan. S. 307—314. — Erstes Echo der neuen Entdeckung von der Heilsgewißheit in seinen Schriften von 1519. Damit war die „prinzipiellste Verschiedenheit" gegenüber dem Katholizismus erreicht. S. 314—316.

2. Die Entdeckung auf dem Klosterturme 1518/19.

Zuverlässigkeit des betreffenden Hauptberichtes des gealterten Luther (Praefatio) trotz der nebensächlichen Irrungen, die sich in denselben einschlichen. Seine anderweitigen Mitteilungen: er war angstvoll beunruhigt durch die Psalmsprüche von der Gerechtigkeit Gottes. S. 316—319. — Die Worte „Der Gerechte lebt aus dem Glauben" öffneten ihm plötzlich „die Pforten des Paradieses". Der Ort der Entdeckung ist durch mehrere Zeugnisse überliefert: „Auf dieser Cloaca auf dem Thorm." Zur Topographie des Wittenberger Klosters. Luther führte immer die vermeintliche Erkenntnis auf Erleuchtung durch den Heiligen Geist zurück. Bedeutung derselben; ihr Zusammenhang mit seinem Spiritualismus. S. 319—326.

3. Legenden. — Sturmzeichen.

Durch die Erinnerungsfehler in seinen Mitteilungen über die Entdeckung der Heilsgewißheit wurde Luther zum Urheber von Legenden. Seine Angabe, daß er zuerst unter allen Erklärern Röm 1, 17 auf die Gerechtigkeit, durch die Gott uns gerecht macht, bezogen habe. Die Aussagen über St Augustin. Allerdings hat ihn „die Entdeckung" zur mutigen Erhebung gegen das Papsttum begeistert. Sturmrufe. S. 326—329. — Zwei andere Legenden: Ließ er sich wesentlich durch die revolutionäre Partei des Adels und des Humanismus zum Kampfe bestimmen? Entbehrten seine eigenen Aufstellungen und Ziele absolut jeder Originalität? S. 330.

XI. Die Abfallsbewegung in ihren Anfängen (S. 331—365).

1. Bundesgenossen im Humanismus und Adel bis gegen Mitte 1520.

Anhänger unter den Humanisten. Crotus Rubeanus, Eobanus Hessus u. a. Der Adel und die revolutionäre Ritterschaft. Annäherungen Ulrichs von Hutten an Luther. Franz von Sickingen. Anerbieten Silvesters von Schauenberg. Luther und Hutten. Des letzteren Überfall auf die päpstlichen Legaten. Wolfgang Capitos Warnung. Gunst der Ritterschaft. S. 331—335. — Luthers Schrift „Von dem Papsttum zu Rom" 1520. Stürmisches und gewaltsames Auftreten. Solches Vorgehen wird von ihm anderweitig verurteilt. Die gereizten Kundgebungen gegen Alveld. Andere Kriegserklärungen. Parallelen. Er will weitergehen, „um zu trotzen". S. 335—338. — Durch Prierias' Gegenschriften fühlt er sich gestachelt. Zwei Antwortschriften an Prierias. Stellen aus der zweiten. Der volle Bruch mit der Kirche abermals angekündigt. Sturmsprache gegen Hochstraten. Ich bin der „Mann der Streitigkeiten". Emsers Urteil und Luthers Geständnisse. S. 338—340.

2. Verdeckung des Abfalls.

Bestreben der Hintanhaltung einer Entscheidung der kirchlichen Obrigkeit. Woher die Zwitterstellung? An den Bischof von Brandenburg, den Ordinarius von Wittenberg. Erstes Schreiben an Papst Leo X. Zweiter Brief an denselben. Dritter Brief. Rückdatierung. Bedeutung des letzteren Briefes. S. 341—344. — Luther an Kaiser Karl V. Zweck und Vorgeschichte des Briefes. Inhalt. „Gott hat mich wunderbar geführt." „Ich bin mit Maßhaltung vorgegangen." S. 344—347. — Charakter seiner Schreiben an den Hofmann Spalatin: Einwirkung auf den Landesherrn. Angebot des Verzichtes auf seine Stelle an der Universität. „Die Streitfrage ist nicht gelöst." Anerbietungen von Frieden und Versöhnung. Schauenbergs Ritter. Rückblick auf das Verhalten Luthers. S. 347 bis 349.

3. Luthers sogenannte große Reformationsschriften. Religiosität und Radikalismus.

„An den christlichen Adel." „Von der babylonischen Gefangenschaft." „Von der Freiheit eines Christenmenschen." S. 349—351. — Proben der populären Beredsamkeit aus letzterer Schrift. Stellen über die guten Werke. Die neuen Ideen vom Glauben allein. Wie Luther innerliche Tugend empfiehlt und das gewöhnliche Berufsleben erhebt. S. 351 bis 354. — Nebeneinander von Radikalismus und religiösen Mahnungen. S. 354—360.

4. Die Anhänger. Zwei Typen aus der Zahl der gebildeten Parteigänger Luthers, Wilibald Pirkheimer und Albrecht Dürer.

Die tiefgreifende Bewegung in Deutschland. Ungeahnte Wirkungen. Viele Gutgesinnte schließen sich aus Unbekanntschaft mit den wahren treibenden Faktoren an. S. 360—361. — Zwei hochgebildete Nürnberger Männer: Wilibald Pirkheimer und Albrecht Dürer. Pirkheimer für Luther. Er zieht sich enttäuscht zurück. Albrecht Dürers begeisterte Äußerungen zu Gunsten Luthers. Ob er als Anhänger desselben gestorben sei. S. 361—365.

XII. Bann und Acht. „Geistestaufe" auf der Wartburg (S. 365—407).

1. Der Prozeß. Bann von 1520 und persönliche Wirkungen.

Der Prozeß zu Rom. Seine Wiederaufnahme nach längerer Unterbrechung. Resultat. Die 41 Sätze Luthers. Die Verurteilungsbulle Exsurge Domine mit der Ankündigung der bevorstehenden Exkommunikation. Aus dem Wortlaute. S. 365—368. — Luthers Flugschriften gegen die herannahende Bulle. Aufreizung. Appellation. Verbrennung der Bulle. „Ich bin meiner nicht mächtig." Fieberhaftes literarisches Arbeiten. „Lasse mich dahingerissen werden." Seine unbedachten Aufforderungen zu gewalttätigem Widerstande. „Die Hände baden im Blute." Wie er bezüglich solcher Aufrufe einlenkt. Schwärmerische Aussprüche über den Antichrist. S. 368—375. — Anweisung für die Beicht (Osterbeicht 1521) betreffend seine verbotenen Bücher. Ein Blick in die literarische Werkstätte; Arbeit für den Gewinn der Massen. S. 375—378.

2. Der Wormser Reichstag 1521 und Luthers Stimmung.

Der Reichstag. Aleander. Luthers Reise nach Worms. Ereignisse in Erfurt. Ankunft beim Reichstag. Verhöre. Vergebliche Verhandlungen mit ihm. Letzte Weigerung des Widerrufs. Seine Freunde und die Ritterschaft während des Reichstags. Drohende Lage. Der Kurfürst von Sachsen. Abreise Luthers; er predigt trotz des kirchlichen Verbots. Auf die Wartburg. Die Verhängung der Acht. An Sickingen. S. 378—385.

3. Legenden.

Fabel vom Geleitsbruch durch den Kaiser. Die Behauptung Luthers, seine Gegner handelten „wider die erkannte Wahrheit". Wahrer Charakter der „Akten der Wormser Verhandlungen". Luther Verteidiger der „Freiheit des Gewissens"? Er will vielmehr „durch das Wort Gottes gebunden" sein. Das legendarische Schlußwort „Hier stehe ich" usw. Behauptungen seiner Gegner über seine Motive. Sittenlosigkeit, die er an den Tag gelegt hätte. Contarinis und Aleanders Zeugnisse. S. 385—393.

4. Aufenthalt auf der Wartburg.

Stimmung und Beschäftigung in der Einsamkeit. Innere Zweifel und Kämpfe. Selbstbefestigung. Trotz und gereizter Ton. Dunkle Seelenzustände. Der Teufel. Versuchungen. Beschäftigung mit den Gelübden. Er entdeckt den Beweis gegen das Keuschheitsgelübde. Das Buch „Über die Klostergelübde". Von der eigenen Enthaltsamkeit. Gegen die „falschen Heiligen". Über sein „Wohlleben" und seinen „Müßiggang" auf der Wartburg. Beginn der Bibelübersetzung. Das Buch vom Mißbrauch der Messe. Gesteigerte

Ausfälle gegen das Papsttum. S. 393—403. — „Geistestaufe" während des Aufenthaltes auf der Wartburg. Bekräftigung seiner Idee von der göttlichen Mission. S. 403—406.

5. Wartburglegenden.

Unstatthafte Verteidigungen und Anklagen. Titillatio und molestiae. Hans von Berlips Frau. Der Tintenfleck. S. 406—407.

XIII. Die Jahre der Entstehung der Gegenkirchen (1522—1525) (S. 407—469).

1. Gegen die Schwarmgeister. Gemeindekirchen?

Luther kehrt von der Wartburg nach Wittenberg zurück. Die Neuerungen zu Wittenberg während seiner Abwesenheit. Karlstadt. Dessen Geist beunruhigt ihn sehr. Die Zwickauer Propheten stützen sich auf die Heilige Schrift und auf höhere Sendung. Luther predigt gegen die Unordnungen und Gewaltschritte. Die Neuerungen seien allzu rasch unternommen. Er macht seine „erste" Offenbarung geltend. Der Hof auf seiner Seite. S. 407—410. — Seine Aufrufe zur „Verstörung" der Bistümer und Vertreibung der Wölfe von 1522. S. 410—411. — Schwierigkeit einer neuen Kircheneinrichtung wegen des Mangels eines Kirchenbegriffes. Apokalyptische Geistesrichtung. Obrigkeitliche Einführung des getrennten Kirchenwesens oder individuelles Vorgehen? Ein freier Bruderbund ohne Gesetze und Zwang. Die neuen „Christen" sind die alte Kirche. „Evangelische." S. 411—417. — Die zwei praktischen Ausgangspunkte der neuen Organisation, Abendmahl und Anstellung von Pfarrern. Der damalige Luther von einem demokratischen Gemeindeideal eingenommen. De instituendis ministris ecclesiae 1523, ein Programm des Gemeindeprinzips. Ähnliche Ordnung für die Leisniger Gemeinde, 1523. Hohe Erwartungen und Ansprüche Luthers. „Uns weichen und unserem Worte gehorchen." So erhofft er Einigkeit, da seine Lehre „vom Himmel" ist und das Zeugnis seiner Ängste besitzt. S. 417—422.

2. Wider den ehelosen Stand. Zweifelhafte Hilfstruppen aus dem Klerus und den Klöstern.

Zusammenhang des Krieges gegen den Keuschheitsstand mit dem begonnenen Werke und mit der persönlichen Vergangenheit des Urhebers. Die Schrift „Über die Klostergelübde". Sie wird in die Praxis umgesetzt. Lockungen an einen Ordensmann. Luther über die Notwendigkeit der Ehe. Seine Anerkennung für das enthaltsame Leben. „Stift und Klöster sind Höllenpforten." Aussprüche aus der Kirchenpostille und dem Katechismus. Hyperbeln. Gegen Kirchenväter. „Kleine und große Tentationen." S. 422—428. — Luther über die Wirkung des Zölibatsturmes im Klerus und in den Klöstern. Die neuen Pfarrherren und Prediger. Das geplante „Prisaun". Eberlin, Hessus und Cordus über die abgefallenen Geistlichen. Erasmus' und Ickelsamers Aussprüche. Schattenseiten im katholischen Lager; ein Lichtblick nach Eberlins Schilderung. S. 428—433.

3. Rückwirkungen des Abfallswerkes auf den Urheber. Privatleben (1522—1525).

Verschiedene Beurteilung. Lob seitens der Freunde. Die Schwarmgeister gegen Luthers Privatleben. Stimmen katholischer Zeitgenossen. Luthers Vorsicht: „Die ganze Welt blickt auf uns." S. 433—438. — Flucht der Nonnen von Nimbschen, worunter Katharina Bora. „Befreiung" anderer Klosterfrauen. Die Nonnen im Verkehr mit Luther zu Wittenberg. Scherzhafte und ernste Äußerungen desselben. „Mein Sinn steht nicht nach der Ehe." Sein Scherzbrief über die drei Gemahlinnen an seinem Arme. Er deutet die Möglichkeit einer Heirat an. S. 438—444. — Charakteristisches aus seinen damaligen Briefen. S. 444—445. — Klage Melanchthons über Luther. Dungersheim an Luther. Eck über seinen Charakter und sein Auftreten. Aus Luthers damaligen Predigten. „Vom ehelichen Leben." Unedler Ton der Sprache. Aus der Schrift „Wider den falsch genannten geistlichen Stand". S. 445—452. — Ton seiner Polemik. Die Schimpfreden voll derbster Ausdrücke. Tadel der Zeitgenossen gegen die Schmähungen. S. 452—456.

4. Weitere Züge zum Bilde von Luthers Person. Äußere Erscheinung. Leibliche und geistige Leiden.

Aussehen seiner Person, Eindruck der Erscheinung. Die Abbildungen ungetreu. S. 456—458. — Steigende Nervenreizung durch Überarbeitung. Die gehäufte literarische Tätigkeit in jenen Jahren. Küchenmeister über eine damals weitverbreitete Krankheit, die Syphilis. Das von Kolde veröffentlichte medizinische Gutachten des Rychardus, 1523. S. 458—463. — Innere Anfechtungen und Ängste sich wiederholend. Reaktion durch Trotz. Seelenbilder der Leidenschaft. „Wie wütet der Satan!" Der Teufel als „Engel des Lichtes". S. 463—466. — Luther und Metzsch „angefochten", 1525. Eine längere Ohnmacht des von „Schwermut und Tentation" Befallenen. Wohltätige Wirkung der Musik. Sein Brief an den Musiker Senfl in München. S. 466—469.

XIV. Vom Bauernkrieg bis zum Augsburger Reichstag (1525—1530) (S. 469—656).

1. Die Heirat, 1525.

Plötzliche Verbindung mit Katharina Bora. Luthers Begründung des raschen Entschlusses. Melanchthons Tadelbrief über den Schritt an Camerarius. Zur Beurteilung des Briefes. Bedauern Melanchthons über den Zeitpunkt der Ehefeier während des Bauernkrieges. Luthers Todesgedanken und seine Erregtheit während des Krieges. Er trotzt dem Teufel und sich selbst. Vor Gott habe er der Ehe Zeugnis geben müssen, Gott habe die Ehe bewirkt usw. Der Tod des Kurfürsten Friedrich hatte Schwierigkeiten gegen die Ehe gehoben. Luther scherzt über den Schritt. S. 469—479. — Äußerungen von Zeitgenossen. Luthers Anhänger. Erasmus. Dungersheim. S. 479—481. — Über einige unhistorische Angaben: Die Form der Eheschließung; die vermeintliche zu frühe Niederkunft Boras; die Äußerungen von der Heydens und Lemnius'. Vermutungen und strenge Geschichtschreibung. S. 481—483.

2. Der Bauernkrieg. Stimmungen und Polemiken.

Zusammenhang der Bauernaufstände mit der neuen Predigt. Die schwäbischen „Zwölf Artikel". „Evangelische" Forderungen der Bauern. Sie waren von fanatischen Predigern gehetzt. Ein kirchlich-religiöser Einschlag der Erhebung. Stimmen von neugläubiger Seite mahnten zum Gehorsam. S. 483—489. — Luther in die Bewegung hineingezogen. Seine Schrift „Ermahnung zum Frieden". Unzukömmlichkeiten in der sonst vielfach zutreffenden Schrift. Luthers Flugblatt „Wider die mörderischen Bauern". Sinn seiner Rufe: „Man soll zuschmeißen, wurgen und stechen", als „wenn man einen tollen Hund todtschlahen muß". Wirkungen dieser Schrift. S. 489—497. — Luthers Flugschrift über Münzers Niederlage. Der „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern". Stimmen von Zeitgenossen, Zasius, Cochläus, Erasmus. Luther über seine Verantwortung. Nachlassende Berührung mit dem Volke. S. 497—502. — Sicherungen auf katholischer Seite gegen die religiösen und sozialpolitischen Folgen der Glaubensverwirrung. Das Dessauer Bündnis und die Mainzer Versammlung. Luthers Schrift „Wider den Mainzer Ratschlag", 1526. Der Lutherische Fürstenbund von Torgau. S. 502—504. — Luther über die Abneigung von Herren und Bauern wider seine Person. Er bleibt immer gegen die Bauern gereizt und unbillig. „O schrecklicher Undank" gegen das Evangelium! Die aufgeregte Stimmung und die scharfe Polemik steigert seine Berufsidee. Eine Standrede Emsers gegen Luther. Erdrückende Vielfältigkeit der an Luther herantretenden Aufgaben. S. 504—510.

3. Die Religion des unfreien Willens. Luther und Erasmus im Streite (1524—1525).

Die Kirche vor Luther über die Freiheit. Entwicklung und Fortschritt der Freiheitsleugnung Luthers seit seinem Römerkommentar. Angriff auf die Freiheit des Willens in

den Resolutionen nach der Leipziger Disputation und dann in der gegen die Bannbulle gerichteten Assertio 1521: „Alles geschieht mit unausweichlicher Notwendigkeit.“ Beweisgang. Augustinus. Die wahre „Religion des Kreuzes“, Die Schrift einzige Glaubensregel. S. 511—523. — Gegen die Freiheit, 1522 und 1523. In praktischen Schriften redet er anders. Die Einsprüche aus dem eigenen Lager. S. 523—527. — Erasmus aufgefordert, gegen Luther die Feder zu ergreifen. Die bisherige Stellung des Führers der Humanisten. Er war für und gegen Luther gewesen. Wendung in Erasmus seit 1520: Bei der Kenntnis der kommenden Entwicklung „würde ich anders geschrieben haben“. „Erasmus hat das Ei gelegt.“ Neuere Auffassungen über Erasmus' Bedeutung. S. 527—540. — Luther sucht die Angriffsschrift des Erasmus hintanzuhalten. Das Buch des letzteren De libero arbitrio diatribe, 1524. S. 540—544. — Luthers Antwort in dem Werke De servo arbitrio. Inhalt und Charakter des Werkes. Alleinwirksamkeit Gottes und religiöser Determinismus. Keinen freien Willen zu besitzen sei die höchste Beruhigung. Unfreiheit und Höllenprädestination. Gebote und Strafen. Heilsgewißheit? Der Mensch ein Tier, bald vom Teufel bald von Gott „geritten“. S. 544—554. — Züge zu Luthers religiösem Seelengemälde aus De servo arbitrio. S. 554—565. — Fortleben der Ideen von Vorherbestimmung und Unfreiheit in Luther. Obschon Melanchthon sie aufgibt, hat er „seine Meinung vom freien Willen nicht geändert“. An Albrecht von Mansfeld u. a. Trost für die ohne Freiheit zu Verdammenden. Neuere Beurteilungen. S. 565—571.

4. Neue Anschauungen über die weltliche Obrigkeit.

Luthers Meinung vom Werte der eigenen betreffenden Lehre. Umstände der Ausbildung derselben. Das erste Stadium. Das Buch „Von der weltlichen Obrigkeit“, 1523. S. 571—579. — Weiterentwicklung. Wie er die Fürsten herabsetzt. Einerseits der Gegensatz zu den aufrührerischen Bauern und Schwarmgeistern, anderseits die Interessen des neuen Kirchenwesens führen ihn voran in der Erweiterung der Macht der Obrigkeit auf geistlichem Gebiet. In der Frage über die Erlaubtheit von Waffen und Zwang zu Gunsten des „Evangeliums“ äußert er sich von Anfang widersprechend. S. 579—586.

5. Zum Verfahren bei Einführung des neuen Kirchentums.

Der Kampfboden und die in Bewegung gesetzten Kräfte. Altenburg, Lichtenberg, Schwarzburg, Eilenburg als Typen der mancherorts wiederholten Vorgänge unter kleinen Obrigkeiten. Begleiterscheinungen allgemeiner Art. S. 586—598. — Wittenberg. Das Land Kursachsen. S. 598—603. — Nürnberg als Beispiel für die freien Reichsstädte. S. 603—605. — Einführung des Luthertums in die Universitätsstadt Erfurt. Die Neuerungen zu Erfurt unter Beteiligung Luthers. S. 605—610. — Katholischer Widerstand. Bartholomäus Usingen. Erhebung der Bauern um Erfurt wegen des „Evangeliums“ und der sozialen Notstände. Luther gegen die Forderungen dieser Bauern und für die Macht des Magistrats. Gesamturteil. S. 610—627.

6. Scharfe Auseinandersetzung mit den Schwarmgeistern.

Luthers Nutzen aus dem Kampfe mit den Wiedertäufern. Thomas Münzers Leitgedanken und Ansprüche. Luthers Sendbrief „Vom aufrührerischen Geist“. Münzers „Schutzrede“. Sein Untergang. S. 627—629. — Ausführlicheres aus dem genannten „Sendbrief“ Luthers. Zwei Beweise für seine göttliche Sendung. Münzers Einspruch gegen die Beweise. Drei andere Beweise Luthers. Abermalige Einwürfe seiner Widersacher. Unantastbarkeit der Bibelauslegung des Wittenberger Lehrers. S. 629—632. — Verschiedene Berührungspunkte Luthers mit den Schwärmern. Luther triumphiert über sie im Vollgefühl des eigenen Rechtes. Er übergibt diese und die andern neugläubigen Ketzer dem Teufel. Einreden gegen Luther von Münzer und Ickelsamer. Weitere Sprüche Luthers gegen die im eigenen Lager erstehenden Ketzer. Ein Gottgesandter muß durch Kämpfe mit dem Teufel erprobt sein. S. 632—641.

7. Fortgang des Abfalles. Reichstage zu Speyer 1529 und Augsburg 1530.

Frühere Reichstage. Reichstag von Speyer 1526. Die Protestanten auf dem Reichstage von Speyer 1529. S. 641—644. Reichstag von Augsburg 1530. Melanchthons Verhalten auf demselben. Zwei Berechnungen Luthers. Sein Brief an Spengler über den „Fürbehalt des Evangelii". An Melanchthon über „Listen und Fälle". An Jonas: „Das Wort Gottes schlüpft ihnen doch durch." Luther über die angebotenen angeblichen Zugeständnisse seiner Partei. S. 644—648. — Fruchtlosigkeit des Augsburger Reichstages. Die „teuflischen Mönchslarven". Luthers Anfechtungen durch den Teufel zu Koburg. Seine maßlos heftige und ungerechte Polemik in den Schriften „Glosse auf das kaiserliche Edikt" und „Wider den Meuchler zu Dresden". Seine Verteidigung positiver Dogmen, insbesondere der Lehre von der Trinität. S. 648—656.

Zur Literatur.

Vorbemerkung. Im nachstehenden alphabetischen Verzeichnis sind die in den drei Bänden am häufigsten in abgekürzter Form zitierten Werke aufgeführt, unter Voranstellung der Zitationsform.

Für die Lutherliteratur sei im allgemeinen auf folgende Zusammenstellungen verwiesen: E. G. Vogel, Bibliographia biographica Lutheri, Halle 1851; I. A. Fabricius, Centifolium Lutheranum, 2 Tle, Hamburg 1728—1730; W. Maurenbrecher, Studien und Skizzen, Leipzig 1874, S. 205 ff (eine darstellende Zusammenfassung der Studien über Luther und sein Werk). Die Lutherartikel der Deutschen Biographie, des katholischen Kirchenlexikons, 2. Aufl., und der protestantischen Realenzyklopädie für Theologie usw. geben mehr oder minder ausführliche bibliographische Übersichten; ebenso W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 3. Bd bearbeitet von Kawerau, 3. Aufl., besonders S. 4 ff; Hergenröther, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 3. Bd, 3. Aufl. von J. P. Kirsch, besonders S. 4 ff. Auch in Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes usw., findet sich in den Verzeichnissen an der Spitze aller Bände bibliographisches Material für Luthers Geschichte, namentlich in Bd 2 und 3. Von den bibliographischen Mitteilungen, die in der neuen Weimarer Lutherausgabe von verschiedenen Verfassern den einzelnen Schriften vorausgeschickt sind, bieten manche, wie die zur Deutschen Bibel, reiche und zuverlässige Übersichten.

Analecta Lutherana, Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Luthers. Zugleich ein Supplement zu den bisherigen Sammlungen seines Briefwechsels. Hg. von Th. Kolde. Gotha 1883.

Analecta Lutherana et Melanchthoniana s. Mathesius, Aufzeichnungen.

Archiv für Reformationsgeschichte. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit dem Verein für Reformationsgeschichte hg. von W. Friedensburg. Berlin, später Leipzig, 1903/1904 ff.

Balan P., Monumenta reformationis Lutheranae ex tabulariis S. Sedis secretis. 1521—1525. Ratisbonae 1883 1884.

Barge G., Andreas Bodenstein von Karlstadt. 2 Bde. Leipzig 1905.

Beatus Rhenanus s. Briefwechsel.

Berger A., Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung. 2 Bde. Berlin 1895—1898.

Bezold F. v., Geschichte der deutschen Reformation. Berlin 1890.

Bibliothek des Kgl. Preußischen Historischen Instituts in Rom. Rom 1905 ff.

Blaurer s. Briefwechsel.

Böhmer H., Luther im Lichte der neueren Forschung (Aus Natur und Geisteswelt Nr 113). Leipzig 1906. 2. Aufl. 1910.

Brandenburg E., Luthers Anschauung von Staat und Gesellschaft (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Hft 70). Halle 1901.

Braun W., Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin 1908.

(Briefe) M. Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken vollständig gesammelt von M. De Wette. 5 Teile. Berlin 1825—1828. 6. Teil hg. von J. K. Seidemann. Berlin 1856.

(Briefwechsel) Dr Martin Luthers Briefwechsel. Bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von L. Enders. 11 Bde. Frankfurt a. M., dann Calw und Stuttgart, 1884—1907. 12. Bd bearbeitet von G. Kawerau. Leipzig 1910.

— Luthers, mit vielen unbekannten Briefen und unter Berücksichtigung der De Wetteschen Ausgabe, hg. von C. A. Burkhardt. Leipzig 1866.

— des Beatus Rhenanus, gesammelt und herausgegeben von A. Horawitz und K. Hartfelder. Leipzig 1886.

— der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer 1509—1548, hg. von Tr. Schieß. 1. Bd. Freiburg i. B. 1908.

— des Justus Jonas, gesammelt und bearbeitet von G. Kawerau. 2 Bde. Halle 1884.

— Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen mit Bucer, hg. von M. Lenz (Publikationen aus dem Kgl. Preuß. Staatsarchiv). 3 Bde. Leipzig 1880—1891.

Brieger Th., Aleander und Luther. Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag. Erste Abteilung. Gotha 1884.

Burkhardt C. A., Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524—1545. Leipzig 1879.

Calvini I. Opera quae supersunt omnia ediderunt G. Braun, E. Cunitz, E. Reuss. 59 voll. (29—87 im Corpus Reformatorum). Brunsvigae 1863—1900.

Cardauns L., Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538—1542 (Bibliothek des Kgl. Preuß. Historischen Instituts in Rom, Bd 5). Rom 1910.

— s. Nuntiaturberichte.

Cochlaeus I., Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri . . ab a. 1517 usque ad a. 1537 conscripta. Moguntiae 1549.

(Colloquia ed. Bindseil) Bindseil H. E., D. Martini Lutheri Colloquia, Meditationes, Consolationes, Iudicia, Sententiae, Narrationes, Responsa, Facetiae e codice ms. Bibliothecae Orphanotrophei Halensis cum perpetua collatione editionis Rebenstockianae edita et prolegomenis indicibusque instructa. 3 voll. Lemgoviae et Detmoldae 1863—1866.

(Commentarius in Epist. ad Galat.) M. Lutheri Commentarius in Epistolam ad Galatas. Ed. I. A. Irmischer. 3 voll. Erlangae 1843 sq.

(Cordatus, Tagebuch) Wrampelmeyer H., Tagebuch über Dr Martin Luther, geführt von Dr Konrad Cordatus, 1537. Zum erstenmal hg. Halle 1885.

Corpus Reformatorum. Edidit Bretschneider. Halis Saxoniae 1834 sqq. Voll. 1—28 Melanchthonis opera; voll. 29—87 Calvini opera; voll. 88—89 Zwinglii opera.

Denifle H., O. P., Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung quellenmäßig dargestellt, 1. Bd, Mainz 1904; in 2. Auflage 1. Abt. 1904; 2. (Schluß-) Teil des 1. Bandes, ergänzt und hg. von P. A. M. Weiß O. P. 1906. — Quellenbelege zu I², 1—2. Die abendländische Schriftauslegung bis Luther über Iustitia Dei (Röm 1, 17) und Iustificatio. Beitrag zur Geschichte der Exegese, der Literatur und des Dogmas im Mittelalter. 1905. — 2. Bd (des Hauptwerkes, ganz selbständig) bearbeitet von P. A. M. Weiß O. P. 1909.

— Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung. Prinzipielle Auseinandersetzung mit A. Harnack und R. Seeberg. Mainz 1904.

Deutsch-evangelische Blätter. Zeitschrift für den gesamten Bereich des deutschen Protestantismus. Halle 1891 ff.

(Disputationen, hg. von Drews) Drews P., Disputationen Dr Martin Luthers, in den Jahren 1535—1545 an der Universität Wittenberg gehalten. Zum erstenmal hg. Göttingen 1895.

(Disputationen, hg. von Stange) Stange C., Die ältesten ethischen Disputationen Dr Martin Luthers (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, 1). Leipzig 1904.

Döllinger J. v., Luther, eine Skizze. Freiburg i. B. 1890. (Auch in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 1. und 2. Aufl., Art. Luther.)

— Die Reformation, ihre innere Entwickelung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses. 3 Bde. Regensburg 1846—1848 (1. Bd in 2. Aufl. 1851).

Ehses St., Geschichte der Packschen Händel. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Reformation. Freiburg i. B. 1881.

Ellinger G., Philipp Melanchthon. Ein Lebensbild. Berlin 1902.

Erasmi D. Roterodami Opera omnia emendatiora et auctiora. Ed. Clericus. 10 tom. Lugd. Batavorum 1702—1706.

Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, hg. von L. v. Pastor. Freiburg i. B. 1898 ff.

Evers G., Martin Luther. Lebens- und Charakterbild, von ihm selbst gezeichnet in seinen eigenen Schriften und Korrespondenzen. Hft 1—14. Mainz 1883—1894.

Falk F., Die Bibel am Ausgang des Mittelalters. Mainz 1905.

— Die Ehe am Ausgang des Mittelalters (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, Bd 6, Hft 4). Freiburg i. B. 1908.

Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, hg. von O. Clemen. Leipzig und New York 1907 ff.

Förstemann C. E., Neues Urkundenbuch zur Gesch. der evangelischen Kirchenreform. 1. (einziger) Bd. Hamburg 1842.

Harnack A., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Bd: Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas. II III. 4. neu durchgearbeitete und verbesserte Auflage. Tübingen 1910.

Hausrath A., Luthers Leben. 2 Bde. Berlin 1904. (2. Abdruck nur mit ergänztem Vorwort.)

Hergenröther, Kard. J., Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 4. Aufl. neu bearbeitet von J. P. Kirsch. 3. Bd. Freiburg i. B. 1909.

Historisches Jahrbuch, hg. von der Görres-Gesellschaft. Münster, später München, 1880 ff.

Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. München 1838 ff.

Hutteni Ulr. Opera 5 voll. Ed. E. Böcking. Lipsiae 1859—1862.

(Janssen-Pastor) Janssen J., Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, 17. und 18. Aufl. besorgt von L. v. Pastor. Bd 1 und 2 Freiburg i. B. 1897; Bd 3 1899 (s. Erläuterungen und Ergänzungen).

— An meine Kritiker. Nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes. Freiburg i. B. 1882.

— Ein zweites Wort an meine Kritiker. Nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes. Freiburg i. B. 1883.

Kahnis C. F. A., Die deutsche Reformation. 1. (einziger) Bd. Leipzig 1872.

Kalkoff P., Forschungen zu Luthers römischem Prozeß (Bibliothek des Kgl. Preuß. Histor. Instituts in Rom, Bd 2). Rom 1905.

Kirchenordnungen, Die evangelischen des 16. Jahrhunderts, hg. von E. Sehling. I. Die Ordnungen Luthers für die ernestinischen und albertinischen Gebiete. Leipzig 1902. II. Die vier geistlichen Gebiete usw., 1904. III. Die Mark Brandenburg usw., 1909.

Köhler W., Katholizismus und Reformation. Kritisches Referat über die wissenschaftlichen Leistungen der neueren katholischen Theologie auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte. Gießen 1905.

— Luther und die Kirchengeschichte. 1. Bd, 1. Abt. Erlangen 1900.

Köstlin J., Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung und in ihrem Zusammenhang dargestellt. 2. vollständig neu bearbeitete Auflage. 2 Bde. Stuttgart 1901.

(Köstlin-Kawerau) Köstlin J., Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. 5. neubearbeitete Auflage nach dem Tode des Verfassers fortgesetzt von G. Kawerau. 2 Bde. Berlin 1903.

Kolde Th. s. Analecta Lutherana.

— Die deutsche Augustinerkongregation und Johann v. Staupitz. Ein Beitrag zur Ordens- und Reformationsgeschichte nach meistens ungedruckten Quellen. Gotha 1879.

Kolde Th., Martin Luther. Eine Biographie. 2 Bde. Gotha 1884—1893.

Laemmer H., Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI illustrantia. Friburgi Brisgoviae 1861.

(Lauterbach, Tagebuch) Seidemann J. K., A. Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538. Die Hauptquelle der Tischreden Luthers. Hg. Dresden 1872.

Loesche G. s. Mathesius, Aufzeichnungen; Mathesius, Historien.

Löscher V. E., Vollständige Reformationsacta und Dokumenta. 3 Bde. Leipzig 1720—1729.

Loofs F., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4., völlig umgearbeitete Auflage. Halle a. d. S. 1906.

Luthardt C. E., Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen. 2., verbesserte Auflage. Leipzig 1875.

Luthers Schriften, 1. Gesamtausgaben von Werken s. Werke, Opera lat. var., Opera lat. exeg., Commentarius in Epist. ad Galatas, Römerbriefkommentar. 2. Korrespondenz s. Briefe, Briefwechsel, Briefwechsel hg. von Burkhardt, auch Analecta. 3. Tischreden s. Tischreden hg. von Aurifaber, T. hg. von Förstemann, ferner Werke, Erl. A. Bd 57—62, Werke, Hallesche A., Bd 22, Colloquia, Cordatus, Lauterbach, Mathesius' Aufzeichnungen, Mathesius' Tischreden, Schlaginhaufen. 4. Verschiedenes s. Analecta, Disputationen, Symbolische Bücher.

(Mathesius, Aufzeichnungen) Loesche G., Analecta Lutherana et Melanchthoniana, Tischreden Luthers und Aussprüche Melanchthons hauptsächlich nach den Aufzeichnungen des Johannes Mathesius, aus der Nürnberger Handschrift im Germanischen Museum mit Benützung von Seidemanns Vorarbeiten hg. und erläutert. Gotha 1892.

Mathesius J., Historien von des ehrwürdigen in Gott seligen thewren Manns Gottes Doctoris Martini Luther Anfang, Lehr, Leben und Sterben. Nürnberg 1566. Neue Ausg. von G. Loesche. Prag 1898 und 1906 (Bibliothek deutscher Schriftsteller aus Böhmen, Bd 9). Unsere Zitate sind nach der genannten ersten Nürnberger Ausgabe.

(Mathesius, Tischreden) Kroker E., Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung. Aus einer Handschrift der Leipziger Stadtbibliothek. Hg. Leipzig 1903.

Maurenbrecher W., Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformationszeit. Leipzig 1874.

— Geschichte der katholischen Reformation, 1. Bd. Nördlingen 1880.

Melanchthon s. Analecta von Loesche.

Melanchthon s. Vita Lutheri.

Melanchthonis opera omnia. Ed. Bretschneider. (Im Corpus Reformatorum voll. 1—28.) Halis Saxoniae 1834—1863.

Möhler J. A., Lehrbuch der Kirchengeschichte, hg. von Pius Gams. 3. Bd. Regensburg 1868.

— Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. 1. Aufl. Regensburg 1832. 10. Auflage mit Ergänzungen von J. M. Raich. Mainz 1889.

Möller W., Lehrbuch der Kirchengeschichte. 3. Bd: Reformation und Gegenreformation, bearbeitet von G. Kawerau. 3. überarbeitete und vermehrte Auflage. Tübingen 1907.

Müller K., Luther und Karlstadt. Stücke aus ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht. Tübingen 1909.

— Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther. Tübingen 1910.

Münzer Th., Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, hg. von Enders (Neudrucke deutscher Literaturwerke, Nr 118). Halle 1893.

Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts. Halle 1876 ff.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, 1. Abt. 1533—1559, hg. durch das Kgl. Preuß. Institut in Rom und die Kgl. Preuß. Archivverwaltung, 5. und 6. Bd: Nuntiaturen Morones und Poggios. Legationen Farneses und Cervinis 1539—1540, bearb. von L. Cardauns. — Gesandtschaft Campeggios. Nuntiaturen Morones und Poggios 1540—1541, bearb. von L. Cardauns. Berlin 1909.

(Opp. lat. exeg.) M. Lutheri Exegetica opera latina. Cur. C. Elsperger. 28 voll. Erlangae 1829 sqq. — Getrennt hiervon erschien: D. M. Lutheri Commentarius in Epistolam ad Galatas, ed. I. A. Irmischer. 3 voll. Erlangae 1843 sq.

(Opp. lat. var.) M. Lutheri Opera latina varii argumenti ad reformationis historiam imprimis pertinentia cur. H. Schmidt. Voll. 1—7. Francofurti 1865 sqq. (Gehört zur Erlanger Ausgabe der Werke Luthers.)

Oergel G., Vom jungen Luther. Beiträge zur Lutherforschung. Erfurt 1899.

Pastor L. v., Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstlichen Geheimarchivs und vieler anderer Archive bearbeitet. Bd 1—3 in 3. u. 4., vielfach umgearbeiteter und verbesserter Auflage. Freiburg i. B. 1901 1904 1899; Bd 4 erste Hälfte 1906, zweite Hälfte 1907; Bd 5 1909.

Paulsen F., Geschichte des gelehrten Unterrichtes auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht. Leipzig 1885, 2. Aufl., 2 Bde, 1896—1897.

Paulus N., Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther 1518—1563 (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, Bd 4, Hft 1 und 2). Freiburg i. B. 1903.

— Hexenwahn und Hexenprozeß vornehmlich im 16. Jahrhundert. Freiburg i. B. 1910.

— Luther und die Gewissensfreiheit (Glaube und Wissen, Hft 4). München 1905.

— Luthers Lebensende. Eine kritische Untersuchung (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, Bd 1, Hft 1). Freiburg i. B. 1898.

— Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland (Straßburger theologische Studien, Bd 3, Hft 1). Freiburg i. B. 1898.

— Johann Tetzel der Ablaßprediger. Mainz 1899.

— Bartholomäus Arnoldi von Usingen (Straßburger theologische Studien, Bd 1, Hft 3). Freiburg i. B. 1893.

Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte in Verbindung mit ihrem historischen Institut zu Rom, hg. von der Görres-Gesellschaft. Paderborn 1892 ff.

— — — aus den italienischen Archiven und Bibliotheken, hg. vom Kgl. Preuß. Historischen Institut in Rom. Rom 1897 ff.

Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus zum Gebrauch in akademischen Übungen in Verbindung mit andern Fachgenossen hg. von J. Kunze und C. Stange. Leipzig 1904 ff.

(Oldecop) Joh. Oldecops Chronik, hg. von K. Euling (Bibl. des literarischen Vereins von Stuttgart, Bd 190). Tübingen 1891.

(Ratzeberger) Ratzeberger M., Handschriftliche Geschichte über Luther und seine Zeit, hg. von Ch. G. Neudecker. Jena 1850.

Raynaldi Annales ecclesiastici. Accedunt notae chronologicae etc. auctore J. D. Mansi. Tom. 12—14. Lucae 1755.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, hg. von J. Greving. Münster i. W. 1906 ff.

Reichstagsakten, Deutsche, Jüngere Reihe. 2. Bd: Deutsche Reichstagsakten unter Karl V., bearbeitet von Adolf Wrede. Auf Veranlassung S. M. des Königs von Bayern herausgegeben durch die historische Kommission bei der Kgl. Akademie der Wissenschaften. Gotha 1896.

Riffel K., Christliche Kirchengeschichte der neuesten Zeit, von dem Anfange der großen Glaubens- und Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts. 3 Bde (Bd 1 in 2. Aufl.). Mainz 1842—1846.

Ritschl A., Rechtfertigung und Versöhnung. 3 Bde. 2. Aufl. Bonn 1882—1883.

— O., Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd 1. Leipzig 1908.

(Römerbriefkommentar) Ficker J., Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. 1. Teil Glossen, 2. Teil Scholien (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, hg. von J. Ficker, Bd 1). Leipzig 1908.

(Römerscholien) s. Römerbriefkommentar.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Tübingen und Leipzig 1896 ff.

Scheel O., Luthers Stellung zur Heiligen Schrift (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie, Nr 29). Tübingen 1902.

(Schlaginhaufen, Aufzeichnungen) Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532 nach den Aufzeichnungen von Johann Schlaginhaufen aus einer Münchener Handschrift herausgegeben von W. Preger. Leipzig 1888.

Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Halle 1883 ff.

Seckendorf V. L. a., Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo sive de reformatione religionis ductu D. Martini Lutheri . . recepta et stabilita. Lipsiae 1694.

Spahn M., Johann Cochläus. Ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung. Berlin 1898.

Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft und in Verbindung mit der Redaktion des Historischen Jahrbuches hg. von H. Grauert. Freiburg i. B. 1900 ff.

Studien und Kritiken, Theologische. Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie. Hamburg, später Gotha, 1835 ff.

(Symbolische Bücher) Müller H. T., Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche deutsch und lateinisch. Mit einer neuen historischen Einleitung von Th. Kolde. 10. Aufl., Gütersloh 1907.

Tischreden oder Colloquia M. Luthers, hg. von Aurifaber. 2 Bde. Eisleben 1564—1565.

(Tischreden hg. von Förstemann) Förstemann K. E., Dr Martin Luthers Tischreden oder Colloquia. Nach Aurifabers erster Ausgabe mit sorgfältiger Vergleichung sowohl der Stangwaldschen als der Selneccerschen Redaktion hg. und erläutert. 4 Bde (4. Bd hg. unter Mitwirkung von H. E. Bindseil). Leipzig 1844—1848.

Ulenberg C., Historia de vita . . Lutheri, Melanchthonis, Matth. Flacii Illyrici, G. Maioris et Andr. Osiandri. 2 voll. Coloniae 1622.

(Vita Lutheri) Melanchthonis Philippi Vita Lutheri, in Vitae quatuor reformatorum, Berolini 1841. Auch in Corp. Ref. 6, p. 155 sqq und früher als Vorrede zum 2. Bde der Wittenberger lateinischen Lutherausgabe.

Walther W., Für Luther, Wider Rom. Handbuch der Apologetik Luthers und der Reformation den römischen Anklagen gegenüber. Halle a. S. 1906.

Weiß A. M., O. P., Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende. Denifles Untersuchungen kritisch nachgeprüft. Mainz 1906; 2. Aufl. 1906.

— Luther und Luthertum 2, s. Denifle.

(Werke, Erl. A.) M. Luthers sämtliche Werke. 67 Bde. Hg. von J. G. Plochmann und J. A. Irmischer. Erlangen 1826—1868. Bde 1—20 und 24—26 in 2. Aufl. hg. von L. Enders. Frankfurt a. M. 1862 ff. — Zur Erl. A. gehören auch die lateinischen Opp. lat. exeg., der Commentar. in Epist. ad Galat., die Opp. lat. var. und der Briefwechsel hg. von Enders (s. diese vier Titel oben).

(— Weim. A.) Dr Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 ff. Unter der Leitung von J. Knaake, G. Kawerau, P. Pietsch, N. Müller, K. Drescher und W. Walther. Bisher (Januar 1911) erschienen Bd 1—9; 10, 1, 1; 10, 2; 10, 3; 11—16; 17, 1; 18—20; 23—29; 30, 2; 30, 3; 32; 33; 34, 1; 34, 2; 36; 37. Deutsche Bibel (1522—1541) 2 Bde mit „Vorstücken".

— Altenburger A. 1661—1664. 10 Bde (deutsch); Wiederabdruck Leipzig 1729—1740. 22 Bde.

— Eislebener A. (Supplement zur Wittenberger und Jenaer A.) von J. Aurifaber. 2 Bde. 1564—1565.

— Hallesche A. von J. G. Walch. 24 Bde. 1740—1753 (deutsch). Neue Ausgabe im Auftrage des Ministeriums der deutschen evangelisch-lutherischen Synode von Missouri, Ohio und andern Staaten, St Louis, Mo. Zwickau, Schriftenverein, 22 Bde. 1880—1904. 23. (Registerband) 1910.

(Werke) Jenaer A. 8 Bde der deutschen und 4 Bde der lateinischen Schriften, 1555—1558; auch spätere Auflagen.
— Wittenberger A. 12 Bde der deutschen (1539—1559) und 7 Bde der lateinischen Schriften (1545—1558).
— Auswahl hg. von Buchwald, Kawerau, Köstlin usw. 8 Bde. 3. Aufl. Braunschweig und Berlin 1905 ff. Dazu 2 Ergänzungsbände.
Wiedemann Th., Johann Eck, Professor der Theologie an der Universität Ingolstadt. Regensburg 1865.
Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck 1877 ff.
— für Kirchengeschichte, hg. von Th. Brieger. Gotha 1877 ff.
— für Theologie und Kirche. Tübingen 1890 ff.
Zwinglii H. Opera. Completa editio prima cur. M. Schulero et H. Schulthessio, 8 voll. (voll. 7 et 8 epistolae). Turici 1828—1842. Im Corpus Reformatorum (2 Bde) voll. 88—89. Berlin und Leipzig 1905—1908.

I.

Studiengang und erste Klosterzeit.

1. Klostereintritt und Vorleben.

Am 16. Juli 1505 lud Martin Luther, damals Student an der Erfurter Universität, seine Freunde und Bekannten zu einer Abschiedsfeier für den Abend ein. Er wollte sie vor seinem bevorstehenden Eintritt ins Kloster zum letztenmal um sich sehen. Der „hurtige, fröhliche junge Geselle", wie ihn sein späterer Schüler Mathesius nennt[1], war in seinen Kreisen gern gelitten. Die zum Lebewohl Versammelten, unter ihnen auch „züchtige, tugendsame Jungfrauen und Frauen"[2], mochten über den plötzlichen Entschluß des Freundes, die Welt zu verlassen, betroffen sein; aber Luther war äußerlich „über die Maßen fröhlich" und zeigte sich so wohlgemut, daß er unter dem Becherkreisen die Laute spielte.[3]

Am folgenden Morgen, es war der Tag des hl. Alexius, wie sich Luther noch im Alter erinnerte[4], gaben ihm einige Studiengenossen das Geleite bis zur Pforte des Augustinerkonventes, und dann sahen sie mit Tränen in den Augen den Riegel hinter ihm schließen. Der Prior des Klosters, schon von allem unterrichtet, begrüßte den zagenden Neuling, indem er ihn in seine Arme schloß, und überließ ihn dann der Regel gemäß dem Novizenmeister zur ersten Einführung in die Sitten der Hausgemeinde.

In der stillen Klosterzelle und dem ungewohnten neuen Heim konnte der Student wohl nur allmählich der Aufregung Herr werden, die, wenn auch vor andern verborgen, damals sein Inneres durchtobte. Denn unter seltsamen, seine Seele tief aufregenden Umständen war er zu dem Entschlusse, Mönch zu werden, gekommen. Er befand sich nach einem Besuche des Elternhauses auf der Rückkehr nach Erfurt, als er bei Stotternheim durch ein Gewitter überfallen wurde und, von einem Blitzschlag in seiner Nähe wie von „einer himmlischen Erscheinung" bedroht, das plötzliche Gelübde machte: „Hilft die liebe Sankt Anna, so will ich ein Mönch werden."[5] Er scheint überdies gerade damals durch den jähen Tod eines lieben Studienkameraden, der im Streite oder Duell erstochen worden, in Trauer und Angst versetzt gewesen zu sein. So kamen mit betäubender Schnelligkeit die Gedanken damals zur Reife, die vielleicht sein ernst gestimmtes

---

[1] Historien Bl. 3'.

[2] Bericht aus dem Munde von Luthers Freund Justus Jonas vom Jahre 1538, veröffentlicht von P. Tschackert in den Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1897, S. 578.

[3] Ebd. [4] Colloquia ed. Bindseil 3, p. 187. [5] Ebd.

Inneres schon längst zum Kloster gezogen hatten. Wenn wir eine viel spätere Äußerung von ihm als Wahrheit nehmen dürfen, so hätte den ursprünglichen Anlaß zu dem Vorsatze sogar eine Art Überdruß an sich selbst gebildet; weil er an sich selbst „verzweifelte", sagt er einmal, sei er ins Kloster gegangen[1].

In der frommen Genossenschaft war es ihm ernst mit dem Vorsatze, nach dem Verzicht auf die Freiheit der akademischen Jahre jetzt den Frieden seiner Seele und wahre Versöhnung mit Gott zu suchen. Er beharrte auf der Ausführung des in Furcht und Eile gemachten Gelübdes, obgleich sowohl in ihm selbst als in seiner Umgebung abmahnende Stimmen laut wurden und namentlich sein Vater sich dem Klostereintritte durchaus widersetzte. Manche bewunderten die energische Umwandlung des neuen Kandidaten. So verglich der angesehene Augustiner von Erfurt Johannes Nathin die Plötzlichkeit und Entschiedenheit seines Schrittes mit der Bekehrung des einstmaligen Saulus in den Apostel Paulus[2]. Ähnlich stark äußerte sich der damals zu Erfurt weilende Humanist Crotus Rubianus über den himmlischen Blitz, der ihn zum Mönch gemacht, in einem späteren Briefe an Luther[3]. Die Brüder des „Eremitenordens des hl. Augustin von der deutschen Kongregation" — das war die volle Bezeichnung der Ordensgemeinschaft — aber waren glücklich über den Gewinn eines hochbegabten und vielversprechenden Jünglings, der an der Universität von Erfurt bereits den Grad eines Magisters der Philosophie erlangt hatte.

Ließ der Novize, nachdem in den schweigsamen Mauern sein Inneres allmählich zur Ruhe gekommen, die Gedanken auf seinen *früheren Lebenspfad* zurückgehen, so stellte sich dieser ihm in einer Gestalt dar, die von Last und Beschwerde voll, an häuslichen Freuden der Familie aber sehr arm war. Luthers Vorleben unterschied sich fast in nichts von dem Leben der ärmsten Studenten damaliger Zeit. Er war geboren am 10. November 1483 im sächsischen Eisleben, und seine Eltern waren der von einer Bauernfamilie abstammende Bergmann Hans Luther (Luder sich schreibend) und Margareta Luther. Eigentlich in der Stadt Mansfeld ansässig, waren sie von Möhra aus nach Eisleben übergesiedelt. Die Kindheit verlebte der begabte Sohn in Mansfeld und besuchte dort zuerst die Schule. Sein Vater war ein strenger und harter Mann. Auch die Mutter, so gut sie es mit ihm meinte, schlug ihn einmal wegen einer Nuß bis aufs Blut[4]. Der Knabe wurde zugleich durch die unvernünftig rauhen Lehrer verschüchtert, und

---

[1] Bei K. Jürgens, Luther von seiner Geburt bis zum Ablaßstreite, 1. Bd, Leipzig 1846, S. 522, aus dem ungedruckten Cod. chart. bibl. duc. Goth. 168, p. 26. Nach Loesche, Analecta Lutherana p. 24, n. 8 ist diese Handschrift B 168 vom Jahre 1553 und genauer zu bezeichnen als eine Sammlung von Urteilen Luthers über verschiedene Gegenstände und Personen. Sie enthält p. 26 Notizen, betitelt Studia Lutheri. — Auf die Umstände des Klostereintrittes ist unten Bd 3, Kap. XXXVII, 2 zurückzukommen.

[2] Hier. Dungersheim von Ochsenfurt, Professor der Theologie in Leipzig, in seiner 1531 in Aliqua opuscula magistri Hieronymi Dungersheym . . contra M. Lutherum edita erschienenen Schrift des Jahres 1530 „Dadelung des . . Bekentnus oder untuchtigen Lutherischen Testaments", Bl. 14 a (Münchener Universitätsbibliothek Theol. 3099, n. 552).

[3] Hutteni Opp. ed. Böcking 1, p. 309.

[4] Tischreden, hg. von Förstemann 4, S. 129. Mathesius, Aufzeichnungen S. 235.

man sieht nicht, daß die religiöse Erziehung, die ihm doch nach der Sitte zu teil wurde, seine Seele gehoben und daß sie zu freier, hoffnungsvoller Entfaltung seines Geisteslebens beigetragen hätte. Er wurde einmal in der Schule, wie er später gelegentlich erzählt, „an einem Vormittage fünfzehnmal nacheinander gestäupt", ohne alle Schuld, wie er damals glaubte, aber doch wohl nicht ohne durch Widersetzlichkeit und Eigensinn die Strafe herausgefordert zu haben. Er hatte dann seit dem 14. Lebensjahre in Magdeburg bei den frommen Brüdern vom gemeinsamen Leben den Unterricht genossen und sich dabei sein Brot durch Singen vor den Türen erbettelt. Darauf war er schon nach einem Jahre zu den weiteren lateinischen Studien nach Eisenach, wo die Mutter arme Verwandte hatte, gekommen. In dieser Stadt dauerte sein saurer Lebenserwerb fort, bis er durch eine wohltätige Frau, Ursula, Gemahlin des Kunz (Konrad) Cotta, Herberge und Unterhalt in ihrem begüterten und angesehenen Hause erhielt. Luther erinnerte sich im Alter der edeln Wohltäterin mit großer Dankbarkeit[1].

Nachdem er als Knabe wenig von des Lebens Freude und der Liebe der Menschen genossen, erheiterte sich jetzt einigermaßen für den heranwachsenden Jüngling der Horizont des Lebens.

Voll Eifer für die vom Vater für ihn in Aussicht genommene Laufbahn der Jurisprudenz bezog er im Sommerhalbjahr 1501 die Universität Erfurt. Damals waren auch schon die Vermögensverhältnisse der Eltern durch den Gewinn des Vaters aus seiner Tätigkeit bei den Bergwerken zu Mansfeld einigermaßen gebessert. Auf fremde Hilfe war der strebsame Student nicht mehr angewiesen. Seine Wohnung nahm er nach einigen in der Burse vom hl. Georg[2]. Er wurde in das Matrikelbuch der Erfurter Hochschule eingeschrieben als Martinus Ludher ex Mansfelt, wie er denn den Familiennamen in der überlieferten und auch bei andern bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts nachweisbaren Form von Luder (= Lüder, Luider, Leuder) noch längere Zeit beibehielt. Seit 1512 begann er sich Lutherus oder Luther in seinen Unterschriften zu nennen[3]. Die Vorlesungen aus der Philosophie im damaligen allgemeinen Sinne, die er zuerst zu besuchen hatte, wurden an der Erfurter Universität von verhältnismäßig tüchtigen Lehrern, die zum Teil dem Augustinerorden angehörten, gehalten. Der katholische Geist des Mittelalters durchdrang noch den Unterricht und den ganzen öffentlichen Charakter der kleinen Studienrepublik. In der Wissenschaft hielt man sich im wesentlichen an die überlieferte scholastische Methode, und die kirchlich gesinnten und berufseifrigen Männer, die Luther zu Hauptlehrern hatte, Jodok Trutfetter von Eisenach und Bartholomäus Arnoldi von Usingen[4], der spätere Augustiner, waren in der scholastischen Richtung jener Zeit gut gebildet.

Neben der hergebrachten Manier der Studien strebte aber schon zu Erfurt und in dessen Nachbarschaft eine andere, zum Teil entgegengesetzte Schule empor,

---

[1] Mathesius, Historien Bl. 3.

[2] Köstlin-Kawerau 1, S. 744, A. 1 zu S. 31. [3] Ebd. 1, S. 754, A. 2 zu S. 166.

[4] N. Paulus, Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Freiburg i. B. 1893.

die der Humanisten oder der damals sog. Poeten, durch fruchtbare Geister gepflegt. Ihnen blieb Luther mit seinem lebhaften Denken und Fühlen nicht ganz fremd. Sie bildeten um ihr geistiges Haupt Mutianus im nahen Gotha eine der bedeutenderen Humanistengruppen in Deutschland, wenngleich die Leistungen der Mehrzahl noch ziemlich anspruchslos waren. Der später im Humanismus so scharf hervorgetretene Kontrast zur kirchlichen Wissenschaft der Vorzeit machte sich in diesen Erfurter Kreisen noch kaum bemerkbar. Aber ein damaliger Universitätsfreund Luthers, Crotus Rubeanus, wurde im Verfolge der Hauptverfasser der 1515 erschienenen „Briefe unberühmter Männer" (Epistolae obscurorum virorum), jener geistreichen und gehässigen Schmähschrift des Junghumanismus gegen Mönche und Scholastiker; Crotus rühmte sich später des innigen Verkehrs, der ihn mit Luther verbunden habe (summa familiaritas)[1]. Als anderer humanistischer Freund trat seit jenen Jahren in Geistesgemeinschaft mit ihm der nachmalige Augustiner Johannes Lang, mit dem Luther, wie die unten anzuführenden Briefe zeigen werden, in der kritischsten Zeit seines Werdeganges in lebhaftem Gedankenaustausche stand, und der dann, von der lutherischen Bewegung ergriffen, den Orden verließ[2], um der erste neugläubige Prediger in Erfurt zu werden. Ein dritter Name, den wir mit Luther in Verbindung finden, ist derjenige Kaspar Schalbes, eines Vetters oder Bruders der obengenannten Frau Ursula Cotta von Eisenach. Schalbe bewährte sich nicht besser als die eben Angeführten. Vor dem Kurfürsten von Sachsen in den folgenden Jahren wegen eines Vergehens gegen die Sittlichkeit verklagt, war er froh, Luthers Fürbitte bei dem Landesherrn erfahren zu können[3]. Wir wissen endlich auch von einem späteren Gönner und Beförderer Luthers, dem Humanisten Spalatin, daß er damals in Erfurt seiner Ausbildung oblag. Georg Burckhardt aus Spalt, daher Spalatinus genannt, studierte daselbst 1498 bis 1502 und dann wieder 1505 bis 1508, das zweite Mal als Präzeptor geistlichen Standes in der unmittelbaren Nähe dieser Stadt. Luther und Spalatin betrachteten sich später immer als Jugendfreunde, die durch ihr Geschick aufeinander angewiesen seien.

Während der Student Luther sich mit größtem Eifer den philosophischen Fächern widmete, las er zugleich, von dem Geiste der Humanisten angehaucht, aus Privatfleiß die lateinischen Klassiker, besonders Cicero, Virgil, Livius, Ovid, auch Terenz, Juvenal, Horaz und Plautus. Er wußte in späterer Zeit bei gegebener Gelegenheit Zitate aus denselben geschickt zu verwerten. Humanistische

---

[1] Hutteni Opp. ed. Böcking 1, p. 309. Vgl. 1, p. 307, ep. 1: Martino Luthero, amico suo antiquissimo.

[2] Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879, S. 380.

[3] Luther an Spalatin 3. Juli 1526, Briefwechsel 5, S. 366. An den Kurfürsten Johann von Sachsen 15. November 1526: Luthers Werke, Erl. A. 54, S. 50 (Briefwechsel 5, S. 403). Kurfürst Johann von Sachsen an Luther 26. November 1526, Briefwechsel 5, S. 409. Luther an denselben 1. März 1527: Werke, Erl. A. 53, S. 398 (Briefwechsel 6, S. 27). — Für die drei genannten Freunde vgl. A. Hausrath, Luthers Bekehrung (Neue Heidelberger Jahrbücher 6, 1896, S. 163—186) S. 166 ff, und Derf., Luthers Leben 1, 1904, S. 14 ff.

Vorlesungen hörte er unter anderem bei Hieronymus Emser, seinem nachmaligen scharfgerüsteten Gegner. Von seinem Lebenswandel in jenen Jahren, die wegen der Ausgelassenheit der Sitten in der Stadt für ihn gefährlich genug waren, erfahren wir bei der Kargheit der Quellen wenig Bestimmtes. Luther selbst benannte in reiferer Lebenszeit die Universitätsstadt mit den groben Ausdrücken „Bierhaus" und „Herberge der Unzucht".

Im Gegensatz zu andern leichtlebigen Genossen beschäftigten ihn oft schwere Gedanken, wobei die verdüsterte Stimmung aus seiner Jugend nachgewirkt haben mag. Er wurde von den Gefährten nicht bloß der Musikus genannt, weil er die Laute spielen lernte, sondern auch Philosophus wegen seines Grübelns und seiner häufigen trübernsten Tage.

Im Kloster, wo der Leser ihn oben verlassen hat, haben ihn solche Tage ohne Zweifel ebenfalls, namentlich zu Anfang bei dem Blicke auf die Lebensänderung, heimgesucht. Inwiefern die von ihm erwähnte Stimmung der Verzweiflung an sich selbst vor dem Klostereintritte in seiner Seele Herr geworden, ist aus dem Grunde schwer zu sagen, weil er, von dem Gelübde und dem geheimnisvollen „Schrecken vom Himmel" abgesehen, in älteren Jahren auch die Strenge seiner Eltern, der er habe entgehen wollen, als Ursache seiner Flucht aus der Welt nennt. Er bleibt sich in seinen Angaben nicht gleich. Was aber das voreilige Gelübde des Eintrittes betrifft, so mußte er jedenfalls wissen, daß es, wenn es etwa auch gültig gewesen wäre, doch für ihn von dem Tage an nicht mehr als verpflichtend gelten konnte, wo sich nach gewissenhafter Selbstprüfung im Kloster herausstellte, daß er wegen seiner natürlichen Eigenschaften zu der Höhe des Ordenslebens keinen Beruf habe. Nicht eines jeden Charakter ist der Befolgung der evangelischen Ratschläge Christi gewachsen, und sich eindrängen in eine subjektiv unangemessene, wenn auch fromme und strenge Lebensbahn, ist sicher nicht nach dem Willen der weisen und milden Vorsehung.

Ehe die Stunde der Ordensprofeß kam, konnte denn auch Luther in der ganzen Zeit des Noviziates nach den Statuten des Ordens vollkommen frei zu seinen Studiengenossen zurückkehren, da das religiöse Band ihm nicht statt des inneren Glückes, das es verspricht, Unglück bereiten sollte. Auch schon gleich nach seinem Erscheinen im Kloster, d. h. vor der Einkleidung, erhielt er nach den Vorschriften eine längere Frist, um unter Anleitung eines erfahrenen, ihm zugewiesenen Ordensbruders mit Ernst zu erwägen, ob, wie es in den Statuten der Augustiner hieß, „der Geist, der ihn leite, von Gott sei". Dann erst bekam er die Klostergewandung; es war, wie es scheint, noch im Jahre 1505. Die Kleidung war das weiße, wollene Unterkleid, das weiße Skapulier, d. h. der breite Streifen, der über die Brust und den Rücken niederfiel, und der schwarze Oberhabit mit den weiten Ärmeln und der Kapuze.

Nach der Einkleidung begann die Prüfungszeit des Noviziates, das ein ganzes Jahr dauerte. In ihm mußte der Ordenskandidat sich nicht bloß täglich Gebetsübungen, Arbeiten und Bußwerken unterziehen, sondern auch erniedrigenden Dienstleistungen, die in die Demut des Ordensstandes ein-

führen sollten. Von einem Teile der letzteren wurde jedoch Luther mit Rücksicht auf die Universität und seine akademische Würde bald freigesprochen. Er beobachtete, wie es scheint, im Noviziat die klösterlichen Sitten mit Eifer, und die Oberen kamen ihm mit väterlicher Liebe entgegen. Mochten auch in der Gemeinde von manchen die frommen Gepflogenheiten des Ordensstandes zu äußerlich aufgefaßt und mechanisch verrichtet werden, mochten wohl auch Mitbrüder, wie es in großen Gemeinschaften zu geschehen pflegt, sich durch liebloses Wesen Luther oder andern lästig machen (er erwähnt einiges davon in seinen Tischreden), so war doch im großen und ganzen der Klostergeist zu Erfurt wie in den andern Häusern der Kongregation im Grunde nicht tadelnswert. Der Neuling selbst, voll guten Willens, war mit dem Berufe nicht bloß zufrieden, sondern erachtete sogar den gewählten Stand für ein „göttliches Leben“[1].

Von der ersten Zeit an verfolgte ihn jedoch, wie er später klagt, eine „beständige Traurigkeit und Niedergeschlagenheit“[2], die sich an religiöse Vorstellungen anhing. Er wurde in eigentümlicher Weise durch die Furcht vor Gottes Gericht, durch trübe Gedanken an die Vorherbestimmung und durch die Erinnerung an eigene Sünden beängstigt. Obschon er eine Generalbeicht im Kloster ablegte, die er später erneuerte, konnte er sich doch damals bei seinen Beichten nicht immer genugtun, so daß ihm sein Seelenführer die Vorschrift gab, nicht zu den Dingen, die ihm geistlichen Kummer machten, zurückzukehren und sie wieder mit allen Einzelheiten vorzunehmen. „Du bist ein Tor“, sagte er ihm einmal, „Gott zürnt nicht mit dir, sondern du zürnst mit ihm.“

Wer die Wege des geistlichen Lebens kennt, der ist damit vertraut, daß mancher Tugendbeflissene dem läuternden Feuer ähnlicher Prüfungen ausgesetzt ist. In der überlieferten katholischen Lehre und in der Erfahrung der klösterlichen Seelenleitung waren die wirksamsten Heilmittel für solche Zustände niedergelegt. Was Luther selbst nachmals über die Zusprüche der mit ihm verkehrenden Oberen und Brüder mitteilt, läßt deutlich erkennen, daß es ihm weder in jener Zeit noch in den folgenden Jahren an der rechten Anleitung, Aufklärung und Ermunterung fehlte. Er selbst rühmt seinen „Präceptor“ und „monastischen Pädagogen“, d. h. den Novizenmeister, als einen „feinen alten Mann“[3], der „unter der verdammten Kutte ohne Zweifel ein echter Christ gewesen“[4]. Wahrscheinlich war es dieser, der ihm in einer Stunde der Anfechtung sagte, er solle sich doch immer den Artikel des Glaubensbekenntnisses

---

[1] Vgl. unten S. 10 f. Köstlin-Kawerau 1, S. 73.

[2] An Hier. Weller (Juli?) 1530, Briefwechsel 8, S. 159.

[3] Brief an den Kurfürsten vom April oder Juni (?) 1540, hg. von Seidemann, Lauterbachs Tagebuch S. 197.

[4] In der Vorrede zu Bugenhagens (Pomeranus') Ausgabe von Athanasius contra idolatriam etc., Wittenbergae 1532. Er erinnert sich da, den Dialog zwischen Athanasius und Arius „mit Eifer und Glut des Glaubens“ gelesen zu haben primo anno monachatus mei, cum Erfordiae paedagogus meus monasticus, vir sane optimus et absque dubio sub damnato cucullo verus christianus mihi cum sua manu descriptum dedisset legendum. Vgl. Opp. lat. exeg. 19, p. 100.

„Ich glaube an die Nachlassung der Sünden" gegenwärtig halten[1]. „Was machst du, mein Sohn", redete er ihm ein andermal freundlich zu, „weißt du nicht, daß der Herr selbst uns geboten hat, zu hoffen?"[2] Worte, die großen, unvergeßlichen Eindruck auf ihn machten. Später, im Jahre 1516, bezeichnete er aus Erfahrung einen andern Mitbruder, den Magister Bartholomäus (Usingen), als den „besten Parakleten und Tröster" im Erfurter Konvente[3]. Man wußte recht wohl und schärfte es dem Geängstigten ein, daß uns durch die Verdienste des Erlösers bei ernster Vorbereitung der Seele wahre Verzeihung verliehen wird, und daß wir durch Christi Gnade, und nur durch sie, alles, auch in der bittersten Anfechtung, vermögen.

Luther stützte sich indes gegenüber solchen Belehrungen allzuoft auf den eigenen Sinn. Er verharrte in krankhafter Weise bei Selbstquälereien, die in seiner ersten eifrigen Klosterzeit allerdings die Gestalt von frommen Skrupeln gehabt haben mögen, die aber nachher mehr und mehr unter dem Einfluß körperlicher Affektionen einen andern Charakter annahmen. Er kam nicht zum Frieden wie andere Skrupulanten, weil er, verführt von seinem verstörten und aufgeregten Naturell, gerne, wie er gesteht, den Zweifeln nachhing, ob denn wohl auch die Anempfehlungen, die er hörte, nicht Trug und Schein seien. Durch traurige Erfahrungen wurde er inne, in welche Irrwege und „in wie große innere Unruhe der Eigendünkel und der Eigenwille den Menschen führen könne"[4].

Oberer oder Generalvikar der sächsischen oder deutschen Augustinerkongregation, zu der Luther gehörte, war damals der in der gelehrten und gebildeten Welt sehr geschätzte Johannes Staupitz.

Dieser kam öfter nach Erfurt und hatte bei dieser Gelegenheit Unterredungen mit dem neuen von der Universität ihm geschenkten Bruder, der seine Aufmerksamkeit vielleicht schon durch seine abgehärmte Erscheinung, sein unruhiges Wesen und sein eigentümliches tiefes und lebhaftes Auge erweckte. Staupitz begann bald ihn sehr zu schätzen. Er wurde für Luther von großem Einfluß, wenngleich er ihn von seinem eigentümlichen Geiste nicht zu befreien vermochte, der zu tief seinem Temperamente anhaftete. Den trüben Zweifeln an der eigenen Auserwählung, die Bruder Martin ihm eröffnete, hielt Staupitz im Sinne der katholischen Kirche die wörtliche und zutreffende Mahnung entgegen: „Was marterst du dich mit solchen Gedanken und Grübeleien? Blicke auf die Wunden Christi und sein für dich vergossenes Blut! Daraus leuchtet dir deine Vorherbestimmung für den Himmel tröstlich entgegen."[5] Er schärfte ihm hinsichtlich der Beicht und der Buße ganz richtig ein, das Wesentliche an der Buße sei der Wille, Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott in sich zu erwecken; aber bei ungesunder Einbildung von Sünden, bei „Humpelwerk und Puppensünden" solle er nicht stehen bleiben. Die Gedankengänge indessen, die ihm der phantasie- und

[1] Ph. Melanchthonis Vita Lutheri (Vitae quattuor reformatorum, Berolini 1841) p. 5.
[2] Opp. lat. exeg. 19, p. 100.
[3] An Georg Leiffer 15. April 1516, Briefwechsel 1, S. 31. Opp. lat. exeg. a. a. O.
[4] An Leiffer a. a. O.
[5] Lutheri Opp. lat. exeg. 6, p. 296.

gemütvolle junge Mann darlegte, mögen bisweilen seltsam genug gewesen sein, wenn Staupitz ihm, wie Luther berichtet, erwiderte: „Magister Martine, ich verstehe das nicht."

Trotz der inneren Ängste harrte Luther aus, und das gibt wenigstens von seiner Willenskraft, die ihm immer eigen blieb, Zeugnis. Da auch der Orden mit ihm zufrieden war, wurde er am Ende des Noviziatsjahres zur Profeß durch Ablegung der drei Ordensgelübde zugelassen. Er erhielt bei dieser Gelegenheit den Klosternamen Augustin, dem er jedoch immer seinen Taufnamen Martin vorzog. Die Formel der Gelübde, die er dem Gebrauche gemäß feierlich vor dem Altare in Gegenwart des Priors Winand von Diedenhofen und aller Brüder vorlas, lautete folgendermaßen: „Ich Bruder Augustin Luder tue Profession und gelobe Gott dem Allmächtigen, der heiligen Maria, allzeit Jungfrau, und dir Prior Pater Winand, im Namen und in Vertretung des allgemeinen Vorgesetzten der Eremitenbrüder vom heiligen Augustin und seiner Nachfolger, den Gehorsam, ebenso das Leben ohne Eigentum und in Keuschheit, nach der Regel des heiligen Vaters Augustin, bis in den Tod." So hatte also der junge Mönch freiwillig und überlegt das dreifache Joch Christi mit den drei Gelübden unter dem ernstesten und heiligsten Versprechen, das es auf Erden gibt, auf sich genommen. Er hatte sich in heiligem Schwure dem Herrn selbst verbunden, auf den Pfaden eines nach wahrer Vollkommenheit strebenden Lebens durch die Befolgung der evangelischen, vom Heilande verkündeten Ratschläge zum Himmel sich vorzubereiten und der Versuchung der Welt und des Irdischen die Waffen der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams durch alle Lebenstage entgegenzusetzen.

Das war das feierliche Gelübde, von dem er freilich später behauptete, es sei absolut nichts wert gewesen[1].

2. Berufstreue und Versuchungen.

Nach Ablegung der Ordensprofeß wurde der junge Religiose durch seine Oberen in Erfurt zu den theologischen Studien bestimmt, die ebenda im sog. Hausstudium durchgemacht wurden.

Es war keine glänzende Theologie, die ihm von den Lehrern des Ordens geboten wurde, vielmehr die nominalistische Wissenschaft aus der Zeit des Verfalles der Scholastik. Mit Ausnahme des Petrus Lombardus und seiner Sentenzen waren es nicht die großen theologischen Werke der Meister des 13. Jahrhunderts, welche die Studierenden des Erfurter Konventes zu beschäftigen pflegten; Thomas von Aquin, der Fürst der scholastischen Theologie und Philosophie, und seine wahren Geisteserben, selbst Ägidius Romanus, ihr Ordensangehöriger, wurden ihnen kaum bekannt. Man widmete vielmehr, wie auch anderswo, alle Zeit und Mühe den sog. Spätscholastikern, die den Zeitgenossen näher standen, die aber bei weitem nicht mehr die Sicherheit der Doktrin, die Frische und Fülle der früheren Lehrer besaßen. Sie verloren sich zuviel in unnützen

[1] Vgl. z. B. Opp. lat. var. 6, p. 239; Werke, Weim. A. 8, S. 564.

Spekulationen und begrifflichen Künsteleien. Das Verständnis der Alten war verdunkelt, und nominalistische Irrtümer, wie sie in der Schule Wilhelm Occams gepflegt wurden, beherrschten bereits das Feld. Einer der besseren Spätscholastiker war noch Gabriel Biel. Dessen immerhin schätzbaren Werke bildeten neben einzelnen Schriften der Kirchenväter das hauptsächliche Arsenal, woraus Luther sein theologisches Wissen schöpfte und an dem er sein Denken und seine Dialektik übte. Dazu kam dann noch das Studium theologischer Traktate von Johannes Gerson und dem Kardinal Petrus d'Ailly. Zu den theologischen Mängeln der Letztgenannten gehören nicht zum kleinsten Teil verschiedene Irrtümer hinsichtlich der Gewalt der Kirche und ihres Hauptes. Daß gerade diese Irrtümer jedoch auf Luthers Geistesrichtung tieferen Einfluß gehabt haben, ist nicht nachzuweisen. Eher tritt eine negative Einwirkung der einseitigen Schulrichtung mit ihrer grübelnden philosophischen Manier bei ihm hervor. Er fühlte sich sehr frühe von den scholastischen Spitzfindigkeiten, die man nach ihm alle Aristoteles verdankt, abgestoßen und wandte sich lieber dem Lesen und Studieren der Heiligen Schrift zu. Die damalige Schulmethode nahm er übrigens so sehr in sich auf, daß er sie öfter in wunderlicher Weise in seinen ältesten Predigten und Schriften zur Anwendung bringt.

Die größte Einwirkung auf das theologische Studium im Kloster lag in der Hand des gelehrten Augustiners Johannes Paltz, der zur Zeit des Klostereintrittes Luthers dort lehrte. Korrekte kirchliche Anschauung und genügende Gründlichkeit war diesem auch als Prediger sehr angesehenen Manne eigen. Neben ihm wirkte der schon genannte Johannes Nathin, gleichfalls ein geachteter Theologe des Ordens[1]. Die Lehrer Luthers, von Hochschätzung gegen die Heilige Schrift als das geoffenbarte Wort Gottes erfüllt, waren ganz einverstanden, daß der Schüler die Bibel häufig zur Hand nahm, um sich an der Quelle der göttlichen Aussprüche neben den Meistern der Nachscholastik und den alten Kirchenvätern zu belehren und zu erheben.

Die Bibel hatte übrigens der Student schon während seiner philosophischen Jahre an der Erfurter Universitätsbibliothek kennen gelernt. Zu einem zusammenhängenden biblischen Studium aber war es damals nicht gekommen, obgleich ihm die genannte Bibliothek mannigfache und damals vielgebrauchte Kommentare der Heiligen Schrift dargeboten haben würde. Im Kloster wurde ihm dann beim Anfange seiner theologischen Laufbahn ein Exemplar der Bibel überreicht. Es war, wie wir zufällig von ihm erfahren, eine in rotes Leder eingebundene lateinische Übersetzung, und sie blieb in seinen Händen, bis er Erfurt verließ. Die Ordensstatuten schrieben jedem Mitgliede der Gemeinschaft „begieriges Lesen, andächtiges Hören und eifriges Erlernen der Heiligen Schrift" vor.

Noch mehr versenkte sich der junge Mönch in das Studium seiner geliebten Bibel, als ihm der Vikar Staupitz riet, er solle sich dasselbe zum besondern

---

[1] Über Lehrer und Studien siehe Oertel, Vom jungen Luther S. 105 f; über Paltz N. Paulus in der Innsbrucker Zeitschrift f. kath. Theologie 23, 1899, S. 48.

Fache wählen, um sich zu einem tüchtigen „Localis und Textualis in der Heiligen Schrift" heranzubilden.

Der Obere faßte damals schon die Absicht, wie es scheint, die hervorragende Kraft Luthers später zum öffentlichen Unterrichte in den biblischen Wissenschaften zu verwenden. Sein Rat wurde von diesem so lebhaft befolgt, daß es zum Übermaße kam. In seiner Vorliebe für Lektüre der Bibel und Erforschung ihres Sinnes setzte Luther die übrige theologische Ausbildung hintenan. Sein Lehrer Usingen mußte sich gegen seine einseitige Beschäftigung mit dem heiligen Texte aussprechen. Luther war so voll dieser Studien über das heiligste der Bücher, daß er im Erfurter Kloster (so heißt es bei ihm wenigstens später) den staunenden Mitbrüdern von jedem Gegenstande, ja von jedem Spruche in der Heiligen Schrift sagen konnte, an welcher Stelle seines umfangreichen roten Bandes er zu finden sei. Deshalb bedauerte er beim Scheiden aus dieser Kommunität sehr, durch die Regel verhindert zu sein, das Exemplar mit sich zu nehmen. Später, als Gegner des Ordenslebens, versicherte er, kein anderer als er habe im Kloster zu Erfurt die Bibel gelesen, und auch vom ehemaligen Augustiner Karlstadt, seinem Feinde, behauptete er frank, derselbe habe, ehe er zum Doktor promoviert wurde, keine Bibel gesehen. Beides ist natürlich weit entfernt, wörtlich genommen werden zu dürfen.

Als der Tag seiner *ersten heiligen Messe*, die er als neugeweihter Priester feiern sollte, herannahte, lud er außer seinem Vater verschiedene Gäste zu der für ihn und die Freunde so bedeutungsvollen Feier ein. Er schrieb unter anderem an Johannes Braun, Vikarius in Eisenach, der ihm während seiner früheren Jahre in dieser Stadt Liebe und Unterstützung erwiesen, als er ihn zur Primiz einlud, „Gott habe ihn, den unwürdigen Sünder, zu der unaussprechlichen Würde seines Dienstes am Altare auserwählt"; der väterliche Freund möge kommen und durch sein Gebet ihm helfen, daß „sein Opfer angenehm werde vor den Augen Gottes"; er bezeugte ihm zugleich seine große Dankbarkeit gegen das Schalbesche Kollegium zu Eisenach, das er bei der Feier ebenfalls gerne vertreten gesehen hätte. Das ist der erste Brief, der von Luther erhalten blieb und mit dem die im Erscheinen begriffene kritische Ausgabe seines „Briefwechsels" beginnt[1]. Der Brief beweist, daß Luther im Kloster sich glücklich fühlte.

Die Primiz fand am 2. Mai, dem Sonntag Cantate, des Jahres 1507 statt. Luther berichtet später von seiner Gemütsverfassung bei der heiligen Handlung, er habe sich vor Aufregung und Angst kaum fassen können. Die Worte „Dich, o mildester Vater" am Anfang des Meßkanons und „Wir opfern Dir, dem lebendigen und wahren Gott" bei der Opferung hätten ihn bei der Vorstellung, der furchtbaren ewigen Majestät gegenüberzustehen, so erschreckt, daß er fast nicht hätte fortfahren können (totus stupebam et cohorrescebam); er sei bereit gewesen, vom Altare herab zu stürmen, wenn man ihn nicht festgehalten hätte; auch die Angst, gegen irgend eine Zeremonie zu verstoßen und

[1] Am 22. April 1507, Briefwechsel 1, S. 1.

so eine Todsünde zu begehen, hätte ihn ganz verwirrt[1]. Von den Zeremonien wußte er aber doch, wie alle, daß unfreiwillige Verletzungen derselben keine Sünden, am wenigsten Todsünden seien, wiewohl er die gegenteilige Meinung den „Papisten" nach seinem Abfalle zuschreibt.

Der Vater Hans nahm an der Feier teil. Sein Erscheinen in der Kirche und im Refektorium gab den ersten Beweis seiner Einwilligung zum Stande des Sohnes. Als der letztere aber beim Mahle den Ordensberuf und das Leben im Kloster als etwas Hohes und Glückliches rühmte, und als er des Gelübdes zur Zeit des Gewitters mit der Aussage, „Schrecken vom Himmel" (de coelo terrores) hätten ihn berufen, gedachte, da war es dem kühl denkenden Vater zuviel, und er fuhr zur Verwunderung der Gäste barsch drein: „O, daß es nicht etwa ein Blendwerk und ein Teufelsgespenst war!"[2] Er konnte seine Abneigung gegen den Entschluß des Sohnes nicht überwinden. „Ich sitze hier und esse und trinke", rief er, „und wäre viel lieber weit davon." Luther antwortete seinem Vater, er möge sich zufrieden geben, es sei ja doch „ein fein geruhsam und göttlich Wesen" im Mönchtum[3]. Die Mitteilung über den alten Luther stimmt mit dem Charakter des Mannes und mit der Härte, die er ehemals seinen Martin hatte fühlen lassen, überein.

Hier ist auch eine Angabe zu erwähnen, die ein unterrichteter Zeitgenosse, der, früher Lutheraner, 1533—1538 katholischer Pfarrer zu Eisleben war, Georg Wicel, zweimal bzw. dreimal im Drucke wiederholte: daß nämlich Hans Luther in seiner Heimat Möhra in plötzlicher Aufregung einen Totschlag begangen habe. Luther und seine Freunde haben dieser öffentlichen Behauptung niemals widersprochen. In neuerer Zeit hat man versucht, dieselbe durch lokale Überlieferungen aus Möhra zu stützen, und man hat im besondern auch die Übersiedlung des Vaters von Möhra nach Mansfeld damit erklärt[4]. Nach dem Lutherforscher Johann Karl Seidemann (1859) „dürfte der immer wieder aufgenommene Streit durch das Zeugnis Wicels seine Erledigung finden"[5].

An Zügen, die aus dieser oder der nächstfolgenden Zeit auf die inneren Zustände des jungen Mönches einiges Licht werfen, sind folgende überliefert.

Er mußte bei einer Prozession mit dem Allerheiligsten den Vikar Staupitz in den heiligen Gewändern begleiten. Dabei wurde er so von Angst durchschüttert, daß wenig an seiner Flucht von dessen Seite gefehlt hätte. Als er davon nachher bei diesem Oberen, seinem Gönner, sprach, bekam er von ihm die

---

[1] Opp. lat. exeg. 6, p. 158. Vgl. Colloq. ed. Bindseil 3, p. 169: ita horrui, ut fugissem de altari etc. Ebenso Mathesius, Tischreden S. 405.

[2] Lutheri Opp. lat. var. 6, p. 239; Werke, Weim. A. 8, S. 574.

[3] Aus der Tischredensammlung des Bavarus, der hier auf eine Predigt Luthers vom Jahre 1544 zurückgeht, bei Oertel, Vom jungen Luther S. 93.

[4] F. Falk, Alte Zeugnisse über Luthers Vater und die Möhraer, in den Histor.-polit. Blättern 120, 1897, S. 415—425.

[5] Lutherbriefe, Dresden 1859, S. 11 A.

belehrenden Worte zu hören: „Von Christus kommt diese Angst nicht; Christus erschreckt nicht, sondern tröstet.“[1]

Eines Tages, da Luther im Chore der Mönche dem feierlichen Meßopfer beiwohnte, bekam er während des Evangeliums, das vom Besessenen handelte, einen Anfall. Er stürzte zu Boden und gebärdete sich unter Krämpfen wie ein Tobsüchtiger. Dabei rief er nach der Aussage seiner Klosterbrüder aus: „Ich bin es nicht, ich nicht“, nämlich der Besessene[2]. An sich könnte es ein epileptischer Anfall scheinen, aber diese kommen bei Luther sonst nicht vor, nur andern Ohnmachtsfällen begegnet man in seiner Krankheitsgeschichte. Merkwürdigerweise hatten manche seiner Klostergenossen von ihm die Idee, er habe mit dem Teufel Verkehr, während andere, besonders wegen des angeführten Vorkommnisses, ihn tatsächlich für epileptisch erklärten. Wir wissen beides von seinem Zeitgenossen und Gegner Johannes Cochläus, der mit ehemaligen Mitbrüdern Luthers verkehrte. Dieser versichert, denselben sei überhaupt eine „gewisse Singularität“ seines Wesens sehr aufgefallen[3]. Sein Mitbruder Johannes Nathin ging später so weit, von Luther ausdrücklich zu behaupten, „er habe einen apostatischen Geist überkommen“, d. h. er sei unter dem Einfluß des Teufels gestanden[4].

Melanchthon kannte aus Luthers nachmaligen Mitteilungen etwas mehr von den dunkeln Schreckenszuständen, denen er schon seit seiner Jugend ausgesetzt war. Wo er davon spricht, am Anfange seines biographischen Nachrufes an den verstorbenen Freund[5], verbindet er die eigentümliche Aufregung Luthers in den Tagen vor seinem Klostereintritte mit einem späteren Begegnis des bereits im öffentlichen Kampfe stehenden Mannes und schreibt: „Wie er erzählte und viele wissen, erschütterten ihn oft, wenn er aufmerksam über den Zorn Gottes oder auffällige Strafbeispiele [seiner Gerechtigkeit] nachdachte, derartige Schreckenszustände (tanti terrores concutiebant), daß er beinahe den Geist aufgab.“ Er beschreibt ihn, wie er sich als Mann in solchen Ängsten auf dem Lager winden mußte. „Diese Schrecken (terrores) hat er, sei es zuerst, sei es im höchsten Grade, erlitten in jenem Jahre, als er [vor dem Ordenseintritte] den Freund in einem Unglücksfalle durch den Tod verloren hatte.“ „Nicht die Armut“, fährt dann Melanchthon fort, indem er Luther panegyrisch erhebt, „sondern die Liebe zur Frömmigkeit bestimmte ihn zur Wahl des Ordensstandes, und während er den theologischen und scholastischen Studien oblag, las er mit glühendem Eifer die Quellen göttlicher Lehre, nämlich die Schriften der Propheten und Apostel (d. h. des Alten und des Neuen Testamentes), um seinen Geist über den göttlichen Willen zu unterrichten und mit starken Zeugnissen die Furcht und den Glauben zu nähren. Gedrängt durch jene Schmerzen und

---

[1] Colloq. ed. Bindseil 2, p. 292. Tischreden hg. von Förstemann 2, S. 164.

[2] Dungersheim, Erzeigung der Falschheit des unchristlichen lutherischen Comments usw. (in den oben S. 2, A. 2 zitierten Aliqua opuscula) S. 15.

[3] Ioh. Cochlaeus, Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri, Mogunt. 1549, p. 1.

[4] Dungersheim a. a. O.

[5] Vita Lutheri p. 5 (s. oben S. 7, A. 1).

Ängstigungen (dolores et pavores), versenkte er sich um so eifriger in das Studium der Bibel."

Nach Melanchthons Erzählung hätte der nämliche alte Augustiner, der Luther bei seinem Zagen den Artikel der Sündenvergebung als Pflicht des Christen in Erinnerung brachte, ihn auch auf eine Stelle des hl. Bernhard aufmerksam gemacht, worin derselbe sagt: „Glaube nur, daß dir durch Christus deine Sünden verziehen werden. Das ist das Zeugnis, das der Heilige Geist in deinem Herzen ausspricht: ‚Deine Sünden sind dir vergeben'. So lehrt der Apostel, daß der Mensch umsonst gerechtfertigt werde durch den Glauben."[1]

Solche Worte katholischen Bekenntnisses und freudigen Vertrauens auf Gott wären doch wohl im stande gewesen, einem folgsamen und demütigen Geiste Beruhigung zu verschaffen. Luther begann, sich mehr und mehr mit den innigen Schriften des gottvereinten Heiligen von Clairvaux bekannt zu machen. Wie er sie damals für seine Beruhigung verwendet habe, wer vermöchte es zu sagen? Sicher ist, daß er später sowohl dem eben angeführten als manchen ähnlichen Aussprüchen Bernhards, die ihn im Sinne der katholischen Lehre hätten trösten können, eine ihnen fremde Erklärung unterlegte, damit sie vielmehr der Art, wie seine neue Lehre zu trösten hätte, günstig wären. Er lebte sich mehr und mehr in einen „eigenen Weg", wie er ihn nennt, des Geistes und Gemütes hinein. So oft und so viel er auch von diesem verworrenen Geistesgang im Kloster in späterer Zeit redet, man erfährt nicht, daß er sich auf innere Verdemütigung vor Gott und auf kindliches vertrauensvolles Gebet, um den Ausgang zu finden, verlegt hätte.

Betrachtet man die Versuchungen, von denen er spricht, so könnte man glauben, daß er bei seiner vielversprechenden, aber zu Extremen geneigten Veranlagung in ganz besonderem Maße zur Zielscheibe derselben ausersehen worden sei. Im Noviziatsjahre, so schreibt der ältere Luther, pflege der böse Geist der Finsternis, wie er erfahren habe, noch nicht so sehr den Mönch, der nach Tugend strebt, heimzusuchen; der Satan lasse ihm da gewöhnlich mehr Frieden, und namentlich vor fleischlichen Anfechtungen habe der Neuling noch größere Ruhe, „ja nichts scheint ihm angenehmer als die Keuschheit"[2]. Aber nach dieser Periode, so verrät er uns, habe er selbst nicht bloß über die Ängste und Zweifel, sondern auch über die zahllosen Versuchungen seufzen müssen, die er „infolge seines Alters" erlitten[3]. Er fühlte sich zu gleicher Zeit belästigt durch Bedenken gegen seine Auserwählung und „durch heftige Regungen des Hasses, des Neides, der Streitsucht und des Stolzes"[4].

„Es gelang mir nicht, den Druck los zu werden; es waren fürchterliche und erschreckende Gedanken (horrendae et terrificae cogitationes), die auf mich einstürmten."[5] Insbesondere verfolgten ihn die Versuchungen der Verzweiflung an seinem Heile und der Lästerung Gottes.

---

[1] Köstlin-Kawerau 1, S. 71. [2] Opp. lat. var. 6, p. 364; Werke, Weim. A. 8, S. 660.
[3] Opp. lat. exeg. 19, p. 100. [4] Ebd.
[5] An Hier. Weller (Juli?) 1530, Briefwechsel 8, S. 160.

Er habe oft gedacht, sagt er nachmals dem Vater Hans, ob er es denn allein unter den Menschen sei, den der Teufel so anpacke und verfolge[1], und er tröstete später einen Geängstigten mit den Worten: „Ich habe in den größten Versuchungen kaum noch leibliche Kräfte behalten, kaum den Atem bewahren können, und kein Mensch vermochte mich zu trösten. Alle, denen ich Klagen äußerte, sprachen: ‚Ich weiß nicht', so daß ich seufzte: ‚Bin ich's denn allein, der vom Geiste der Traurigkeit geplagt wird?'"[2]

Er will aus den Psalmen die Natur dieser Versuchungen kennen gelernt und durch Erfahrung insbesondere mit dem Bibelverse die nächste Bekanntschaft gemacht haben: „Jede Nacht wasche ich mein Lager, mit Tränen nässe ich mein Bett" (Ps. 6, 7); ein solcher Menschenmörder sei der Satan mit seinen Versuchungen; aber man müsse darob nicht verzweifeln. Wenn Luther an dieser Stelle dazu sogar noch von Gesichten redet, die er gehabt, und von Engeln, die ihn nach zehn Jahren in der Einsamkeit getröstet hätten, so wird diese Mitteilung später zu prüfen sein.

Anderswo berichtet er abermals über einen Zuspruch von Staupitz, und seine Verwertung desselben legt eine eigentümliche Selbstschätzung an den Tag. Staupitz hielt ihm nämlich die inneren Prüfungen der großen heiligen Männer vor, die durch Anfechtungen geläutert worden seien, um zur Demut geführt und dann Gottes gewaltige Werkzeuge zu werden. Vielleicht, sagte Staupitz, habe Gott auch mit ihm, dem Geprüften, große Dinge zum Besten seiner Kirche vor. Das wohlgemeinte Wort blieb dem Geängstigten in lebhaftem Gedächtnis, nicht zum mindesten aber darum, weil es ihm eine große Zukunft seiner Person vorauszubedeuten schien: „So ist es geschehen", sagt er geradezu später, „ich bin ein *großer Doktor* geworden, wie ich es damals in der Versuchung nicht geglaubt hätte."[3] Von einem Hinweis des Staupitz auf die verdemütigenden Anfechtungen des hl. Paulus redete er später ähnlich: „Ich nahm das Wort an, wie Paulus sagt: ‚Mir ist ein Pfahl ins Fleisch gegeben, daß ich mich der hohen Offenbarung nicht überhebe' (2 Kor 12, 7). Darum nehme ich's auf als ein Wort und Stimme des Heiligen Geistes."[4] Solche Erwägungen, denen sich Luther gerne hingab, waren freilich nicht geeignet, die Versuchungen gründlich überwinden zu helfen und ihn zu lehren, seine Neigung zur Verzweiflung und seine schwarzen Prädestinationsgedanken zu besiegen. Infolge seines „besondern Weges" und unter dem Einfluß jener psychischen Angstanlage blieb er immer in den Nöten der Vorherbestimmung gekettet. Das wird unten auf das deutlichste aus seinem kürzlich veröffentlichten Kommentar zum Römerbriefe von 1515—1516 hervortreten. Ja seine ganze Theologie, die er der alten Kirche gegenüberstellte, erhielt durch die ihn beherrschenden Prädestinationsideen eine besondere Richtung.

Übrigens muß man ihm für seinen ganzen damaligen Aufenthalt im Erfurter Kloster die Anerkennung zollen, daß er als Mönch zu leben und *seine Regel*

[1] Opp. lat. var. 6, p. 240; Werke, Weim. A. 8, S. 574.

[2] Colloq. ed. Bindseil 2, p. 295, über Hieronymus Weller.

[3] An Hier. Weller. Siehe S. 13, A. 5. [4] Tischreden, hg. von Förstemann 3, S. 135 f.

zu erfüllen bestrebt war. Dieses Zeugnis stellte ihm noch spät, wie Flacius Illyricus berichtet, ein alter Ordensbruder aus, der zu Erfurt mit ihm gelebt hatte und selbst stets der Kirche treu blieb.

Ist dem so, dann wird man darum doch noch nicht die übertriebenen und offenbar verzerrten Schilderungen, die er lange nach seinem Abfalle von seiner angeblich außerordentlichen Heiligkeit im Kloster entwirft, als zuverlässig hinnehmen können. Er legte sich damals aus polemischen Gründen eine über das Gewöhnliche weit hinausgehende Frömmigkeit im Kloster bei und sprach von großartigen Mühen von Bußwerken, die er in Blindheit sich aufgelegt habe. Von Phantasie und Parteihaß mißleitet, schraubt er seine damalige Werkheiligkeit, wie er sie nennt, so hoch er kann, hinauf, nur um dann aus angeblicher Erfahrung und aus der vermeintlich von ihm erlittenen bittern Enttäuschung heraus versichern zu können, alle Werke bei den Papisten, auch die des frömmsten, heiligsten und abgetötetsten, seien ganz und gar nicht im stande, dem Heilsdurstigen wahren Frieden zu verschaffen, und überhaupt könne die katholische Kirche mit ihrer Lehre nicht zur Versöhnung mit Gott führen. Historisch ist nur, daß er damals ein observanter Mönch war und sich deshalb auch des Vertrauens der Oberen erfreute[1].

Im Vertrauen auf seine Tüchtigkeit und seine Leistungen berief ihn der Vikar Staupitz im Herbst des Jahres 1508 nach Wittenberg, damit er dort seine Studien fortsetze und zugleich seine Lehrtätigkeit auf niedriger Stufe beginne.

Als Magister der Philosophie übernahm Luther Vorlesungen über die Ethik des Aristoteles und wahrscheinlich auch über Dialektik, wiewohl er nach eigener Aussage lieber gleich die Lehrkanzel der Theologie bestiegen hätte, der er sich damals schon gewachsen glaubte und die ihn wegen ihrer tieferen Aufgaben weit mehr als die Philosophie anzog. Im März 1509 erlangte er schon einen theologischen Grad unter den akademischen Würden als Baccalaureus biblicus. Damit besaß er die Bevollmächtigung zu kursorischen Vorlesungen an der Universität über die Heilige Schrift.

Indessen noch im gleichen Jahre, wahrscheinlich im Spätherbst, sah Luther seine Wittenberger Laufbahn einstweilen durch die Rücksendung nach Erfurt unterbrochen. Über die Gründe ist nichts Sicheres bekannt, jedoch dürften Bewegungen im Innern der Kongregation dabei im Spiele gewesen sein. Luther stand nämlich in der damals in seinen Klöstern aufgetretenen Frage der „Observanten", von der unten zu handeln ist, nicht auf der Seite des Wittenberger Konventes, sondern auf derjenigen der Erfurter Mitbrüder; er war gegen gewisse von Staupitz beförderte Maßregeln bezüglich der Organisation, die den festen zukünftigen Bestand der Ordenszucht nach Meinung von vielen zu beeinträchtigen drohten. Genug, er mußte nach Erfurt zurückwandern, als er eben zum Sententiarius, d. h. zum Amte, über den Magister sententiarum Vorlesungen zu halten, vorrücken sollte. Zu diesen Lektionen hatte er sich ebenfalls bereits qualifiziert. Sowohl der zweite Erfurter Aufenthalt als sein für ihn später so

[1] Siehe unten Bd 3, Kap. XXXVII, wo diese Fragen ausführlicher erörtert werden.

verhängnisvolles Eingreifen in die Ordensstreitigkeiten sind neue Daten aus seiner Geschichte, die bisher kaum berührt wurden.

Bei den Seinen zu Erfurt sehr willkommen, nahm er sofort die Tätigkeit als Sententiarius auf und las fast anderthalb Jahre über das berühmte mittelalterliche Lehrbuch der Theologie, die Sentenzen.

Auch zu wichtigen Klostergeschäften wurde er verwendet, wie z. B. zu einer Sendung in Begleitung des Doktor Nathin wegen der Angelegenheit der Kongregationsstatuten und des obengedachten Streites. Beide gingen nach Halle zum Magdeburger Dompropst Adolf von Anhalt, um „die Observanz des Vikariates" zu verteidigen. Der Dompropst erhielt die beste Meinung von dem Mönche[1]. Schon aus der Achtung, die Luther genoß, solang er in Erfurt weilte, erhellt die Torheit jener alten, ehemals vielgeglaubten und verbreiteten Fabel, daß er in dieser Stadt als junger Mönch ein Verhältnis zu einem Mädchen begonnen und erklärt habe, soviel anrichten zu wollen, bis er auch einmal ordentlich freien dürfe[2].

Aus den damaligen Vorlesungen Luthers bewahrt noch ein Buch der Ratsschulbibliothek zu Zwickau Überreste, die ältesten eigenhändigen Aufschreibungen, die wir von ihm besitzen. Sie wurden 1893 im neunten Bande der im Erscheinen begriffenen „kritischen Gesamtausgabe" von Luthers Werken herausgegeben und bestehen in ausführlichen Randbemerkungen zu dem in jenem Buche vorliegenden gedruckten Texte der Sentenzen des Lombarden[3]. Meist bewegen sich ihre Gedanken in spitzig dialektischen, ganz nach dem damaligen Theologenstile zugeschnittenen Erläuterungen oder Verbesserungen zu Petrus Lombardus. Öfter fällt darin eine stark selbstbewußte und verwegene Sprache auf. So, wenn der junge Lehrer sich herausnimmt, von den „Possen" der zeitgenössischen Theologen und Philosophen zu reden, oder von einer angeblich „nahezu häretischen Meinung" des hochangesehenen Duns Scotus, die er entdeckt; noch mehr, wenn er gegen die überlieferte scholastische Spekulation und Logik seinem Unwillen Luft macht mit Bemerkungen über „die ranzigen Regeln der Logiker", über „die Larven der Philosophen", die „Hefe der Philosophie", und über „den ranzigen Philosophen Aristoteles". Bemerkenswert ist immerhin für seinen Geistesgang, daß er bereits damals mit großer Selbständigkeit, und zwar schon auf dem Einbanddeckel des Buches den „Spitzfindigen" den Krieg erklärt, einen Krieg, der in mancher Beziehung allerdings damals berechtigt war. Zur Beleuchtung der theologischen Wahrheit will er jedoch „eine Ausbeutung der Philosophie nicht ganz verschmähen". Sehr nachdrücklich, ja emphatisch lautet seine Berufung auf das Wort Gottes an einer Stelle, wo er es doch nur mit einer belanglosen spekulativen Aufstellung gegen andere über das innere Leben in der Trinität zu tun hat. Er sagt: „Wenn auch viele hochangesehene Lehrer solches behaupten, so bleibt es doch dabei, daß sie die Heilige Schrift nicht für sich

[1] Die betreffende Stelle bei Dungersheim, Dadelung S. 14 (siehe oben S. 2, A. 2), hat N. Paulus im Histor. Jahrbuch 1903, S. 73 erörtert.

[2] S. Bd. 2, Kap. XVII, 6. [3] Werke, Weim. A. 9, S. 28—94.

haben, sondern bloß menschliche Gründe; ich aber sage, ich habe auf meiner Seite das Schriftwort, daß die Seele ein Bild Gottes ist, und deshalb rede ich mit dem Apostel: ‚Wenn auch ein Engel vom Himmel', d. h. ein Lehrer in der Kirche ‚anders lehrt, der sei Anathema!'"

Vergebens sucht man im übrigen in diesen Glossen auch nur leise Spuren der künftigen Lehre Luthers. Der angehende Theologe steht noch ganz auf dem kirchlichen Standpunkte, insbesondere in den ausschlaggebenden Lehren, die er später in Frage stellte.

Er redet noch korrekt über den „Glauben, der durch Liebe wirksam ist, und durch den wir gerechtfertigt werden". Ebenso tadellos sind seine Ausführungen über die Begierlichkeit im gefallenen Menschen und über die Freiheit des Willens in der Wahl des Guten unter dem Antrieb der göttlichen Gnade. Daß er einmal vorübergehend Christus „unsere Gerechtigkeit und Heiligung" nennt, kann trotz des Gewichtes, das man darauf gelegt hat, nicht auffallen; er hält sich damit einfachhin noch in katholischer Auffassung an den hl. Augustinus oder besser an den hl. Paulus. Die Stelle Röm 1, 16 f, der er nachmals so großen Wert für sein neues System beilegt, erwähnt er einmal unter Anführung ihrer in der Glossa ordinaria gegebenen richtigen Auslegung; aber sie ist ihm offenbar noch nicht der Gegenstand des späteren Interesses, und seine harmlosen Worte bieten keinen Anhaltspunkt dafür dar, schon in der Zeit, wo er sie schrieb, „die Geburtsstunde der Reformation zu erblicken", wie es geschehen ist.

Daß Luther in jener Periode auch vom Kirchenvater Augustinus einige Schriften studierte, ersieht man aus drei andern alten Bänden der Zwickauer Bibliothek, welche Glossen von seiner Hand zu den darin befindlichen gedruckten Werken des genannten Kirchenvaters „Über die Trinität", „Über die Stadt Gottes" und verschiedene kleinere Schriften desselben enthalten. Diese aus den gleichen Jahren herrührenden Glossen sind dogmatisch ebenfalls unverfänglich. Nach Melanchthon hätte er schon zu Erfurt ein „sehr tiefes" Studium des afrikanischen Kirchenlehrers begonnen.

In den letzteren Glossen, die ebenfalls in der Weimarer Lutherausgabe gedruckt wurden[1], fährt er einmal mit Entrüstung und Heftigkeit gegen den berühmten Wimpfeling los, der mit dem Augustinerorden in literarischen Streit verwickelt war. Er nennt den sehr verdienten Mann einen „geschwätzigen Kleffer und neidischen Kritiker des Ruhmes der Augustiner, der aus Hartnäckigkeit und Haß den Verstand verloren hat und für seine Maulwurfsaugen den Schnitt eines Messers braucht"; er solle sich doch „mit seiner eisenharten und unverschämten Stirne schämen"[2]. Lebhafte Beweglichkeit der Zunge, dabei Geist und Phantasie und neben der ganz seltenen Fülle von Talent ein ausdauernder Studieneifer, das waren Eigenschaften des Anfängers im Lehramte, die viele in ihm bewundern mochten. Wer mit dem feurigen und schlagfertigen Gegner zu disputieren hatte, mußte im Worte jederzeit den kürzeren ziehen. Durch die

[1] Ebd. S. 2—14. [2] Ebd. S. 12.

zur Augustinerkongregation gehörigen Klöster verbreitete sich der Ruf des neu aufgetretenen Lehrers mit großer Schnelligkeit. Aber seine Originalität und Ungebundenheit erzeugten natürlich auch Gegner.

Neben der bewunderten Kampfbereitheit bemerkten manche an ihm Streitsucht und Rechthaberei. Er verstand niemals, wie Ordensbrüder dem Humanisten Cochläus mitteilten, mit den Brüdern „recht in Frieden" zu leben[1]. Von seinem nachfolgenden Abgange von Erfurt nach Wittenberg sagt sein katholischer Schüler Johannes Oldecop, die Trennung sei den Erfurter Augustinern nicht gerade mißfällig gewesen, weil Luther immer in den Meinungsverschiedenheiten obsiegen wollte und gerne Zwistigkeiten erregte[2]. Hieronymus Dungersheim, der ihn als späterer kirchlicher Gegner mit Schärfe beobachtete, schreibt, er sei „von Art und Gewohnheit ein zänkischer Mensch je und je gewesen", ja er habe den Ruf eines solchen schon gehabt, ehe er Mönch geworden[3]. Dungersheim befragte ihn über solche, die den weltlichen Studenten von Erfurt noch gekannt hatten. Die vorstehenden Mitteilungen kommen freilich aus dem Lager seiner Gegner, aber sie werden nicht bloß durch kein anderweitiges Zeugnis widerlegt, sondern stimmen auch mit den übrigen Anhaltspunkten für seinen Charakter völlig überein.

Luther erzählt unter seinen Eigenzeugnissen später von sich, er sei damals und in der ersten Mönchszeit überhaupt so voll Eifer für die überlieferte kirchliche Wahrheit gewesen, daß er jeden Leugner derselben dem Tode überliefern und Holz zu dessen Scheiterhaufen hätte herbeitragen mögen; er habe, sagt er in gleich übertriebener und bizarrer Weise, damals den Papst angebetet. Er meldet zugleich jedoch, sein Bibelstudium habe ihm schon in der Erfurter Zeit viele Irrtümer der papistischen Kirche gezeigt; er habe sich jedoch mit der Frage: „Solltest du allein klug sein?" zu beschwichtigen gesucht, sich aber auf diese Weise im Verständnis der Heiligen Schrift gehindert[4]. Er behauptet später auch, jenes Wort seines Vaters bei der Primiz, daß sein Beruf zum Ordensstand doch wohl ein Blendwerk sein möge, habe sich seit diesem Tage tief in ihn eingebohrt und sei ihm immer wahrer erschienen. Zur nämlichen Zeit indes hört man von ihm bei andern Gelegenheiten die Versicherungen über seinen andauernden Eifer im Mönchtum mit übermäßigen Fasten und Kasteiungen.

Es ist schwer, den richtigen Faden zum Ausgange aus diesem Wirrnisse seiner späteren, von der Polemik ganz beeinflußten Angaben zu finden.

Tiefen Eindruck, so versichert er allen Ernstes, und das dürfte freilich glaubwürdig sein, hätten auf ihn die Reden gemacht, die er bisweilen außerhalb der Klostermauern von ungläubigen „Grammatikern", also von Humanisten, über die große Verschiedenheit zwischen der Lehre der Heiligen Schrift und derjenigen

---

[1] Audivi crebrius, nunquam satis pacifice vixisse eum. So Cochläus (oben S. 12, A. 3) im Jahre 1524.

[2] J. Oldecop, Chronik, hg. von K. Euling 1891, S. 17.

[3] Dungersheim, Wore Widerlegung des falschen Buchleins M. Lutheri von beyder Gestald des hochwürdigsten Sacraments (s. S. 12, A. 2) S. 31'.

[4] Köstlin-Kawerau 1, S. 77.

der gegenwärtigen Kirche vernommen habe[1]. Indessen beruhigte er sich damit, so sagt er, daß dieses andere kümmern müsse. Auf der Klosterbibliothek fand er einmal Predigten von Johannes Hus. Ihr Inhalt schien ihm vortrefflich. Trotzdem habe er, schreibt er, das Buch aus Abscheu gegen den Namen des Verfassers weggelegt, ohne weiter darin zu lesen, freilich nicht ohne Verwunderung, daß der Mann in mancher Beziehung so gut und richtig geschrieben habe. Sein Lehrer Johann Grefenstein zu Erfurt hatte ihm gegenüber einmal die Bemerkung fallen lassen, man habe Hus, ohne ihn zu überführen oder zu unterrichten, dem Tode überantwortet.

Indessen Hus konnte damals keinen Einfluß auf ihn gewinnen.

Aber in der Form der Versuchung näherten sich seinem Geiste Zweifel. Er wies sie, wohlbewußt der Gefahr, zurück. Im Juni 1521 schreibt er auf der Wartburg, mehr als zehn Jahre seien es her, daß ihm vieles absurd und mit Christus im Widerspruch geschienen habe, was Päpste, Konzilien und Universitäten lehrten, er habe aber seinen Gedanken Zügel angelegt nach dem Salomonischen Spruche: Stütze dich nicht auf deine eigene Klugheit[2]. Gewiß mußte er auch vom kirchlichen Leben der Zeit, hellen Geistes, wie er war, schon früh die Wahrnehmung machen, daß es von seinem wahren Ideale sehr abstand. Möglich, daß bereits in jenen Jahren solche Eindrücke eine gewisse Unzufriedenheit, leise Zweifel und allzu schwarze Auffassung der kirchlichen Zustände in ihm entstehen ließen.

Jedenfalls werden wir durch die vorhergenannten Selbstzeugnisse zur Annahme von früh aufquellenden tiefen Bewegungen in seiner Seele geführt, die dem kirchentreuen Standpunkte des Ordensmannes gefährlich werden konnten[3].

Es bedurfte eines starken sittlichen Fundamentes für einen so eigentümlich angelegten Geist, um nicht ins Wanken zu geraten. Wenn man einer Äußerung des Zeitgenossen Hieronymus Dungersheim zu Leipzig glaubt, so hätte Luther freilich gerade dieses schützenden sittlichen Fundamentes von früh auf entbehrt. Dungersheim greift in einer Gegenschrift gegen den Häretiker Luther bis auf die Jahre des weltlichen Studenten von Erfurt zurück und hält ihm böse Gewohnheiten vor, die er wohl damals sich zugezogen und die in seiner Klosterperiode fortgewirkt und ihn zur Rebellion gegen seinen Stand gebracht hätten. Wenn Luther, schreibt er, jetzt überzeugt zu sein behaupte, ein Religiose sei nicht im stande, sein Keuschheitsgelübde zu halten, so könne solche

---

[1] Ericeus, Sylvula sententiarum p. 142. Vgl. die Äußerung bei J. K. Seidemann, Luthers älteste Vorlesungen über die Psalmen 1, Dresden 1876, S. XVII: Ego adolescens audivi doctos viros et bonos grammaticos *etc.*

[2] In der Schrift Rationis Latomianae confutatio, Opp. lat. var. 5, p. 400; Weim. A. 8, S. 45.

[3] Die obige Darstellung des Klosterlebens Luthers, von den eigentümlichen Umständen seines Eintrittes angefangen, ist absichtlich nicht vollständig ausgeführt. Unten (Bd 3, Kap. XXXVII) ist im Zusammenhange seiner ganzen Charakterentwicklung und seiner Naturanlage, wie sie im Verlaufe der Geschichte deutlicher hervortritt, ausführlich darauf zurückzukommen, indem zugleich seine eigene nachmalige Auffassung und Darstellung der Klosterzeit beleuchtet wird.

persönliche Erfahrung bei ihm nur auf dem Unvermögen beruhen, das er sich selbst durch eine „vorige böse Gewohnheit" zugezogen, die man ihm nacherzähle, wie nicht minder auf der Vernachlässigung des Gebetes[1]. In einer andern Schrift zeiht der nämliche Gegner ihn geradezu gröblicher Fehler in seinen akademischen Jahren und beruft sich dabei auf Mitteilungen, die von einem der Kameraden herrührten, welche ihn zur Klosterpforte begleitet hätten[2]. Bestimmteres sagt er nicht, weiß er vielleicht auch nicht, und aus der klösterlichen Zeit Luthers kann er gleichfalls nichts zu seinem Nachteile erzählen.

Aber auch ein anderer Gegner des späteren Luther läßt sich mit einem starken Verdikte gegen dessen Vorleben vernehmen, das bisher nicht in Verhandlung gekommen ist, das aber hier beachtet werden muß, weil solche Anklagen, wenn sie begründet sind, ohne Zweifel manches zur psychologischen Erklärung der Vorgänge in Luther beitragen. Es ist Hieronymus Emser zu Dresden, der freilich selbst nicht unbescholten dastand und deshalb von dem Angegriffenen üble Worte hören mußte. Er antwortet Luther auf letztere in einer Replik vom Jahre 1520, die allein erhalten ist: „Was war es nötig, daß du wegen eines Briefes, der über dich die Wahrheit sagt, mir ehemalige Fehltritte und dazu noch meist angedichtete vor der großen Öffentlichkeit vorhältst? Was meinst du wohl, daß mir von deinen eigenen großen Verfehlungen (flagitia) zu Ohren gekommen sei?" Er wolle von denselben schweigen, sagt er, weil er nicht Böses mit Bösem vergelten wolle, fährt aber fort: „Daß auch du gefallen bist, das glaube ich derselben Ursache zuschreiben zu müssen, die mich zum Falle gebracht hat, dem Aufhören jeder öffentlichen Zucht in unsern Tagen, wodurch die Jünglinge ungestraft, wie sie wollen, leben und sich alles erlauben können."[3] Man erinnert sich, daß Emser mit Luther in dessen Erfurter Studentenjahren als sein Lehrer verkehrte. Seine Worte, wie diejenigen Dungersheims, die zu Leipzig niedergeschrieben wurden, stimmen überein mit der Meinung über Luther, die in den ihm feindlichen Universitätskreisen jener Stadt später sehr verbreitet war.

Wenn Luther selbst in späteren Jahren von „Sünden seiner Jugend" spricht, so meint er in seiner bizarr antikatholischen Redeweise damit Tugendwerke des monastischen Lebens, selbst die Zelebration der heiligen Messe. Einmal jedoch, am Ende des „Bekenntnisses vom Abendmahl" (1528)[4] scheint er bezüglich der Jugendsünden die letztgedachten katholischen Werke von andern Verfehlungen, deren er sich mit dem gleichen allgemeinen Ausdruck zeiht, zu unterscheiden.

In der Erfurter Zeit des jungen Augustiners verbot ihm die Klosterregel engere und ablenkende Beziehungen zu weltlichen Personen. Man weiß nur, daß er, zugleich mit seinem Ordensbruder Johannes Lang, einige freundschaftliche Verbindung mit dem Humanisten Petrejus (Peter Eberbach) hatte. Derselbe grüßt

[1] Erzeigung der Falschheit usw. S. 6.

[2] Dadelung des Bekenntnus usw. S. 15' 16.

[3] A venatione Luteriana Aegocerotis assertio s. l. e. a., E. 5'.

[4] Werke, Erl. A. 30, S. 372: „Wiewohl ich ein großer, schwerer, schändlicher Sünder bin gewest, und meine Jugend auch verdammlich zugebracht und verloren habe", so seien doch seine größten Sünden gewesen, daß er Mönch war und die Messe gelesen.

nicht lange nachher in einem Briefe vom 8. Mai 1512 Lang, der sich damals schon mit Luther zu Wittenberg befand, mit den Worten: Sancte Lange et sancte Martine orate pro me! Auch das Humanistenhaupt Mutianus, der Kanonikus in Gotha von sehr unkirchlicher Richtung, erinnert sich in einem Schreiben an Lang von Anfang Mai 1515 des Augustiners Luther, indem er den „frommen Doktor Martinus" grüßen läßt.

Die Berührung mit den Humanisten leitete Luther an, die philologische Wissenschaft in den Dienst des Verständnisses der Heiligen Schrift zu setzen. Damit schlug er einen nützlichen, ja unerläßlich notwendigen Weg ein, auf dem er sich in der Tat große Verdienste erwerben konnte. Er setzte in Erfurt beständig das Studium der zu seiner untrennbaren Begleiterin gewordenen Bibel fort. „Da niemand im Kloster die Bibel las" (nämlich mit seinem Eifer), so durfte er sich schmeicheln, durch Kenntnisse und Behendigkeit auf diesem Gebiete der Erste im Hause zu bleiben; ja er war wohl hierin der Erste in den Klöstern seiner Kongregation überhaupt.

Überdies begann er mit seiner lebhaften Rührigkeit die Erlernung der hebräischen Sprache, für die er sich ein Lexikon, damals eine Kostbarkeit, anzuschaffen wußte. Beim Griechischen war ihm der humanistisch gebildete Lang behilflich.

Unterdessen war der Streit im Orden über die „Observanz" bis zu einem Punkte gediehen, an welchem die Partei, zu der Luther gehörte, ein Eingreifen von seiten Roms zu ihren Gunsten wünschte oder einem solchen zu Gunsten der Gegenpartei vorzugreifen suchte. Die Wahl von sieben „observanten" Klöstern, die einen Vertreter nach Rom senden wollten, fiel auf die Person Luthers. So wenig unkirchlich war in seiner Erfurter Zeit die Theologie und Bibelauslegung Luthers, und in so großer Zahl hielten ihn auch die in andern Konventen lebenden Ordensbrüder dieser Partei für einen korrekten Ordensmann, daß sie ihn für eine so heikle Sendung für fähig erachteten. Charakteristisch aber klingt, was Cochläus später nach dem Zeugnisse von Augustinern versichert, man habe ihn gewählt wegen seines „kühnen, kräftigen Widerspruchsgeistes", von dem man sich tüchtigen Erfolg gegen die andere Partei versprach [1].

Luthers Romreise wurde nach Oldecop von Erfurt aus unternommen.

3. Die Romfahrt.

Die Augustinerkongregation mit dem Namen sächsische, oder genauer deutsche, befand sich, als Luther gegen Rom zog, in einer großen inneren Krise.

Gegründet auf dem Boden des alten Augustinereremitenordens durch den frommen und eifrigen Andreas Proles († 1503) und von ihm mit ausgezeichneten auf die Reform der Disziplin abzielenden Statuten versehen, war die Kongregation seit ihrer Entstehung der Leitung des Provinzials der sächsischen Augustinerprovinz entzogen, damit sie durch die Abschließung von den nicht reformierten Teilen des Ordens in Deutschland ihren Charakter der Observanz

[1] Commentaria *etc.* p. 1: acer ingenio et ad contradicendum audax et vehemens.

besser schützen sollte [1]. Sie stand unmittelbar unter dem Ordensgeneral zu Rom und hatte an ihrer Spitze einen Generalvikar als Vertreter desselben, zu Luthers Zeit Staupitz. Er hieß einfach Vikar oder auch Provinzial. Die Zahl der Klöster, die unter ihm standen, betrug etwa dreißig; sie waren in mehrere sog. Distrikte eingeteilt mit je einem Distriktsvikar an der Spitze der einzelnen Gruppen.

Staupitz gedachte nun eine Wiedervereinigung der deutschen Kongregation mit den zahlreichen nichtobservanten deutschen Klöstern zu stande zu bringen, was wahrscheinlich indirekt seine Überordnung über alle diese Gemeinschaften zur Folge gehabt haben würde. Er veröffentlichte auch schon, nachdem er zu Rom Anklang gefunden hatte, am 30. September 1510 eine päpstliche Bulle, die solchen Zusammenschluß bestätigte und kraft deren er sich zunächst Provinzial für Thüringen und Sachsen nannte. Jedoch gegen seine Bestrebungen erhoben sich im Schoße der Kongregation starke Widersprüche. Gewisse Konvente, die für den alten Zustand eingenommen waren und von der Aufhebung der Sonderstellung den Untergang der Disziplin befürchteten, traten Staupitz und seinen neuen Plänen scharf entgegen. Zu ihnen gehörte das Kloster von Erfurt, und Luther selbst nahm an der Haltung seines Hauses lebhaften Anteil. Schon seine Reise mit Doktor Nathin zum Dompropst Fürst Adolf von Anhalt nach Halle hatte diese Frage zum Gegenstande, da sie die Erlangung einer „Fürschrift" zu Gunsten der „Observanz" bezweckte. Die Opposition wurde bei Gelegenheit der obigen Verkündigung der Bulle durch Staupitz akut, und man darf geradezu die Einsprüche der sieben „observanten" Klöster gegen die Bulle als Anlaß der Sendung Luthers durch diese Partei nach Rom betrachten.

Der siebenundzwanzigjährige Ordensmann machte sich alsbald als Prozeßbeauftragter (litis procurator nennt ihn der über diese Dinge am besten unterrichtete Cochläus) mit seiner schriftlichen Vollmacht auf die Reise. Es war im Spätjahr 1510[2], und Luther stand damals bei der Erklärung des dritten Buches der Sentenzen. Seine Abwesenheit dauerte vier oder fünf Monate, bis zum Frühjahr 1511, zu welcher Zeit er nach Erfurt zurückkehrte. Luther und seine Gesinnungsgenossen wußten die Schritte zum Schutze der Observanz und wider Staupitz recht gut mit der Ergebenheit gegen diesen Oberen zu vereinigen.

Zu der Hauptstadt der Christenheit begleitete Luther ein Gefährte seines Ordens, wie es die Regel für die Reisen wollte. Nicht bloß die frohe Erwartung, das berühmte Rom bei dieser Gelegenheit zu sehen und seine glühende Wißbegier mit vielen Kenntnissen zu bereichern, beflügelte ihm die damals sehr mühsame Fußreise, sondern auch der Gedanke an eine so heilige und für die Seele gnadenreiche Pilgerschaft. Er hätte sogar nach seiner späteren Aussage

[1] Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation S. 96 ff.

[2] Für das Datum und die Veranlassung siehe N. Paulus im Histor. Jahrbuch 1891, 68 ff 314 f; 1901, 110 ff; 1903, 72 ff. Derf., Histor.-polit. Blätter 142, 1908, 738—752. Das oben angegebene Jahr 1510/11 wird im Unterschied von der noch bei Köstlin-Kawerau angegebenen Zeit von 1511/12 jetzt auch angenommen von Kroker in seiner Ausgabe der „Tischreden der Matheſischen Sammlung" S. 417 und von Kawerau im Lutherkalender 1910.

den Vorsatz gefaßt, sein so oft von Ängstigungen gefoltertes Innere dort durch eine Generalbeicht zu reinigen und zu beruhigen, ja gelegentlich stellt er sogar solche Absicht mit Übergehung der eigentlichen Veranlassung in den Vordergrund.

Was vorab das Ergebnis der Reise für die Ordensfrage betrifft, so bestand es nach Cochläus in einem gewissen Vergleiche zwischen beiden Teilen, dessen Einzelheiten uns jedoch nicht mitgeteilt werden. Staupitz konnte aber seine Pläne nicht durchsetzen und stand mit der Zeit davon ab. Der Gegensatz zwischen Observanten und Nichtobservanten, der sich einmal gebildet hatte, blieb und nahm, wie aus später mitzuteilenden Äußerungen Luthers zu schließen ist, sehr an Schärfe zu. Er scheint der Kongregation zu größtem Nachteil gereicht und ihre innere Entkräftung wesentlich herbeigeführt zu haben.

Welchen Einfluß hatte aber der Besuch Italiens und Roms auf den Entwicklungsgang des jungen Mönchs?

Tausend andere hat die Pilgerschaft zu den Gräbern der Apostel im Geiste aufgerichtet; das Gebet an den frommen Andachtsstätten Roms, die Nähe des Statthalters Christi und des Sitzes der weltumfassenden Kirchenregierung hatte sie gleichsam den Pulsschlag des Herzens der Christenheit fühlen lassen. Gestärkt, begeistert und beseelt vom Wunsche, ganz im Sinne der Kirche für die Seelen zu wirken, sind sie wieder heimgezogen.

Bei Luther war es nicht so.

Er nahm die guten Eindrücke des heiligen Rom in viel geringerem Grade auf als die schlimmen, die in ihm der damalige Verfall in den kirchlichen Kreisen hervorrief.

Als er von der Höhe des Monte Mario Roms zuerst ansichtig wurde, begrüßte er die Stadt andächtig, wie es an der gleichen Stelle alle Pilger zu tun pflegten, indem sie sich des Zieles der langen Fahrt erfreuten[1]. Er war dann, soweit es sein Hauptgeschäft erlaubte, unermüdlich in Bewegung, um alles, was Rom bieten konnte, zu sehen. Er versichert, jedwedes geglaubt zu haben, was man ihm von den echten oder legendarischen Erinnerungen der religiösen Stätten über und unter der Erde erzählte. Mit seinen Führern und mit seinem Verkehre überhaupt scheint er aber nicht wählerisch gewesen zu sein, da er aus diesen Kreisen sehr gehässige, auch unrichtige Anekdoten über kirchliche Zustände mit in die Heimat brachte. Die Augustiner, mit denen er in Verbindung treten mußte, hatten nicht den Geist der von Proles angebahnten Reform; ihre südländische Freiheit und Beweglichkeit fanden in Luthers Natur ein allzu starkes Echo. Die beabsichtigte Generalbeicht unterblieb wohl[2]; unter dem Klerus hätte er keinen tauglichen, würdigen Mann gefunden, so vermeinte er später sagen zu dürfen. Das heilige Meßopfer feierte er während des zerstreuenden Aufenthaltes in der Ewigen Stadt nicht regelmäßig, sondern ein- bis zehnmal, wie er sagt, d. h. öfter[3]. An sehr vielem, was er sah und hörte,

[1] Werke, Erl. A. 62, S. 438. Coll. ed. Bindseil 1, 165. Tischreden, hg. von Förstemann 4, 687.

[2] Coll. ed. Bindseil 3, S. 169, mit A. 33.

[3] Werke, Erl. A. 40, S. 284.

nahm er harten Anstoß, teils infolge seiner nordländischen Betrachtungsweise der Dinge, teils wegen der wirklichen moralischen Mißstände.

Es war eben das Rom des damals regierenden Julius II. und seines Vorgängers Alexander VI.; es war das durch die Kunst verherrlichte, jedoch innerlich sehr gesunkene Rom der Päpste der Hochrenaissance. Die Stadt der Christenheit hatte unter der Einwirkung der am Papstthrone und im hohen Klerus eingezogenen Frivolität ihrer Würde entsagt und allzusehr vergessen, wie eifersüchtig die Augen der gläubigen Rombesucher aus allen Ländern darauf gerichtet waren, daß nicht Anwürfe des gottentfremdeten Weltgeistes das Herz der Kirche verunzierten.

Statt sich immerhin an dem vielen Guten, das ihm entgegentreten mußte, und an der großen Idee der über die Schatten erhabenen Kirche zu erbauen, ließ sich Luther, ganz empfänglich in der entgegengesetzten Richtung und kritisch angelegt, wie er war, allzusehr von den Eindrücken des Sittenverfalles einnehmen. Er weiß in seiner nachmaligen öffentlichen Polemik und in den privaten Tischreden eine ganze Zahl von Schandgeschichten zu erzählen[1], die, ob auf Wahrheit beruhend oder nicht, seinen Tendenzen gegen Rom allzugut zu statten kamen; er pflegte später in seinem gewohnten Tone zu versichern, wer sich in Rom nur ein wenig umsehe, lerne Greuel kennen, gegen welche die von Sodoma ein Kinderspiel seien. Er will aus dem Munde von päpstlichen Kurtisanen (Höflingen) den Ausspruch gehört haben: „Es ist unmöglich, daß es so sollte länger stehen; es muß brechen." In den Kreisen, mit denen er verkehrte, wäre nach ihm das Wort gefallen: „Ist eine Hölle, so ist Rom darauf gebaut." Er hätte vernommen, daß man über den, der ob solcher Zustände seine Trauer bezeugte, bemerkte, er sei ein buon cristiano, was soviel wie gutmütiger Tropf bedeute. Mit seinem argwöhnischen und verstörten Gemüte schenkte er, wie er später wenigstens versichert, der in seiner Gegenwart ausgesprochenen Behauptung Glauben, manche Priester sprächen in der Messe statt der Konsekrationsformel scherzhafte Worte aus. Er will sich sogar die Frage vorgelegt haben, ob denn die Bischöfe und Priester zu Rom, zumal die Prälaten der Kurie, auch der Papst selbst, noch christlichen Glauben hätten. Auf die näheren Einzelheiten der von ihm gelegentlich erwähnten Ärgernisse lohnt es sich nicht einzugehen, da man wirklich, wie Hausrath richtig bemerkt, „streiten kann, wieviel Bedeutung Äußerungen zukomme, die zum Teil erst aus seiner letzten Lebenszeit stammen, als er selbst ein so ganz anderer geworden war" [2].

Weit mehr tritt in seinen Berichten zurück, was er denn eigentlich von den frommen Pilgerübungen der Zeit selbst mitgemacht hat.

Er kam zur sog. Heiligen Stiege der Passion des Herrn beim Lateran und sah, wie die Gläubigen zur Bußübung auf den Knien die hohe Treppe bestiegen. Er wendete sich von dieser rührenden volkstümlichen Verehrung des Leidens des Erlösers ab und fand es bequemer, sie nicht mit den andern Pilgern mitzumachen. Ein Bericht seines Sohnes Paul, der erst aus dem Jahre 1582

[1] Köstlin-Kawerau 1, S. 99 f. [2] Luthers Romfahrt S. 79.

stammt, sagt, er habe dabei den Bibelspruch angewandt: „Der Gerechte lebt aus seinem Glauben." Wenn er wirklich diese in seiner späteren Dogmatik so bevorzugten und so mißdeuteten Worte damals brauchte, so geschah es doch jedenfalls nicht im späteren Sinne. Es scheint sich überhaupt hier nur um eine Unterschiebung späterer Anschauungen zu handeln; denn Luther selbst versichert, sein Evangelium erst nach seinem Doktorat entdeckt zu haben, und unten werden sich die Beweise dafür häufen. Aber protestantische Schriftsteller haben früher öfter in dem Wunsche, dem Aufgang der neuen Erkenntnis in Luther einen historisch hervorstechenden Anfang zu leihen, die Szene an der lateranischen Treppe mit unhistorischen Farben dargestellt. Dies wurde besonders durch den Theologen Georg Mylius von Jena eingeleitet[1]. Mylius läßt im Jahre 1595 ganz fälschlich der Romreise eine Erklärung des Römerbriefes durch Luther vorausgegangen sein und sagt, in derselben wäre er auf die spätere Deutung des genannten Bibeltextes schon aufmerksam geworden. Es ist wahr, daß der Sohn Paul, wo er jenen Ausspruch Luthers als eine Mitteilung vom Vater berichtet, ausdrücklich beisetzt, „durch den Geist Jesu sei derselbe d a m a l s zur Erkenntnis der Wahrheit des heiligen Evangelii gekommen". Aber mit Recht wendet sich hiergegen die Köstlinsche Lutherbiographie als „Übertreibung"[2], sie hätte sagen dürfen Irrtum; denn auch die Annahme, die immer noch gerne von Lutherfreunden festgehalten wird, auf der Romreise sei Luther von Anfang an durch das „Bibelwort von der Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben verfolgt worden", zu einer Zeit, wo er „noch durch eigene Leistungen Gott zu dienen bedacht war", muß aus der Geschichte als reine L e g e n d e gestrichen werden[3].

Zu Rom wurde Luthers katholische Überzeugung von der Autorität des Apostolischen Stuhles keineswegs, wie man geglaubt hat, erschüttert. Soviel haben damals alle jene Ärgernisse nicht über ihn vermocht. Im Jahre 1516 noch predigt er in vollem Einklang mit der überlieferten Lehre der Kirche über die Gewalt des P a p s t t u m s, und es lohnt sich, die Worte anzuführen, damit die katholischen Gedanken, mit denen er noch auf den Straßen von Rom wanderte, zum Ausdruck kommen. „Wenn Christus nicht alle Gewalt einem Menschen verliehen hätte, wäre die Kirche nicht vollkommen gewesen, weil keine Ordnung da war, sondern jeder sagen konnte, er sei vom Heiligen Geiste ge-

---

[1] Georgius Mylius, In Epistolam divi Pauli ad Romanos *etc.*, Ienae 1595. Praefatio fol. 2'. Vgl. noch Theod. Elze, Luthers Reise nach Rom, Berlin 1899, S. 3 45 80.

[2] Köstlin-Kawerau 1, S. 749 f.

[3] Paul war überdies erst ein elfjähriger Knabe, als er die Äußerung seines Vaters gehört haben wollte; es ist also sehr die Frage, ob er sie richtig verstanden und behalten hat. Luther würde sicher öfter auf die Tatsache zurückgekommen sein, wenn sie in seiner Entwicklung eine so große Rolle gespielt hätte, zumal er so oft von seiner Romreise spricht. Neuestens sagt O. Scheel in seinem Aufsatze „Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief" (Schriften des Vereins für Reformationsgesch. Nr 100, Jubiläumsschrift 1910, S. 61—230) S. 115 mit vollem Rechte: „Der Sohn kann später, da er wußte, welche Bedeutung Röm 1, 17 für Luther gewonnen hatte, diese Worte mit dem römischen Erlebnis kombiniert haben. Jedenfalls erheben sich gegen diesen Bericht so starke Bedenken, daß man wenig mit ihm anfangen kann.

leitet. So machten es die Häretiker, indem jeder sich auf ein eigenes Prinzip stellte. Dadurch wurden so viele Kirchen gebildet, wie Köpfe da waren. Christus will also, damit alle zu einer Einheit geschart werden, seine Gewalt nur durch einen Menschen, dem er sie übergibt, ausüben lassen. Diese Gewalt aber hat er so sehr gekräftigt, daß er alle Mächte der Hölle gegen sie [ohne Schaden] entfesseln läßt. Er spricht: ‚Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen', als ob er sage: ‚Sie werden streiten gegen sie, aber niemals obsiegen'; so daß auf diese Weise kund wird, wie jene Gewalt in Wirklichkeit von Gott ist und nicht von Menschen. Wer sich also von dieser Einheit und Ordnung der Gewalt losmacht, der soll sich ja nicht brüsten mit großen Erleuchtungen und wunderbaren Werken, wie es unsere Pikarden und andere Schismatiker tun. Denn ‚besser ist Gehorsam als Schlachtopfer der Toren, die nicht wissen, was sie für Böses tun'" (Prd 4, 17)[1]. Daß er zu Rom noch von Ehrfurcht gegen den Papst beseelt war, bezeugt Luther auch in den Tischreden, freilich mit einer recht schmutzigen Ausdrucksform[2].

Auch die Ideen von den kirchlichen Gnadenmitteln, von Meßopfer, Ablaß und Gebet, hatten bei der Rückkehr nach Deutschland in seinem Geiste noch keinen theoretischen Eintrag erhalten, wenngleich in praktischer Rücksicht diese Seite der Kirchlichkeit bei ihm ziemlich gelitten zu haben scheint. Er war eben im Charakter noch nicht genügend durchgebildet, als er die Reise antrat, sondern nach Oldecop ein „junger und wilder Geselle"[3].

Er läßt sich später im Tone der Übertreibung und des Scherzes vernehmen, er sei in Rom so sehr auf Ablässe versessen gewesen, daß er gewünscht hätte, seine Eltern seien schon gestorben, um ihren Seelen die dortigen großen Ablässe zuzuwenden[4]. Von seinen in der heiligen Stadt zelebrierten Messen versichert er, wieder mehr als Humorist denn als treuer Berichterstatter, er habe sie so andächtig langsam gefeiert, daß drei oder auch sechs italienische Priester oder Mönche nacheinander mit allen ihren Messen fertig geworden seien, ehe er auch nur eine einzige beendet habe. Er greift zu der Hyperbel, in Rom sei so schnell Messe gelesen worden, daß man für zehn nacheinander nur eine Stunde gebraucht habe; ihm selbst aber hätte man zugerufen: „Bruder, voran, voran!" Wer den Ton des alten Luther kennt, wird sich hüten, solche Scherze ernst oder als Beweise von Skrupelhaftigkeit hinzunehmen; der Erzähler bauscht nur den Unterschied zwischen seiner Gewohnheit und der italienischen Eilfertigkeit in greller Weise auf.

Im Jahre 1519, also noch nicht zehn Jahre nach Luther, kam sein Schüler Johannes Oldecop nach Rom und verlegte sich fleißig auf Erkundigungen über den dortigen Aufenthalt des damals schon überall berühmten Mannes, dessen Lehren er sich nicht anschloß. Wie er in seiner vor nicht langem herausgegebenen Chronik meldet, erfuhr er, Luther habe sich durch einen Juden

[1] Sermo in Vincula S. Petri, also am 1. August gehalten. Werke, Weim. A. 1 (1883), S. 69.

[2] Tischreden, hg. von Förstemann 4, S. 687. [3] Chronik S. 30.

[4] Werke, Erl. A. 40, S. 284.

namens Jakob, der Arzt zu sein vorgab, im Hebräischen unterrichten lassen. Er suchte den Juden, wahrscheinlich einen Deutschen, auf und hörte von ihm, „daß Martinus an den Papst supplicirte, daß er möchte zehn Jahre in weltlichen Kleidern in Italien studiren"; aber weil die Vollmacht seiner Oberen fehlte, sei die Bittschrift abgewiesen worden, und Martinus habe, statt sich als Weltgeistlicher zu tragen, die „Kappe", d. h. das Ordensgewand, anbehalten müssen. Oldecop begab sich hierauf zu dem Offizial, der, wie er erfuhr, die Bittschrift des Mönches aufgesetzt hatte, und dieser machte ihm völlig übereinstimmende Mitteilungen. Es liegt kein dringender Grund vor, an diesen neuen Nachrichten zu zweifeln[1], wie es geschah, so sehr sich auch in andere Meldungen von Oldecop, wo er nämlich nicht persönlich beteiligt ist, unfreiwillige Irrtümer einmischen. Nach dem zutreffenden Zeugnis, das ihm sein Herausgeber Karl Euling ausstellt, ist er „ein wissenschaftlich gebildeter, urteilsfähiger und ehrenhafter Mann"[2]. Einige Beachtung verdient der interessante, den Bericht bestätigende Zug, daß der Offizial, durch die Nennung des Namens Luther geängstigt, anfangs mit der Sprache nicht recht herauswollte und dann bat, ja nicht zu verraten, daß er mit diesem Luther Beziehung gehabt. Der hier ganz nach dem Leben gezeichnete Mann sagte auch, als er gesprächiger wurde, wenn Luther damals die „Kappe" hätte ausziehen dürfen, würde er sie niemals mehr angezogen haben; ein Urteil, das natürlich nur auf den späteren Gang der Dinge sich gründete. Luthers Lernbegierde war so groß, und so ausgesprochen seine impulsive Anlage, daß es nicht ganz unannehmbar ist, er habe sich zu jenem Begehren verstiegen. Dasselbe verliert übrigens an seiner Sonderbarkeit, wenn man weiß, daß andern Ordensleuten damals ähnliche Vollmachten erteilt wurden. Erasmus erhielt durch eine Breve vom 26. Januar 1517 die Erlaubnis, als Augustinerchorherr, der er war, das Weltpriesterkleid zu tragen, worauf Luther selbst gelegentlich anspielt. Eine derartige, wenn auch zeitlich beschränkte Erlaubnis würde endlich auch der freien Sinnesrichtung, der Luther damals sich zu eröffnen begann, ohne Zweifel sehr zugesagt haben. Der Umstand, daß sie aus Mangel an Legitimation seitens der deutschen Ordensoberen verweigert werden mußte, hat sicher nicht dazu beigetragen, seine Erinnerungen an Rom und an die Kurie freundlicher zu gestalten, sondern eher in seinem gekränkten Ehrgefühl einen bittern Stachel zurückgelassen. Er spricht selbst niemals von dem Begebnis, hatte dazu auch keine Veranlassung, dasselbe paßte im Gegenteile schlecht zu der Legende, die er bei vorrückenden Jahren über sein Leben während der Klosterzeit ausspann. Dagegen dürfte ein entstelltes Echo seines obigen Begehrens in der später bei seinen Gegnern zirkulierenden Behauptung zu finden sein, er habe in Rom sich gänzlich säkularisieren wollen, um heiraten zu können[3].

---

[1] Diese Bemerkung gilt nur von dem im Texte Angegebenen. Wenn Oldecop zu Rom sich auch sagen ließ, Luther sei ohne jede Bevollmächtigung seines Ordens nach Rom gekommen, so war das falsch. [2] Vorrede zu Oldecop, Chronik.

[3] So Herzog Georg von Sachsen in der unter Arnoldis Namen herausgegebenen Schrift: Auf das Schmähbüchlein Luthers wider den Meuchler von Dresden, 1531 (Werke, Erl. A.

Über die Sitten der Italiener, und nicht bloß der Römer, macht er bei seinen späteren Erinnerungen an seine Wanderungen durch das Land sehr ungünstige und vielfach ungerechte Aussagen. Gnade findet bei ihm eigentlich nur das Bild der Nächstenliebe und Wohltätigkeit, das er in gewissen Hospitälern, besonders in Florenz sah, dann die Nüchternheit des Volkes und zu Rom die aufmerksame Betreibung der Kirchengeschäfte. Es ging allerdings durch das ganze damalige Land, besonders aber durch die reichen und üppigen Städte und die vom indifferenten Humanismus angesteckten höheren Kreise ein böser Hauch sittlicher Ungebundenheit. Alleinreisende befanden sich in den Herbergen in den schlimmsten moralischen Gefahren. Man erinnert sich auch, wie unheilvoll gerade in jenen Jahren die neapolitanische oder französische Krankheit, wie man die syphilitische Seuche nannte, weite Teile des sonst so gesegneten Landes verpestete, nachdem sie durch die nach Süditalien gekommenen Truppen sich verbreitet hatte. Die Stätten, denen die fremden Besucher Italiens zum Übernachten sich anvertrauen mußten, waren Herde leiblicher und geistiger Ansteckung.

Luther kam gegen Februar des folgenden Jahres 1511 nach Deutschland zurück, aber nicht als der, als welcher er dahin gereist war. Er sagte nach seinem Abfalle: „Ich als ein Narr trug Zwiebeln nach Rom und brachte Knoblauch [d. h. Schlimmeres] wieder." Er versicherte als Polemiker, nicht hunderttausend Gulden darum zu nehmen, daß er Rom nicht gesehen hätte, sonst müßte er in Sorge sein, dem Papsttume Unrecht zu tun; er möchte einem jeden, der Geistlicher werden wolle, den Besuch Roms wünschen.

Eine auffällige Folge des italienischen Aufenthaltes war für Luther zunächst, daß er, dem Kloster wieder zurückgegeben, alsbald seinen Standpunkt in der „Observanz" der Kongregation änderte. Zur Verteidigung der Observanz nach Rom geschickt, schlug er jetzt unvermutet zu einem Gegner derselben um. „Er fiel zu Staupitz ab", so drückt es Cochläus aus, offenbar mit Anwendung der Redensart der „observanten" Brüder, und bald schon wird man Luther mit unbegrenzter Leidenschaft gegen die Observanten auftreten sehen, deren Wortführer er vor kurzem noch gewesen war. Wahrscheinlich hängt mit diesem plötzlichen Umschwung der Wechsel seines Klosters zusammen. Nachdem er zu dem „observanten" Erfurt zurückgekehrt war, ging er alsbald nach Wittenberg, wo er zum theologischen Doktor promovieren und dann den Katheder besteigen sollte. Damit stieg vor dem Horizont seines Geistes jetzt unter des Staupitz Eingreifen als lockendes Bild die Erfüllung jener großen Hoffnung herauf, die er früher immer genährt hatte. Eine Fortsetzung des früheren Widerstrebens gegen Staupitz in den Ordenskontroversen konnte ihm, gegenüber diesem sowie in der Wittenberger Kommunität, die der größeren Zahl nach der „Observanz" abgeneigt war, nur hinderlich sein. Doch das Nähere über die eigentümliche Schwenkung ist nicht bekannt.

25², S. 147), wo er Luther anredet: Du bist dem Papst unter anderem darum feind, weil er „dich jensmal zu Rom von der Kutten nicht wollt entbinden und dir ein Huer zum Weib geben". Die Erwähnung der Kutte deutet auf eine Reminiszenz des wirklich Geschehenen. Vielleicht ist der Jude Jakob derselbe Jakob, der 1520 in Deutschland Luthers Lehre annahm und sich taufen ließ. Vgl. Luthers Briefwechsel 4, S. 97 147.

Sie war für seine weitere Entwicklung höchst bedeutsam, wie sich im folgenden herausstellen wird; ja auch die Geschichte seines Auftretens gegen die „Observanz", die bisher kaum beachtet wurde, dürfte als ein neues und entscheidendes Element in seinem Geistesgange anzusehen sein.

4. Die kleine Welt von Wittenberg und die große Welt in Staat und Kirche.

Seit dem Frühjahr 1511 bereitete sich Luther unter fleißigen Studien in seiner Zelle des großen Konventes der Augustiner zu Wittenberg auf die Erlangung der theologischen Doktorwürde an der dortigen Universität vor.

Er will laut seiner späteren Aussage wegen seiner schwachen Gesundheit nur geringe Aussicht auf Erfolge in der neuen Lebensbahn unterhalten haben. Vergebens habe er sich gegen die Aufforderung von Staupitz, das Doktorat auf sich zu nehmen, gesträubt; des Oberen Wille habe jedoch erfüllt werden müssen. Nachdem er die erforderlichen Leistungen glänzend erfüllt hatte, verlieh ihm die Universität am 1. Oktober 1512 die theologische Laurea. Luther übernahm nun sofort größere Vorlesungen über die Heilige Schrift, und die erste Reihe derselben betraf die Psalmen (1513—1516). Namentlich junge Augustiner, denen das Verständnis der Psalmen praktisches Bedürfnis für den Dienst im Chore war, bildeten seine Zuhörer.

In diese Vorlesungen legte er damals schon, wie es bei den folgenden Vorträgen der Fall war, die ganze Kraft seiner Phantasie und Beredsamkeit, seine große Gewandtheit in der Anwendung von einschlägigen Bibelstellen, seine vollste Subjektivität und, so wenig es am Platze schien, bisweilen glühende Leidenschaft; aber in unsern Zeiten stößt der durchgehende allzu rhetorische Ton ab.

Wittenberg war für den feurigen und anregenden Lehrer das wahre Lebenselement. Diese belebten Studien- und Lehrkreise, die Auszeichnung, die er bei den Seinen genoß, der unbedingte Einfluß auf die zahlreiche Jugend, namentlich auf die Studierenden des Ordens, nicht weniger auch die Gunst des Kurfürsten von Sachsen für die Hochschule, den Orden und bald auch seine Person, alles das ließ ihm trotz des angeblichen Sträubens gegen den Beruf das Verweilen und die Tätigkeit zu Wittenberg sehr angenehm erscheinen. Er selbst faßt sein Gefühl in den Ausdruck, in der Stadt Wittenberg sei er durch seine Oberen gut deponiert worden. Wittenberg wurde im Verfolge zur Hochburg seiner Lehre. Daselbst blieb er bis zu seinem Lebensabend als Professor der Heiligen Schrift und verließ die Stadt nur, wenn er durch dringende Gründe gezwungen war.

Wie jeder Mann von großen Gaben, der tief auf seine Zeit einwirkt, zugleich in mehr oder minder hohem Grade ein Kind seiner Zeit ist und von ihr getragen wird, so war es auch mit Luther der Fall. Bei ihm war die Einwirkung von außen um so tiefer, weil sein lebhaftes und empfängliches Temperament den äußeren Zuständen eine kräftigere Anreizung erlaubte, auch weil schon die Stellung des jungen Mannes auf dem Katheder im Herzen von Deutschland solchen Einflüssen sehr zu statten kam.

An der Hochschule zu Wittenberg genoß damals als Lehrer namentlich großes Ansehen der frühere Leipziger Professor Martin Pollich von Mellerstadt, Mediziner und Jurist, ein Mann von humanistischer Richtung, der mit Staupitz Organisator der neuen Hochschule gewesen war. Neben ihm wirkten unter andern als Theologen Amsdorf, Karlstadt, Link, Lang und Staupitz. Nikolaus von Amsdorf, der nachher „mehr Luther als Luther selbst" genannt wurde, war Lizentiat der Theologie seit 1511 und bekleidete zugleich als Weltgeistlicher ein Kanonikat an der Schloßkirche. Andreas Bodenstein von Karlstadt, einfach Karlstadt genannt, stand neben den mit der Lehrtätigkeit beschäftigten Augustinern. Er hatte 1510 zu Wittenberg promoviert und war anfänglich eifriger Vertreter der Scholastik, dann aber bald Anhänger der neuen Lehren Luthers. Er trat als erster Verkündiger der Nichtverbindlichkeit der Ordensgelübde auf. Wenzeslaus Link wirkte von 1509 bis etwa 1516 an der Universität, rückte in der Folge dem Generalvikar Staupitz in dessen Ordensamt nach und gab dann später durch seine Verheiratung im Jahre 1523 den letzten Augustinern der unglücklichen Kongregation das Signal zum Verlassen des Ordens. Der schon seit den ersten Erfurter Studien Luthers mit diesem befreundete Augustiner Johannes Lang war um 1512 als Lehrer am „Studium" des Ordens nach Wittenberg gekommen, das er aber bald wieder mit Erfurt vertauschen sollte. Johannes Staupitz, der Obere der Kongregation, gab 1512 seine Wittenberger Professur der Heiligen Schrift auf, da er sie wegen seiner häufigen Abwesenheit nicht genügend versehen konnte und überließ den Platz Luther, den er, wie sein lobender Ausspruch an den sächsischen Kurfürsten lautete, zu einem „besonderen Doktor der Heiligen Schrift" zu bilden bemüht gewesen war.

Die Lehrrichtung der Universität war damals in religiöser Beziehung selbstverständlich katholisch; in wissenschaftlicher Rücksicht aber war sie vom Humanismus angehaucht, und der italienische Naturalismus dieser neuen Schule hatte bereits einzelnen Lehrern seinen ungebundenen Geist aufgedrückt [1].

Ein Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklungsgang ist entschieden anzuerkennen, wenngleich derselbe häufig überschätzt wird, indem man die spätere offenkundige Bundesgenossenschaft der deutschen Humanisten mit dem neuen Evangelium ohne Berechtigung auf Luthers Frühzeit überträgt. Als Student hatte er sich mit Eifer und Liebe in die alten Klassiker vertieft. Von da aber bis zur vollen Geistesgemeinschaft mit den der Kirche vielfach entfremdeten Zielen der Junghumanisten war es noch weit. Luther verdankte es

[1] Ein Beweis sind z. B. gewisse Äußerungen des Juristen Christoph Scheurl über die Ehe, die er seinem Lehrer Codro Urceo von Bologna entlehnte und in einer Promotionsrede zu Wittenberg am 16. November 1508 vorbrachte. Auch ein lateinischer Dialog, den der Wittenberger Professor Andreas Meinhardi 1508 veröffentlichte, zeigt den Einfluß jener humanistischen Kreise. J. Haußleitner (Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers, 1903, S. 46 f 84 ff) glaubte die Redeweise und Anschauung beider dem kirchlichen Mittelalter zur Last legen zu sollen. Vgl. indessen N. Paulus in der Wissenschaftl. Beilage der „Germania" 1904, Nr 10.

seiner praktischen Geistesrichtung, daß die klassische Lektüre, die er auch später noch gelegentlich fortsetzte, ihn niemals auch nur entfernt so einnahm oder bezauberte wie gewisse Humanisten der Renaissancezeit, die einfach in der Wiederherstellung des klassischen Heidentums das Heil der Menschheit erblickten. Nicht so ganz jedoch vermochte er als junger Universitätslehrer sich der freiheitlichen Richtung des Zeitalters und dessen Widersprüche gegen so viele alte Bildungselemente zu entziehen, deren einseitige und rücksichtslose Bekämpfung ebenso nachteilig werden konnte wie ihre blinde voreingenommene Verteidigung.

Es braucht hier nicht dargelegt zu werden, welch gefährlicher Geist der Neuerung und des Libertinismus mit den Büchern der italienischen Humanisten und durch den Besuch ihrer Lehrstühle seitens der Deutschen auf der Einwanderung nach Norden begriffen war.

Was Luther persönlich betrifft, wissen wir nicht bloß, daß er mit Mutian, dem Haupte dieser damals noch vorwiegend als literarische Bewegung auftretenden Erscheinung, einige Verbindung hatte, sondern auch daß Johannes Lang einen Vortrag gegen die Sitten der „kleinen Heiligen" in seinem Orden, den Luther zu Gotha 1515 hielt, sofort an Mutian schickte [1]. Bei diesem Humanistenführer entschuldigte sich Luther in einem sehr achtungsvollen Briefe, als er ihn auf der Durchreise durch Gotha im Jahre 1516 nicht besucht hatte [2]. Luthers intimster Freund Lang, durch den er in einen gewissen Ideenaustausch mit dem Humanismus eingetreten sein muß, war ein begeisterter Humanist und besaß weite literarische Verbindungen. Lang rühmte auch seinerseits bei Mutian die Unterstützung, die er von Luther in seinen Studien erfahren habe [3]. Ohne Zweifel waren also die Bestrebungen der Humanisten, ihre kühne und herbe Kritik der hergebrachten wissenschaftlichen Methode, ihr Reformidealismus und Unabhängigkeitssinn Luther durchaus nicht fremd. Manches von diesen Gesinnungen, die in der Luft jener Tage lagen, hat ganz gewiß auf das offene Herz und die lebhafte Empfänglichkeit des begabten Mönches einladend und gewinnend gewirkt.

Die Freundschaft Luthers mit Spalatin, die von Erfurt herrührte, ist nicht minder in dieser Beziehung in Anschlag zu bringen. Denn Spalatin, der 1508 an den kurfürstlich-sächsischen Hof als Erzieher und Prediger kam, stand den Genossen des Erfurter und Gothaer Humanismus geistig sehr nahe. Er war es, der bei dem bekannten Streite der Kölner Fakultät mit dem Humanisten Reuchlin, der weithin in Deutschland die gelehrten und gebildeten Kreise in Teilnahme zog, Luther um seine Meinung befragte. Luther sprach sich damals in seinem Antwortschreiben aus der Zeit der beiden ersten Monate des Jahres 1514 für Reuchlin mit Nachdruck aus und erklärte, daß Reuchlin seine Hochachtung und Liebe besitze; Gott werde, sagte er, sein Werk tun trotz der angestrengten Gegenarbeit von tausendmal tausend Kölnern, und er fügt bedeutungsvoll bei, noch viel wichtigere Dinge wären im Innern der Kirche zu ordnen;

[1] Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation S. 263. Briefwechsel 1, S. 36, A. 5.

[2] Brief vom 29. Mai 1516, Briefwechsel 1, S. 35.

[3] Lang an Mutian 2. Mai 1515, Briefwechsel 1, S. 36, A. 5.

Mücken seie man und verschlucke Kamele[1]. Die Kölner konservative Richtung war durchaus nicht nach seinem damaligen Geschmacke. Sehr stark schreibt Luther nicht lange nachher an Spalatin wieder zu Gunsten Reuchlins gegen den Kölner Ortwin de Graes und sagt unter anderem, er habe den letzteren für einen Esel gehalten, müsse ihn aber jetzt Hund, Wolf und Krokodil nennen, trotzdem er sich als Löwen aufzuspielen suche[2]; eine Ausdrucksweise, die den gerne von Luther angeschlagenen Ton kennzeichnet.

Als dann die „Briefe von unberühmten Männern" und eine ähnliche satirische Schrift, die ihnen folgte, in seine Hände kamen, suchte der junge Wittenberger Lehrer, statt die verderbliche Tendenz dieser Angriffe der humanistischen Partei auf die „Finsterlinge des Klosterstandes und der Scholastik" als Mönch und als Theolog entschieden zu brandmarken, wie sie es verdient hätten, eine gewisse Mittelstellung einzunehmen; er billigte den Zweck der Angriffe, jedoch nicht die Satire selbst, die zu wenig Belehrung und zuviel Schmähung darbiete. Die beiden Erzeugnisse, sagt er, müßten wohl aus einem Topfe herstammen; sie hätten, wenn nicht den gleichen, doch einen sich ähnlich sehenden Komödianten zum Verfasser[3]. Man weiß, daß der eigentliche Urheber jener viel Lärm verursachenden Briefe sein eigener ehemaliger Universitätsfreund Crotus Rubeanus war.

Wie stand Luther zu dem Humanistenhaupte Erasmus, ehe er mit demselben in die bekannte große Entzweiung geriet? Da er Erasmus noch in einem Briefe von 1517 an Lang „unsern Erasmus" nennt[4], so ist daraus zu schließen, daß er bis dahin noch bis zu einem gewissen Grade für ihn eingenommen war. Er freute sich beim Lesen seiner humanistischen Schriften, daß er „den Ordensleuten und den Geistlichen ebenso standhaft wie gelehrt zu Leibe gehe und ihren veralteten wissenschaftlichen Kram entlarve". Aber er gesteht doch schon bei gleicher Gelegenheit, seine Neigung für Erasmus werde schwächer. Von ihm trennte ihn damals eben nicht etwa kirchliche Gesinnung im allgemeinen, sondern bereits seine neue Gnadenlehre, von deren Entstehung unten zu handeln ist. Er läßt zwar noch gelegentlich dem berühmten Manne durch Spalatin Ruhm und Fortschritt wünschen, aber auch vorhalten, er solle doch nicht, wie es fast alle bisherigen kirchlichen Erklärer getan hätten, gewisse Stellen, wo Paulus die „Gerechtigkeit der Werke" verdamme, nur von dem mosaischen Zeremonialgesetz verstehen, sondern vielmehr von allen Werken des Dekalogs. Wenn diese „außerhalb des Glaubens Christi" geschehen, „mögen sie jemand auch zu einem Fabricius, Regulus oder zum unbescholtensten Menschen der Welt machen, so haben sie dennoch ebensowenig mit der Gerechtigkeit gemein wie die Vogelbeere mit der Feige"; nicht die Werke machen den Menschen gerecht, sondern unsere Gerechtigkeit die Werke; Abel gefällt Gott früher als seine Werke[5]. Der ausschließliche

[1] Briefwechsel 1, S. 14. [2] Schreiben vom 5. August 1514, Briefwechsel 1, S. 20.

[3] An Joh. Lang 5. Oktober 1516 und an Spalatin in den gleichen Tagen, Briefwechsel 1, S. 59 62.

[4] Schreiben vom 1. März 1517, Briefwechsel 1, S. 88.

[5] An Spalatin 19. Oktober 1516, Briefwechsel 1, S. 64.

Sinn, in welchem Luther diese Worte nimmt, indem er auch den Werken der Gerechtigkeit nicht eine die Gerechtigkeit erhöhende Kraft zuerkennt, ist bereits ein Ausfluß aus seinem neuen Standpunkt, den er Erasmus und allen Humanisten nahezulegen beginnt.

Mit einem Seitenblick auf die Humanisten schreibt er an Johann Lang: „Unsere heutigen Zeiten sind gefährlich; und nicht darum, weil jemand ein Grieche oder Hebräer ist, ist er auch schon ein weiser Christ. . . . Anders urteilt der, welcher dem freien Willen des Menschen Zugeständnisse macht, anders der, welcher außer der Gnade nichts kennt.“[1] Doch hiermit ist der Entwicklung seines Irrtums, die zu beschreiben sein wird, schon vorgegriffen. Weit mehr als die Humanität der Humanisten war ihm gegen die Zeit des Ursprunges seiner neuen Lehre die Mystik gewisser spätmittelalterlicher Kreise sympathisch, weil er, wie sich zeigen wird, darin den Ausdruck der ihm vorschwebenden Vernichtung des Menschlichen gegenüber der Gnade wiederfand und einer seinen damaligen Gedanken scheinbar schmeichelnden „Innerlichkeit“ begegnete.

Von Erasmus und seinen Gesinnungsgenossen entlieh er immerhin neben dem Geiste nicht ganz unberechtigter Kritik ein übertriebenes Unabhängigkeitsgefühl gegenüber dem kirchlichen Altertum. Die Berührung mit ihrem Humanismus stärkte in ihm jedenfalls die moderne Richtung des Individualismus. Nicht lange nachher jedoch mußte notwendig in seiner Freundschaft ein Umschwung erfolgen. Sein Gegensatz gegen Erasmus in der Gnadenlehre trieb ihn zu jenem bittern Kampf mit denselben, den seine Schrift für „Die Unfreiheit des Willens“ (De servo arbitrio) kennzeichnet, während ihm doch immer die Bundesgenossenschaft der Humanisten für die von ihm begonnene Umsturzbewegung willkommen blieb.

Mächtig waren die Strömungen, die eine geistige Umwälzung verkündend seit dem 15. Jahrhundert in engerem oder loserem Zusammenhange mit den erwachten Studien des Altertums das Abendland durchzogen. Sie kündeten eine neue Periode der Menschheit an. Diese erregte Welt mußte dem jungen Luther unvermeidlich ihre Impulse mitteilen.

Die kürzlich erfundene Druckkunst hatte wie mit einem Schlage eine derartige Weltgemeinsamkeit der geistigen Erzeugnisse und der literarischen Ideen geschaffen, wie sich das Mittelalter sie niemals träumen ließ. Die Völker rückten in jener Epoche zugleich durch den Austausch der verschiedensten und weittragendsten Erfindungen enge aneinander. Der weltliche Unternehmungsgeist erwachte wie aus langem Schlafe infolge der überraschenden Entdeckung überseeischer Länder mit ihren Schätzen.

Bei dem erleichterten geistigen Verkehre und den gesteigerten wissenschaftlichen Hilfsmitteln begann zugleich auf allen Gebieten der Erkenntnis die Kritik erfolgreicher denn je zuvor zu arbeiten. Die großen Staatswesen verselbständigten sich einem alten Drange folgend mehr und mehr gegenüber der früheren Leitung durch die Kirche; sie strebten nach Freiheit und nach Beseiti-

[1] Brief vom 1. März 1517, Briefwechsel 1, S. 88.

gung jenes Einflusses der Geistlichkeit, aus dem sie zum Teile ihre Dauerhaftigkeit und innere Fruchtbarkeit gezogen hatten; und wie sie selbst nach Eigenstellung rangen, so gingen, zumal in Deutschland, auch die reichen Städte und die Ritter- und Fürstenschaften auf Abschüttelung von bisherigen drückenden Verhältnissen und Gewinnung von erhöhter Macht aus. Kurz, überall ein stürmisches Durchbrechen früherer Hemmnisse, ein entschlossenes Vorwärtsschreiten des Subjektivismus auf Kosten der Gemeinsamkeit und der überlieferten mittelalterlichen Ordnung, namentlich aber auf Kosten der Vorherrschaft der religiösen Macht der Kirche, die bisher allein die Gefahren des Individualismus für die Menschheit gebannt hatte.

Ein Glück würde es gewesen sein, wenn wenigstens diese Macht, die katholische Kirche, damals in der gemeinsamen Krisis der Zeit von großen inneren Gebrechen und Mißständen frei gewesen wäre. Ihre göttliche Kraft zum Segen der Völker war allerdings nicht gebrochen; ihre Wahrheitspredigt, ihr Sakramentenschatz, kurz ihre Seele war unverändert; aber weil sie am Körper viele beklagenswerte Gebrechen aufwies, gewannen die zentrifugalen Kräfte die verhängnisvollste Gewalt. Die Klagen, die beredte und seeleneifrige Männer damals und in vergangenen Jahrzehnten über den Rückgang des religiösen Lebens unter den Gläubigen und über den Verfall kirchlicher Zucht im Klerus aussprachen, insbesondere auch in Deutschland, waren nur allzusehr am Platze; sie hätten ein viel wirksameres Echo in Taten zur Besserung verdient. Was der Mönch von Wittenberg in seinen gewaltigen Reformrufen mit ungezügelter Leidenschaft und grellen Übertreibungen über die Welt ertönen lassen wird, das war zum großen Teil durch andere, auch durch große Heilige der Kirche, mit Eifer, mit Reife und von höheren erhaltenden Gesichtspunkten aus gesagt und anempfohlen worden. Lebensernst, Strenge und Erfahrung hatten auch in manchen Teilen der Kirche, die deutsche Heimat nicht ausgenommen, Hand an eine katholische Reformation gelegt, und zwar in der einzig ersprießlichen Weise, ohne Neuerung des Glaubens, durch Hebung des sittlichen Lebens unter dem Volke wie unter der Geistlichkeit. Es ging damit aber langsam, sehr langsam, aus äußeren und inneren Gründen, die hier nicht darzulegen sind. Ein Beispiel jedoch von sittlicher Erneuerung und von vielversprechender Wirksamkeit konnte gerade für Luther die Lebensarbeit des frommen Stifters seiner Kongregation sein; denn Andreas Proles' Ziel war, wie ein protestantischer Schriftsteller richtig sagt, „eine kräftige und gewaltige Reformation"; er lebte der Hoffnung, daß Gott bald einen Helden erwecken werde, der sie mit Kraft und Entschiedenheit herbeiführen könnte, was freilich, wie auch dieser Historiker zugibt, nach Proles bloß eine Reformation in katholischem Sinne sein konnte[1]. Ein anderes anziehendes Beispiel von Reformeifer gab ebenso unter den Augen Luthers die Windesheimer Kongregation der Brüder vom gemeinschaftlichen Leben, mit der er seit seinen Knabenjahren in wohltätige Berührung gekommen war.

---

[1] Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation S. 163; vgl. S. 96 ff und Kolde, Martin Luther 1, S. 47 50 59 f.

Innerhalb Deutschlands besaßen die Mißstände einen allzu starken Hort in den Reihen der kirchlichen Vorsteher selbst. Erst die Zeiten nach dem Konzil von Trient zeigten, wieviel die Überwindung dieses Bollwerkes des Verfalles kostete. Die Bischöfe waren zum größten Teile untauglich oder verweltlicht. Äbte, Pröpste, reiche Kanoniker und Dignitäre taten es ihnen in der Abwendung von den Sitten ihres geistlichen Standes gleich oder zuvor. Bei Besetzung der kirchlichen Ämter herrschten zu viele weltliche Einflüsse. Im Geleite der Unfreiheit der kirchlichen Ernennungen zogen Egoismus, Unvermögen und wirklicher Rückgang ein; die moralischen Mißstände im Klerus und Volk häuften sich unter trägen und ungeeigneten Vorstehern an. Das Ablaßwesen, die Wallfahrten, die Bruderschaften und vielfältige Übungen der Heiligenverehrung, wie viele andere Seiten des Kultus, wiesen beklagenswerte Ausschreitungen auf.

Von den angeführten Mißständen innerhalb der deutschen Kirche sind zwei noch näher hervorzuheben, das Hereingreifen der politischen Gewalten und des weltlich gesinnten Adels in die kirchlichen Kreise und die nachteiligen Seiten in Leben und Stellung des hohen und niederen Klerus.

Nicht bloß die geistlichen Gerechtsamen waren vielfach von den Fürsten und von niederen Obrigkeiten beschlagnahmt, sondern auch die Domkapitelstellen und die Bischofssitze wurden in Überzahl Angehörigen des adeligen und des fürstlichen Standes willkürlich übergeben, so daß an zahlreichen Orten Unberufene und Unwürdige die einflußreichsten Ämter inne hatten. „Als der kirchliche Sturm am Ende des zweiten Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts losbrach, waren folgende Erzbistümer und Bistümer mit Fürstensöhnen besetzt: Bremen, Freising, Halberstadt, Hildesheim, Magdeburg, Mainz, Merseburg, Metz, Minden, Münster, Naumburg, Osnabrück, Paderborn, Passau, Regensburg, Speyer, Verden und Verdun.“[1] Die Bischöfe aus fürstlichen Häusern waren in der Regel von ihren Verwandten abhängig und wurden in weltliches und höfisches Treiben hineingezogen, wenn nicht schon ihre Erziehung den kirchlichen Sinn so sehr hatte zurücktreten lassen, wie es z. B. bei dem mächtigen Erzbischof von Mainz, Albrecht von Brandenburg, der Fall war.

Die Vereinigung von angesehenen Bischofsstellen in einer Hand kam als Mißbrauch hinzu. „Der Erzbischof von Bremen war zugleich Bischof von Verden, der Bischof von Osnabrück zugleich Bischof von Paderborn, der Erzbischof von Mainz zugleich Erzbischof von Magdeburg und Bischof von Halberstadt. Georg Pfalzgraf bei Rhein und Herzog in Bayern hatte bereits in seinem dreizehnten Jahre die Dompropstei von Mainz erhalten und ward dann Domkapitular zu Köln und Trier, Propst des St Donatiansstiftes zu Brügge, Inhaber der Pfarreien Hochheim und Lorch am Rhein und zuletzt im Jahre 1513 Bischof von Speyer. Durch Privileg Papst Leos X. vom 22. Juni 1513 wurde ihm, einem sonst ernsten und frommen Mann, gestattet, alle diese Pfründen neben dem Bistum Speyer zu besitzen.“[2] „Die höhere Geistlichkeit“, klagt ein Zeitgenosse im Hinblick auf die verweltlichten Bischöfe, „trägt die Hauptschuld

[1] Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 1^{18}, S. 703. [2] Ebd.

an der schlechten Seelsorge. Sie setzt den Gemeinden ungeeignete Hirten, während sie selbst den Zehnten zieht. Mancher sucht möglichst viel Pfründen auf sich zu vereinigen, ohne den Obliegenheiten derselben Genüge zu leisten, und verschwendet die kirchlichen Einkünfte in Luxus mit Dienern, Pagen, Hunden und Pferden. Einer sucht es dem andern in Aufwand und Üppigkeit zuvorzutun."[1] In dem Verfalle und der Untätigkeit des Episkopates liegt eine der wichtigsten Erklärungen für die Erscheinung, daß nach dem Auftreten der Glaubensneuerung der Abfall von der alten Kirche so rasch um sich greifen konnte[2].

Bertold Pirstinger, Bischof von Chiemsee, der Verfasser der Klageschrift Onus ecclesiae, schrieb mit Schmerz im Jahre 1519: „Wo fällt die Wahl auf einen guten, tüchtigen und gelehrten Bischof, wo auf einen, der nicht unerfahren, fleischlich und unwissend in geistlichen Dingen ist? . . . Ich kenne einige Bischöfe, die lieber als Heerführer Schwert und Waffen tragen als in geistlicher Tracht einhergehen. So ist es denn dahin gekommen, daß der bischöfliche Stand jetzt aufgeht in irdischem Besitz, schmutzigen Sorgen, stürmischen Kriegen, weltlicher Herrschaft." „Die vorgeschriebenen Provinzial- und Diözesansynoden werden nicht gehalten. Infolgedessen werden viele kirchliche Angelegenheiten, die verbessert werden sollten, vernachlässigt. Außerdem besuchen die Bischöfe ihre Pfarreien zu bestimmten Zeiten nicht, und doch fordern sie von ihnen schwere Steuern. So liegt denn danieder der Wandel der Geistlichen und Laien, die Kirchen sind schmucklos und verfallen." Der eifrige Bischof schließt seine vielleicht zu sehr verallgemeinernde finstere Schilderung mit einem rührenden Gebete zu Gott um wahre innere Reform, das in die Worte ausklingt: „So möge denn die mit deinem Blute erlöste Kirche, die durch unsere Schuld dem Untergange nahe ist, reformiert werden!"[3] Er hält jedoch eine kirchliche Reform von innen heraus unter Wahrung des Glaubens und der Einrichtungen der Kirche für notwendig. Der Verfall war in seinen und in den Augen der besten Zeitgenossen zwar sehr groß, aber nicht unheilbar.

Vor zu starken Verallgemeinerungen in Bezug auf den Niedergang im hohen und niederen Klerus können manche vortreffliche Erscheinungen warnen, wie z. B. die Wirksamkeit von Männern wie Trithemius, Wimpfeling, Geiler von Kaysersberg und andern. Gebrechen, Unordnungen und Auswüchse machen sich zu jeder Zeit leichter vor den Augen der Zeitgenossen geltend als das regelmäßige Gute, das ohne Aufsehen geschieht. Selbst der Dominikaner Johannes Nider, der sonst die Gebrechen des damaligen Klerus unnachsichtlich anklagt, glaubt warnen zu müssen: „Niemals darfst du, wenn du von einer Vielheit redest, ein allgemeines schlimmes Urteil fällen, sonst wirst du kaum oder niemals einem ungerechten Urteile entgehen."[4]

Daß indessen das höchste Bedürfnis vorhanden war, daß eine Reform im Leben der Geistlichkeit, oben wie unten, einsetzte, beweist weiterhin ein Blick auf den vom damaligen Episkopat geleiteten K l e r u s. Schon die Stellung des niederen

---

[1] Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 1 [18], S. 700.
[2] Ebd. S. 703. [3] Ebd. S. 701 f. [4] Ebd. S. 721.

seelsorglichen Klerus war im Verhältnis zu der mannigfach „in Reichtum und Wohlleben schwelgenden höheren Geistlichkeit“ eine der Würde des Standes keineswegs entsprechende; „er hatte außer den vielfach unsichern Zehnten und Stolgebühren keine Gehälter, so daß er sich aus Armut, zuweilen freilich auch aus Habsucht, Erwerbsarten zuwendete, die . . ihn der Mißachtung des Volkes aussetzen mußten. Es kann keinem Zweifel unterliegen: ‚Ein sehr großer Teil des niederen Klerus war von der Idee seines Standes so weit abgefallen, daß man von einem geistlichen Proletariat jener Zeit sowohl in dem höheren als in dem gewöhnlichen und sogar buchstäblichen Verstande zu reden berechtigt ist.‘ Dies geistliche Proletariat war bereit, jeder Bewegung sich anzuschließen, welche seinen niederen Trieben Vorschub zu leisten versprach.“ [1]

Die Zahl der Geistlichen war im Zusammenhang mit den im Übermaß vervielfältigten kleinen Stiftungen ohne Seelsorge so sehr angewachsen, daß die Masse allein schon den Gedanken an einen überaus großen Teil von Unberufenen nahe legt, und daß der Mangel an Beschäftigung für so viele sich als eine Klippe für die Sittlichkeit darstellt. Zu Breslau waren am Ende des 15. Jahrhunderts an zwei Kirchen zusammen 236 Geistliche bloß als Altaristen, d. h. zum Messelesen an gestifteten und mit durchweg winziger Pfründe bedachten Altären. Außer der täglichen Zelebration hatten die auch sonst sehr verbreiteten Altaristen nur das Breviergebet als Pflicht. Am Dom zu Meißen gab es im Jahre 1480 außer 14 Kanonikern 14 Altaristen und 60 Vikare. In Straßburg hatte das Münsterstift 36 Kanonikate, das von St Thomas 20, Alt-St Peter 17, Neu-St Peter 15, Allerheiligen 12. Dazu kamen dort zahlreiche Stiftsvikare und die Summissare, so genannt, weil sie anstatt der Stiftsherren das Hochamt hielten; der letzteren waren am Münster nicht weniger als 63, und außerdem gab es daselbst noch 38 Kaplaneien. Von Köln gibt Johann Agricola, allerdings mit einem beachtenswerten „man sagt“, an, die Zahl der „Pfaffen und Mönche“ betrage bei 5000; ein andermal schätzt er die Zahl der dortigen Mönche und Nonnen allein auf 5000. Sicher ist, daß das „deutsche Rom“ am Rheine damals 11 Stifte, 19 Pfarrkirchen, über 100 Kapellen, 22 Klöster, 12 Spitäler und 76 religiöse Konvente zählte[2].

Der oben angeführte Bischof von Chiemsee leitet die Verderbnis des Klerus vorzüglich daraus her, daß Geistliche und Weltliche ihr Patronatsrecht mißbrauchten, sowohl bei den Ernennungen als durch willkürliches Eingreifen. Der gleichen Ansicht ist Geiler von Kayserberg; er beschuldigt die Laien, insbesondere die adeligen Kirchenpatrone, an dem traurigen Zustande der Pfarreien die Schuld zu tragen. Ungebildete, schlechte, sittenlose Menschen dinge man jetzt, nicht die guten und ehrbaren [3].

Hatte schon der um Deutschland so verdiente Kardinal Nikolaus von Kues in seinem Reformprogramme mit aller Offenheit als Gründe der Ver-

[1] Ebd. S. 703 704. Die mit Anführungszeichen versehenen Worte sind aus J. E. Jörg, Deutschland in der Revolutionsperiode 1522—1526, Freiburg 1851, S. 191 entnommen.

[2] Janssen-Pastor a. a. O. S. 705 f. Siehe unten XIV, 5 die Angaben über die Geistlichkeit und die Klöster zu Erfurt. [3] Janssen-Pastor a. a. O. S. 712.

unstaltung des Kirchenwesens den Eintritt vieler Unwürdigen in den geistlichen Stand, das Konkubinat der Geistlichen, die Pfründenhäufung und die Simonie bezeichnet, so mehren sich gegen Ende des 15. Jahrhunderts die Klagen der Zeitgenossen, insbesondere über die Unsittlichkeit im Klerus. Schon „die zahlreichen Bestimmungen der Bischöfe und Synoden lassen keinen Zweifel darüber, daß ein großer Teil des deutschen Klerus in der gewissenlosesten Weise das Zölibatsgesetz übertrat“ [1]. Ein den Herzogen von Bayern übergebenes Gutachten von 1477 erklärte aus dem Sinne der vielen Freunde und Befürworter einer gesunden Reform, es müsse zuerst an die Besserung der Sittlichkeit des Klerus, wo das Grundübel der kirchlichen Zustände liege, die Hand angelegt werden. Allerdings gab es Gegenden, in denen zugleich ein unbescholtener und lobenswerter Klerus wirkte, wie z. B. die Rheinlande, Schleswig-Holstein und der Algäu. Umgekehrt werden aus Sachsen, also der Heimat Luthers, auch aus Franken und Bayern große Mißstände in der gedachten Hinsicht berichtet. Das früher Nikolaus von Clémanges zugeschriebene Werk De ruina ecclesiae berichtet aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts von Bischöfen, die gegen eine Geldabfindung ihren Geistlichen das Konkubinat erlaubt hätten, und Hefeles Konziliengeschichte führt mehrfache Beschlüsse von Synoden an, die damals den Bischöfen verboten, Geld oder Geschenke anzunehmen und dafür das Konkubinat zu dulden oder zu ignorieren [2].

Zu dem Konkubinate kamen bei vielen besser gestellten Geistlichen ein Leben der Üppigkeit und ein hochfahrender Stolz, wodurch sie das Volk, namentlich das sich selbständig fühlende Bürgertum von sich abstießen. Minder gut versorgte Glieder des Klerus verloren sich, um den Unterhalt zu finden, in habsüchtigem Streben nach Gewinn durch kirchliche Taxen, Sporteln und Renten, wobei insgemein allen, hoch und niedrig, die übermäßig angewachsenen nach Rom zu leistenden Zahlungen einen unseligen Ansporn liehen. Unwürdige sog. Kurtisanen, d. h. geistliche Personen, die sich mit Hilfe von Breven des päpstlichen Hofes (corte) der besten Benefizien bemächtigten, gaben ein ansteckendes Beispiel der Gewinnsucht, außerdem daß ihr Treiben Vorurteile und Haß gegen die Kurie schüren half [3].

Unzählig waren überhaupt die Reibungspunkte auf dem Gebiete weltlicher Interessen, die zwischen dem geistlichen und weltlichen Stande Entfremdung und Streit schufen. Sahen die Laien z. B. mit Unwillen, wie viele der

[1] Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 1 [18], S. 709. Über die Synoden Hefele-Hergenröther, Konziliengeschichte Bd. 8. Vgl. Janssen-Pastor a. a. O. 680 f und H. Grisar, Ein Bild aus dem deutschen Synodalleben im Jahrhundert vor der Glaubensspaltung, im Histor. Jahrbuch 1, 1880, S. 603—640.

[2] Nicolaus de Clemangiis, De ruina ecclesiae c. 22, in Herm. von der Hardt, Magnum oecumenicum Constantiense Concilium, Helmestad. 1700, 1, 3, col. 23 sq. Hefele a. a. O. 7, S. 385 416 422 594; 8, S. 97. Ioh. de Segovia, Hist. syn. Basil., Vindob. 1873, 2, p. 774: Quia in quibusdam regionibus nonnulli iurisdictionem ecclesiasticam habentes pecuniarios questus a concubinariis percipere non erubescunt, patiendo eos in tali foeditate sordescere.

[3] Vgl. für die Kurtisanen Janssen-Pastor a. a. O. 1 [18], S. 715—718.

einflußreichsten und arbeitsvollsten geistlichen Stellen nur durch unfähige Stellvertreter der Inhaber, nicht durch die Pfründenbesitzer selbst verwaltet wurden, die in bequemer Ruhe anderswo auf Kosten der alten Laienstiftungen lebten, so beschwerten sich hinwieder Kirchen und Klöster über die von den Fürsten und Adeligen angemaßten oder mißbrauchten Rechte, die mancherorts so weit gingen, daß den geistlichen Kommunitäten einfach ausgediente Beamte zur Verpflegung zugewiesen, oder daß das in Anspruch genommene Spolienrecht bezüglich der Hinterlassenschaft der Pfarrer und Klostervorsteher oft in ärgerlichster Weise ausgeübt wurde. Erklärlich, daß solche Politik der Eigensucht von seiten der Mächtigen die schwersten Übel und Mißbräuche auf geistlichem Gebiete zur Folge hatte, abgesehen von der dadurch anwachsenden Spannung zwischen den kirchlichen und den weltlichen Elementen.

Insbesondere die reicheren Klöster mußten es sich gefallen lassen, zu Domänen der Vornehmen zu werden, die dort ihre Spätgebornen unterzubringen pflegten und deshalb auch den Klostereintritt von Bürgerlichen zu verhindern strebten. Die Ansätze zur Reform zuchtloser Klöster, denen man gegen Ausgang des Mittelalters häufiger begegnet, wurden oft durch diese und ähnliche weltliche Einflüsse erstickt.

Bei der Zerfahrenheit der kirchlichen Ordnung nahm naturgemäß die Macht und der Einfluß der Landesherren auf kirchlichem Gebiete beständig zu.

Sehr viele deutsche Fürsten, ohnehin von den im 15. Jahrhundert lebhaft erwachten Gedanken der Staatshoheit getragen, legten sich zu den bereits von der Kirche gewährten immer weitere Befugnisse in religiösen Dingen bei, so die Besteuerung des Kirchengutes, die Einschränkung der geistlichen Jurisdiktion, das staatliche sog. Plazet und ein erdrückendes Visitations- und Aufsichtsrecht über die Pfarreien ihres Territoriums. Infolgedessen bestand bereits in manchen Gegenden eine in System gebrachte weltliche Kirchenhoheit, ehe der Glaubensabfall des 16. Jahrhunderts unter den protestantischen Fürsten eine solche, freilich in anderem Sinne schuf. Der katholische Herrscher erkannte die Dogmen und das Recht der Kirche im Prinzip an. Aber was mußte eintreten, wenn Landesherren, die mit obiger Doppelmacht ausgestattet waren, ihren Sinn der Kirche gegenüber beim Eintritt der Spaltung änderten? Die Standhaftigkeit ihrer Treue wurde ohnehin schon auf eine harte Probe gestellt durch die kirchlichen, auch von Rom nicht abgestellten Mißbräuche zum Schaden ihres Landes. Die gemeinsamen kirchlich-politischen Beschwerden der Fürsten (gravamina) gegen Rom sind Zeugen ihrer Verstimmung; denn diese Beschwerden waren, wie auch Doktor Eck hervorhob, großenteils begründet; und in Übereinstimmung mit Eck sprachen sich hinsichtlich der finanziellen Klagen gegen Rom, die in Deutschland durch alle Stände bis auf den letzten Mann gingen, andere Autoritäten aus wie Bertold von Henneberg, Wimpfeling, Herzog Georg von Sachsen und der päpstliche Nuntius Aleander [1]:

„Aus obigen und aus andern Gründen hatte am Vorabend der deutschen Glaubensspaltung die Gereiztheit und Opposition gegen den päpstlichen Stuhl

[1] Vgl. ebd. S. 743.

den Siedegrad erreicht, und sie ist erklärlich aus den kurialen Mißständen und noch mehr aus den kurialen Forderungen, wie die Gravamina nationis Germanicae anschaulich beweisen." „Vollends mußte die Unzufriedenheit zu hellem Brande emporlodern, wenn so glaubens- und gewissenlose Spötter, wie es die unkirchlichen Vertreter des Humanismus waren, ständig ihr sophistisches Öl ins Feuer gossen."[1] Der katholische Kirchenhistoriker, dem diese Worte entnommen sind, macht mit Recht auf das „Fehlschlußverfahren" aufmerksam, das die Anhänger Luthers begingen, indem sie wegen der angehäuften Übelstände im Leben und in der Verwaltung der Kirche die hierarchische Ordnung selbst angriffen. Der Erfolg des Fehlschlußverfahrens war ein „sprechender Beweis für die rohe, blinde Leidenschaftlichkeit der damaligen deutschen Volksseele", aber auf dem Felde der Tatsachen hat der Fehlschluß mitgewirkt, den ewig bedauernswerten Umschwung und die heute noch gähnende Kluft zu schaffen: „Daß die Stimmung selbst nicht ganz unmotiviert war, kann kein ehrlicher Historiker in Abrede stellen, mag er mit noch soviel Begeisterung an der katholischen Kirche hängen"; denn maßgebend erscheint vor allem, wie sich „die Vertreter der Kirche, Hierarchie, Welt- und Ordensklerus verhielten; und damit stand es im allgemeinen herzlich schlecht in der ganzen katholischen Christenheit und vorab in Deutschland." . . „Mögen die Übelstände des ausgehenden Mittelalters von den Protestanten arg übertrieben worden sein und werden, mögen auch manche erfreuliche Erscheinungen und reformatorische Teilerfolge im 15. Jahrhundert zu verzeichnen sein, so bleibt doch noch genug Faules, um den Abfall psychologisch zu erklären."[2]

Und doch wären die kirchlichen Mißstände in Deutschland nicht von den späteren traurigen Folgen begleitet gewesen, wenn nicht eine große Zahl *sozialer* Übelstände und Mißverhältnisse sich dazu gesellt hätten, namentlich eine weitgehende Unzufriedenheit der niederen Stände mit ihrer Lage und jene feindselige Rivalität der Laienschaft gegen die Privilegien und den Besitzstand der Geistlichkeit. Oft kam es auch zu Ausbrüchen roher Auflehnung gegen althergebrachte bürgerliche Ordnungen. Die Bauernschaft kämpfte an vielen Orten um Besserung ihrer gedrückten Lage gegen die Herren und die Fürsten; die

---

[1] So Jos. Schmidlin, Das Luthertum als historische Erscheinung, in der Wissenschaftl. Beilage zur „Germania" 1909 (Nr 13—15), S. 99 f. Vgl. Albert Weiß, Luther und Luthertum (2. Bd von Denifle) S. 34 ff.

[2] Schmidlin a. a. O. Auch Albert Weiß a. a. O. S. 108 gibt zu: „Die Verhältnisse lagen zu Anfang des 16. Jahrhunderts derart, daß man ihre Unhaltbarkeit einsehen und eine Katastrophe voraussehen mußte. . . Die Übelstände waren groß, manchmal unerträglich geworden, so daß es begreiflich erscheint, wenn viele den Mut, die Geduld und das Vertrauen verlieren wollten... Es war nicht alles verdorben, nur war das Gute noch zu schwach, um den Kampf mit Erfolg aufnehmen zu können." In der Genesis der Abfallsbewegung spielen trotz der günstigeren Betrachtung des Zeitzustandes, der Weiß anderwärts Raum gibt, doch auch nach ihm selbst die faktischen kirchlichen Mißbräuche eine hervorragende Rolle. Daß das Werk Luthers nicht „notwendig war gegenüber dem sittlichen Verderben" (S. 6), und daß es „nicht als notwendige Folgerung" aus demselben hervorgegangen ist (S. 37), daß es sich vielmehr nur um Anlässe handelt, „die das Durchdringen der Spaltung erleichtert haben" (ebd.), das wird mit ihm jeder ruhige Betrachter der Zeit einräumen.

Ritter und der Adel, wie auch die Städte, überließen sich der oben gekennzeichneten Strömung der Selbsterhebung. Gerade diesen Geist der Unruhe und Unzufriedenheit sollte sich die kommende gewaltige Bewegung auf geistigem und religiösem Gebiete zu nutze machen.

Blickt man näherhin nach Italien und Rom, so hatte in Italien, das den Sitz der obersten Kirchenregierung beherbergte und das auf die allgemeine Kultur einflußreich einwirkte, bei manchen der Unterrichtetsten eine vollständige religiöse Indifferenz Wurzel geschlagen. Die Renaissance, die gefeierte klassische Wiedergeburt, war in schlimmem Umschlag begriffen und beförderte die bedenklichsten Elemente unter dem Namen der Bildung. Sie war von dem Papsttum selbst mit allzu großem Vertrauen unterstützt worden und enttäuschte dieses und die Kirche durch ihre verderblichen Früchte.

Es hatte sich überdies beim römischen Stuhl zu gleicher Zeit, als er die üppigsten Spenden für Kunst und Wissenschaft hergab, jenes lästige und von den Völkern oft laut beklagte System kirchlicher Besteuerung immer mehr festgesetzt. In der Avignoner Periode des Papsttums infolge der tatsächlichen Notlage der Kirchenregierung herausgebildet, wurde dasselbe mehr denn je und besonders in Deutschland als drückende Last empfunden. Luther wird es schon in einer seiner frühesten Streitschriften ausnutzen, indem er den gewohnten Vorstellungen der deutschen Stände seine demagogischen Aufrufe mit überreichen gehässigen Belegen anreiht; wahre und übertriebene Einzelschilderungen aus dem päpstlichen Finanzgebiete gestaltet er zu einer schneidigen, populären und furchtbar wirksamen Waffe. Oft genug ist dargelegt worden, wieviel in vorausgehenden Zeitläuften bereits der Autorität des Heiligen Stuhles im öffentlichen Leben nicht bloß die Zustände des abendländischen Schismas mit den drei gleichzeitigen Prätendenten der Tiara geschadet hatten, sondern auch die Tendenzen der sog. Reformkonzilien gegen die kirchliche Verfassung, die politischen Fehler der Päpste seit der Errichtung ihres Sitzes in Frankreich und in dem Kampfe für ihre feste Stellung in Italien, dem Zankapfel der emporstrebenden Nationen, und ebenso, was die Avignoner Päpste betrifft, die Unfreiheit oder wenigstens der Verdacht der Unfreiheit ihrer Regierung. Dazu kam nun in verhängnisvoller Weise das unwürdige Treiben unter Kurialen und manchen Kardinälen in der päpstlichen Stadt, insbesondere in den letzten Jahrzehnten, sowie das entehrende Beispiel Alexanders VI. und der Familie Borgia, nicht minder die mehr militärische und modern-politische als kirchliche Haltung seines Nachfolgers Julius II. und der stark weltliche Geist Leos X. und seines Hofes. Die Übel des Prunkes, des Mißbrauches weltlicher Güter und kirchlicher Einkünfte, die schon Alvarez Pelayo, der spanische Franziskaner, während der Avignoner Periode in seinem Buche De planctu ecclesiae beklagt hatte, waren zu noch größerer Höhe am Papstsitze angestiegen. Das Werk des scharfen, sittenstrengen und überaus kurialistisch gesinnten Tadlers kam eben damals, vor Luthers Auftreten, in lebhafteren Umlauf; es wurde mehrfach gedruckt, so in Ulm 1474, in Lyon 1517 mit einer Widmung an den späteren Papst Hadrian VI. Darin las man den entrüsteten Ausruf, daß diejenigen, die den kirchlichen Primat

führen, die ärgsten Verfolger Gottes seien[1]. Auch in der Tadelschrift De squaloribus Romanae curiae waren neben unrichtigen und übertriebenen Anklagen mancherlei begründete Beschwerden vorgebracht. Das Buch De ruina ecclesiae (oben S. 38) hatte gegen die Päpste und die Kirchenverwaltung in rauhem und heftigem Tone Klage geführt, und auch seine Darlegungen kamen am Ende des 15. und am Anfang des 16. Jahrhunderts zu neuer großer Bedeutung. Die Zahl der Gerechten in der Kirche, heißt es darin sogar, sei im Verhältnis zu den Bösen verschwindend klein[2].

Ohne Zweifel wurden die Zustände, soweit man sie aus obigen Büchern oder durch Anschauung und Berichte kannte, in der Umgebung Luthers an der Wittenberger Universität lebhaft und nicht in günstigem Sinne besprochen. Die von Luther zu Rom gesammelten Erfahrungen mußten noch mehr dazu beitragen, in seinen Kreisen die Bitterkeit zu erhöhen.

Als der Wittenberger Mönch die Angriffe gegen das päpstliche Ansehen offen begann, zeigte sich klar, wie sehr allenthalben durch die angedeuteten öffentlichen Zustände in Welt und Kirche seinen Plänen vorgearbeitet war. Es zeigte sich, daß alle Strömungen, die dem Papsttum abgeneigt waren, gleichsam auf einen Mann warteten, der sie mit mächtiger Hand entfesselte. Dieser eine fand den Zündstoff bei den bis dahin noch Kirchentreuen im sozialen, sittlichen und staatlichen Leben so hoch angehäuft, daß ein betäubender Erfolg nicht erstaunlich war. Wäre damals ein Heiliger gleich St Bernhard, auf den einst die mittelalterliche Welt lauschte, aufgestanden, mit Wort und Schrift in Gottes Macht, wie es der neuen Zeit entsprach, wer könnte sagen, wie sich der Zug der Zeit gestaltet hätte! So aber kam Luther, und er war der Mann mit jener furchtbar mächtigen Stimme, der alle Sturmelemente zu seinem Dienste aufrief, und der mit einem nie in der Weltgeschichte gesehenen Riesentrotze einen ungeheuern Erfolg an die Fahne seiner Erhebung zu ketten verstanden hat[3].

[1] Lib. 1, c. 67, ed. Venet. 1560, fol. 90', col. 1: Heu, Domine Deus, quia ipsi sunt in tua persecutione primi, qui videntur in ecclesia tua primatum diligere et regere principatum.

[2] Cap. 39 sq, in Herm. von der Hardt, Magnum oecum. Constant. Concil. 1, 3, col. 41 sq.

[3] Der Verfasser glaubte, in der Darstellung der allgemeinen Zeitzustände sich große Beschränkung auflegen zu müssen, um nicht von der Person Luthers zu weit abgeführt zu werden. Ohnehin sollen im Verlaufe des Werkes die Zeitverhältnisse und öffentlichen Sittenzustände, soweit sie auf Luther bestimmend einwirkten, an den geeigneten Orten berücksichtigt werden. Eine solche geteilte Behandlung des Stoffes dürfte zugleich zur Einführung in seine Kenntnis wirksamer beitragen, als wenn an gegenwärtiger Stelle eine lange und umfassende Übersicht über die öffentlichen Verhältnisse gegeben worden wäre. Für die Geschichte der Glaubensspaltung liegen übrigens sowohl allgemeine Übersichten der Vorzustände, als Sonderstudien über einzelne Materien oder Gegenden bereits in vielen Werken vor, allerdings Leistungen sehr verschiedenen Wertes. Indem auf diese verwiesen wird, soll nur im Vorübergehen vor dem Generalisieren und der aprioristischen Konstruktion auf diesem Gebiete gewarnt werden; im besondern wird man sich hüten müssen, entweder alles zu schwarz zu sehen, dergestalt, als sei Luthers Eingreifen eine gebieterische Notwendigkeit gewesen, oder die Vorzustände des Glaubensstreites relativ so günstig zu beurteilen, daß man einerseits in Widerspruch kommt mit den zahllosen Quellen, die nun einmal mit aller Bestimmtheit von großer Verderbnis in vielen kirchlichen Zuständen und Gesellschaftskreisen reden, und

Luther war von seiner ersten öffentlichen Tätigkeit an überreich an Tadel für die ihm mißfälligen kirchlichen Gebräuche und Zustände.

Kaum hatte er seine Lernzeit überstanden, so eiferte er schon gegen verschiedene Unsitten. Seine charakteristische, die Übertreibungen liebende Sprache scheute vor keiner noch so scharfen Bezeichnung oder auch Vergrößerung des Übels zurück, weder bei den akademischen Zuhörern noch auf dem Predigtstuhle, noch in Briefen oder Schriften. An Spalatin schreibt er z. B. im Jahre 1516, um abzumahnen, daß der sächsische Kurfürst Friedrich der Weise die Beförderung Staupitzens zu einem Bischofsitze betreibe: Wer jetzt Bischof werde, gerate unter die elendesten Menschen; alle griechischen, römischen und sodomitischen Schlechtigkeiten hingen den Bischöfen an; Spalatin solle nur mit dem Tun und Treiben der gegenwärtigen Bischöfe dasjenige der Bischöfe des christlichen Altertums vergleichen; jetzt sei ein solcher Kirchenhirt schon sehr vortrefflich, wenn er bloß weltlichen Händeln nachlaufe und sich habsüchtig mit Reichtümern eine unersättliche Hölle aufbaue [1].

In seinen ersten Vorlesungen zu Wittenberg klagt er, daß „weder Klöster noch Kollegien, noch Kathedralkirchen irgendwie Disziplin annehmen wollen“ [2]. Die Geistlichkeit, heißt es mit der Verallgemeinerung des Predigertones an anderer Stelle, sollte das Auge der Kirche sein, aber heute lenkt sie nicht den Leib, d. h. die Gläubigen, sondern verblendet sich selbst; sie ist die Seele, aber heute macht sie nicht lebendig, sondern tötet durch tödliches Beispiel, um nichts kümmert sie sich weniger als um die Seelen [3]. Mit ähnlicher Sprache stellt er die Bischöfe und Priester in diesen Vorträgen einfach als „voll der abscheulichsten Unkeuschheit“ hin; sie wissen nach ihm nichts auf die Kanzel zu bringen als „ihre Meinungen und Fabeln, lauter Larven und Possen“, so daß der Kirche nichts übrig bleibe, als aufzuschreien über das Elend, in das sie versunken sei. „Die Kraft ihrer Jugend hat sie verlassen.“ [4]

---

anderseits den Boden zu genügender historischer Erklärung des um sich greifenden großen Abfalles von der alten Kirche verliert. Luther selbst — das war für des Verfassers Beschränkung mitbestimmend — war vor dem öffentlichen Streite weit entfernt davon, in seinem stillen Kloster jene Übersicht der Zeitzustände zu besitzen, die ein gelehrter Historiker gegenwärtig aus sehr vielen Einzelheiten gewinnt. Die große deutsche und europäische Welt hat dem Mönche und Theologieprofessor ihr Angesicht bekanntlich nicht so offen vorgehalten, wie es die kleine Wittenberger Welt getan; auch die paar Monate seiner Reisen machten ihn nicht zum Welt- und Menschenkenner. Vielmehr traten ihm naturgemäß durchweg ohne tieferen Zusammenhang und nur unvollständig die hellen und die dunkeln Züge des damaligen Kirchen- und Volkslebens entgegen. Auf die einen Züge mehr Gewicht zu legen als auf die andern, ließ er sich weniger durch Abwägung der Sachlage als durch sein glühendes Gefühl bestimmen. Gewisse Zeitströmungen scheinen ihm gänzlich fremd geblieben zu sein, obgleich man sie in neueren Schilderungen der Einflüsse auf sein Werk eine große Rolle spielen läßt; so der Gallikanismus mit seiner Tendenz gegen die monarchische Konstitution der Kirche; so die Philosophie des exzessiven Realismus. Ganz anders verhält es sich mit dem Nominalismus, namentlich in seiner occamistischen Form, und mit der Mystik, von denen unten ausführlich die Rede sein wird (IV und V).

[1] Am 8. Juni 1516, Briefwechsel 1, S. 41. [2] Werke, Weim. A. 3, S. 444.
[3] Werke, ebd. 3, S. 170. [4] Werke, ebd. 3, S. 216.

Einer der frühesten erhalten gebliebenen Teile der Korrespondenz Luthers, der in seine kleine Welt von Wittenberg zurückführt, wirft näheres Licht auf seinen damaligen Charakter. Es handelte sich um eine peinliche Erörterung mit den Erfurter Ordensmitbrüdern, in die er infolge seiner zu Wittenberg statt zu Erfurt erfolgten Promotion hineingezogen wurde. Vom Erfurter Kloster wurde ihm gröbliche Verletzung der Ordnung und Mißachtung der dem dortigen theologischen Körper gebührenden Rücksicht vorgeworfen; er sei früher vermöge des Eides, den er in üblicher Weise bei seinem Eintritt als Sententiarius zu Erfurt geleistet habe, in die Korporation der dortigen Lehrer eingetreten und deshalb strenge verpflichtet gewesen, die Doktorwürde in dieser seiner Fakultät, und nicht anderswo, zu erwerben. Andere Vorwürfe, die man nicht kennt, wurden zugleich gegen ihn erhoben, jedoch dann gleich zu Erfurt wieder niedergeschlagen. Sehr wahrscheinlich, daß die Spannung zwischen Observanten und Konventualen das Mißverhältnis verstärkte.

Der Erfurter Augustiner Nathin schrieb zuerst an Luther einen wenig schonenden Brief über alles, wie es scheint im Namen der Senioren des Konventes. Luther wurde aufs höchste aufgebracht und ließ seiner Erregtheit den freiesten Lauf. Zuerst gab er in zwei Schreiben an den Prior und die Senioren seiner Verwunderung Ausdruck und wollte schon ein drittes schicken, als er hörte, daß die übrigen Anklagen gegen ihn, außer derjenigen in Betreff der Promotion, zurückgenommen seien. Während sowohl der Brief Nathins als die zwei leidenschaftlichen Antworten des jungen Doktors verloren sind, liegen zwei weitere Briefe des letzteren in der Angelegenheit vor, die Entschuldigungsbriefe sein sollen. Der erstere ist jedenfalls keiner, sondern das Gegenteil. In diesem an den Prior und die Senioren gerichteten Schreiben vom 16. Juni 1514 beklagt er sich an der Spitze heftig über die übeln Nachreden gegen seine Person, in denen sich besonders einige der Adressaten zu Erfurt, laut der zu ihm gedrungenen Mitteilungen, früher gefallen hätten. Das Ärgste sei aber der Brief Nathins gewesen. „Dieser Brief", sagt er, „der gleichsam im Namen von allen verfaßt war, hat mich durch seine Lügen und seinen herausfordernden giftigen Spott so gereizt, daß ich beinahe, wie Magister Paltz es getan, die volle Schale meines Zornes und meiner Entrüstung über ihn und den ganzen Konvent ausgegossen hätte." Die zwei „verwunderten Antworten" hätten sie wohl empfangen; da indessen die übrigen Anklagen niedergeschlagen seien, so wolle er die Angeredeten der Mehrzahl nach für entschuldigt halten; sie sollten nun auch Vergessen üben, wenn sie durch jene Antworten beleidigt worden seien; „rechnet alles, was ich getan", so will er, „dem wütenden Briefe des Magisters Nathin zu, denn nur allzu gerecht war meine Erbitterung. Jetzt höre ich aber noch Schlimmeres von diesem Menschen, nämlich daß er mich überall als meineidig und ehrlos hinstellt wegen des angeblich geleisteten und nicht gehaltenen Schwures in Betreff der Promotion." Einer solchen Übertretung sei er nicht schuldig, führt er aus, denn die biblischen Vorlesungen, mit denen man seinen angeblichen Schwur in Verbindung bringe, und die allerdings gemäß der Universitätssitten mit einem solchen zu beginnen pflegten, habe er gar nicht zu Erfurt begonnen; bei seinem dortigen Beginn der Vorlesungen über die Sentenzen aber habe er, soviel er sich erinnere, keinen Schwur geleistet, wie er sich überhaupt keines ähnlichen Schwures an der Erfurter Fakultät entsinnen könne. Schließlich versichert er seine Achtung und seine Dankbarkeit gegen die Er-

furter Fakultät. Obgleich er der Beleidigte sei, sei er doch ruhig und zufrieden und freue sich, da er von Gott noch Schlimmeres verdient habe; auch sie sollten die Erbitterung fahren lassen, „da nun einmal Gott meine Loslösung (excorporatio) von Erfurt gewollt hat und man Gott nicht widerstehen darf“ [1]. — Als ein Zeugnis für eine harmonisch gestimmte Natur können dieser Brief und die vorausgegangenen Schritte Luthers nicht angesehen werden. Subjektiv mag er in der nicht mehr klar zu entwirrenden Frage des Eides im Rechte gewesen sein. Es war jedoch nicht zu verwundern, wenn die Erfurter Maßnahmen trafen, um der Fakultät statt des eigentümlichen angeführten Entschuldigungsbriefes eine würdigere Genugtuung zu verschaffen. Offenbar geht auf die Einwirkung einer höheren Instanz, die sie in Bewegung setzten, ein zweiter wirklicher Entschuldigungsbrief des Wittenberger Doktors, den er abfaßte, zurück. Man muß übrigens bei der Beurteilung dieses akademischen Streites die Feierlichkeit und den Ernst der damaligen Universitätsbräuche vor Augen behalten.

Der gedachte zweite Brief vom 21. Dezember desselben Jahres geht an die „ausgezeichneten Väter und Herren, den Dekan und die übrigen Doktoren der theologischen Fakultät des Studiums zu Erfurt“ und kündigt sich schon nach den ersten Worten als demütige Genugtuung und Bitte um Verzeihung an. Er enthält weitere Erklärungen über die Angelegenheit. Man möge ihn wenigstens nicht eines mit Bosheit und Wissentlichkeit begangenen Fehlers schuldig halten; wenn etwas Unstatthaftes seinerseits vorgekommen, sei es wenigstens nicht absichtlich gewesen (extra dolum et conscientiam); er bitte, zu dispensieren, ratifizieren, die Mängel zu supplieren und wenigstens die Schuld, wenn nicht die Strafe, nachzulassen [2].

Weiteres wird über den Streit nicht mitgeteilt. Zur Wiederanknüpfung eines guten Verhältnisses mit Erfurt, das seit seinem brüsken Weggange gestört war, trugen die Verhandlungen nicht bei. Die Erfurter waren bald unter den ersten, die gegen den neuen sog. Augustinismus und Paulinismus des Wittenberger Professors Einsprache erhoben.

II.

Vorboten des Umschwunges.

1. Alte und neue Quellen.

Ein gewisses Dunkel bleibt für die Geschichtsforschung über der inneren Entwicklung Luthers in den ersten Wittenberger Jahren bis 1517 gelagert. Gehört überhaupt schon das Studium tief eingreifender psychologischer Prozesse zu den verwickeltsten Problemen, die sich aufwerfen lassen, so wächst in unserem Falle noch die Schwierigkeit wegen des Charakters der Selbstzeugnisse Luthers, die durchweg seiner späten Zeit angehören, schwankend und widerspruchsvoll lauten und fast immer nur die polemisch beeinflußte Auffassung wiedergeben, wie sie im Alter von ihm vertreten wurde. Aber man besitzt, namentlich infolge neuerer Entdeckungen, Schriften vom jungen Luther, die bessere Auskunft geben. Durch dieselben gewinnt bei richtiger Verwendung das Bild seiner Entwicklung verhältnismäßig viel bestimmtere Linien als früher.

---

[1] Briefwechsel 1, S. 17. [2] Briefwechsel 1, S. 23 ff.

Manche falsche Auffassungen, die ehedem heimisch waren, erscheinen jetzt als entschieden beseitigt; insbesondere kann keine Rede mehr sein von der üblichen protestantischen Vorstellung, als ob der Mönch des Wittenberger Klosters zuerst zu seiner neuen Lehre geführt worden wäre durch eine außerordentliche religiöse Erfahrung in seinem Innern, nämlich von der Erlangung beglückender Heilssicherheit durch den Glauben allein und nicht durch die Werke des Papsttums und des Mönchtums. Dieses sog. innere Erlebnis, das man als „Gotteserfahrung" und „Gotteserlebnis" an die Spitze seines Umschwunges zu setzen gewohnt war, muß, wie unten gezeigt wird, aus der Geschichte verschwinden[1]. Ebenso erheben sich aber auch wider einzelne von katholischer Seite bis in die letzte Zeit vorgetragene Ansichten über den inneren Gang des Abfalles Luthers Schwierigkeiten, die zu einer andern historischen Erklärungsweise hinlenken. Der Weg, den Luther durchmachte, wird, wenngleich er von mancherlei und sehr verschiedenen Faktoren beeinflußt war, sich viel klarer der Erkenntnis darbieten als in den bisherigen komplizierten Auffassungen.

Im übrigen bestätigen sich die schon von andern gewonnenen zwei Resultate: Der Prozeß des Abfalles vom kirchlichen Dogma war in Luther vollkommen abgeschlossen, ehe der Ablaßstreit durch seine Thesen gegen Tetzel begann; und: eine gewisse sittliche Umwandlung schritt bei ihm in klar erkennbaren Grundzügen mit der Entstehung der theologischen Ansichten Hand in Hand, ja eilte derselben gewissermaßen voran; die Anzeichen einer solchen ethischen Umwandlung liegen vor allem in der steigenden Abwendung von der Betätigung durch gute Werke, von den Zielen und Regeln des Klosterlebens und in einem befremdlich stark angewachsenen Selbstgefühle, das besonders bei Gelegenheit von Streitigkeiten sich geltend machte.

Charakteristisch sind für seine ethische Seite schon in mancher Beziehung die von ihm herrührenden und von Buchwald 1893 veröffentlichten zahlreichen Aus-

---

[1] Wilhelm Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre, Berlin 1908, beginnt das 2. Kapitel „Luthers Klostererlebnis" S. 19: „Von einem religiösen ‚Erlebnis' Luthers im Kloster kann man im strengen Sinne eigentlich nicht reden. Er war keine Katastrophe, die mit elementarer Gewalt den Umschwung im Leben des Reformators brachte. Alles Dramatische fehlt. Ein Damaskus gab es bei Luther nicht. Es ist ein vergebliches Unternehmen, wie man es immer wieder versucht hat, Jahr und Tag zu bestimmen, an dem das eigentlich Reformatorische in Luthers Seele aufblitzte." Der Verfasser läßt die weitgedehnten Ausführungen bei Köstlin-Kawerau über das „Heranreifen des Reformators", sein frühes Verständnis der Paulinischen Zeugnisse infolge „inneren Ringens" usw. beiseite. Er erklärt: Luthers Leben „kann nicht geschrieben werden, so lange die Anfänge des Reformators, das Werden seiner weltbewegenden Sätze nicht aufgehellt sind. Wie wir hier noch im Dunkeln tasten, das beweisen hinsichtlich der Psychologie die letzten Lutherbiographien". Dieser protestantische Theolog, der selbständiger als andere vorgeht, ist „angesichts der Fülle offener Fragen, die uns die erste Entwicklung Luthers stellt", resigniert, „die Früchte, die greifbaren Resultate der Lutherforschung erst langsam reifen zu sehen. Die nächste unerläßliche Pflicht wird sein", sagt er richtig, „mit Zurückstellung vorschneller Schlüsse einfach das Material zu bieten"; ohne Kenntnis der mittelalterlichen Theologie insbesondere sei kein Verständnis Luthers möglich; „in dieser Beziehung war Denifles ‚Luther und Luthertum' eine heilsame, wenn auch schmerzliche Lehre für die protestantische Theologie" (S. v f).

führungen und Randbemerkungen[1], die er, als er seine Laufbahn mit theologischen Vorlesungen zu Erfurt 1509/10 eröffnete, in manchen von ihm gebrauchten Werken niederschrieb. In diesen Büchern liegt die älteste Quelle für die Kenntnis seiner Geistestätigkeit. Sie traten in der Ratsschulbibliothek von Zwickau ans Licht. Besonders in Betracht kommen ein Band mit verschiedenen Schriften des hl. Augustinus und ein wegen der Noten sehr wichtiges Exemplar der Sentenzen des Petrus Lombardus. Die Zusätze von der Hand des jungen Luther bekunden seinen großen Fleiß; man sieht, was besonderen Eindruck auf ihn macht, bemerkt aber auch die Souveränität seines Urteils und das Stürmische und Rücksichtslose seiner Eigenart.

An Briefen Luthers sind bis zum Jahre 1514 nur fünf, verhältnismäßig von geringerem historischen Ertrage, vorhanden. Auf das Jahr 1515 kommt nur einer, auf 1516 kommen 19, auf 1517 bereits 21 von fortschreitender Bedeutung.

Mit dem Jahre 1513 beginnt schon seine seit 1876 bekannt gewordene Erklärung der Psalmen, die er an der Universität zu Wittenberg vortrug. Er setzte sie bis 1515 bzw. 1516 fort. Da er sich, seiner lebhaften und praktischen Anlage folgend, darin auf die vielseitigsten Gegenstände der Theologie und des religiösen Lebens, bisweilen auch der damaligen Gegenwart einläßt, so bieten diese Vorlesungen manche Anhaltspunkte zur Beurteilung seiner Entwicklung und Denkweise. Zuerst erhielt man von ihnen in einer schwerfälligen Ausgabe von Seidemann die ehedem nur unvollständig bekannten weitschichtigen Scholien, dann erfolgte eine bessere Ausgabe von Kawerau 1885, welche zugleich die Scholien und die Glossen brachte[2]. Mit der Einteilung dieser exegetischen Arbeit in Glossen und Scholien hielt sich Luther an die überlieferte Methode des Mittelalters. Die Glossen sind sehr kurz: sie wurden von Luther, wie es üblich war, dem biblischen Texte selbst eingeschrieben oder an den Rand gesetzt und betreffen das Verständnis der Wörter und des grammatischen Zusammenhanges; auf Sinnerörterungen lassen sie sich nur in knappster Weise ein. Dagegen suchen die ausführlichen Scholien das Verständnis des Zusammenhanges zu erschließen und bewegen sich oft in freien Exkursen. Außer den Glossen und den Scholien zu den Psalmen bringt Kawerau Ausgabe vorbereitende Noten Luthers, die derselbe in das zu Dresden befindliche Exemplar des Psalterium quincuplex von Faber Stapulensis (Paris 1509, erster Druck) hineinschrieb und die die Kenntnisse ihres Urhebers und seine eigentümliche Geistesrichtung, ebenso wie die Glossen und die Scholien, bezeugen. Als Texte benutzte Luther die lateinische Vulgata mit sehr sparsamer Verwendung seiner Anfangskenntnisse im Hebräischen. Glossen und Scholien waren jedoch nur für den Lehrer zunächst bestimmt. Den Zuhörern pflegte Luther in den biblischen

[1] Werke, Weim. A. 9, S. 2 ff 15 ff 28 ff.

[2] J. K. Seidemann, Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen 1513 bis 1516, 2 Bde, Dresden 1876. Vgl. Hering in Theol. Studien und Kritiken 1877, S. 633 ff; G. Kawerau Ausgabe in Luthers Werken, Weim. A. Bd 3 und 4, dazu Bd 9, S. 116—121. Bei ihm lautet der Titel entsprechender: Dictata super Psalterium.

Vorlesungen ein kurzes Diktat zu geben, das die Summe seiner Vorarbeiten enthielt und über das er sich im mündlichen Vortrag mit Hilfe seiner Glossen und Scholien verbreitete. Von einzelnen seiner frühen Lektionen über biblische Bücher sind auch solche Kollegienhefte mit Nachschrift des Diktierten und der weiteren Erläuterung bekannt, aber noch nicht gedruckt geworden.

Auf die Psalmen folgte in der Reihe der Vorlesungen des Wittenberger „Doktors der Bibel" der Paulinische Brief an die Römer. Erst seit 1908 liegt diese für die Kenntnis von Luthers Geistesentwicklung eminent bedeutende Arbeit, auf die unten ausführlich zurückzukommen ist, in Glossen und Scholien vollständig in der Ausgabe von Ficker vor[1]. Die 1884 von Buchwald und dann wieder von Kawerau unter dem Namen Luthers herausgegebenen Vorlesungen über das Buch der Richter, die er 1516 gehalten hätte, gehören dagegen nach Denifles Nachweisen kaum Luther an, sie sind zu einem gewissen Teile Entlehnungen aus Augustinus und bilden höchstens die fremde Bearbeitung der Abschrift eines Kollegiums Luthers[2]. Noch unediert liegen in der Vatikanischen Bibliothek die Abschriften von Vorlesungen Luthers über den Titusbrief von 1516 und den Hebräerbrief von 1517[3]. Seine Vorlesungen über den Galaterbrief 1516—1517 wurden hingegen schon von ihm selbst 1519 herausgegeben; sie erwarten eine neue Beleuchtung durch das im Jahre 1877 bei einem Kölner Antiquar aufgetauchte unedierte Kollegienheft eines Studenten, der sie aufgenommen.

Den Jahren 1514—1520 gehören als weitere reichhaltige Quelle Predigten Luthers an, die er in der Kirche seines Augustinerklosters oder in der Stadtpfarrkirche gehalten hat. Es sind mehr oder minder ausführliche lateinische Niederschriften über Perikopen von Sonn- und Festtagen, manchmal bloß Skizzen, alle, wie anzunehmen ist, von ihm selbst niedergeschrieben und aufbewahrt oder an andere weitergegeben[4]. An der Spitze stehen chronologisch drei Predigten auf die Weihnachtstage, wahrscheinlich von 1515. Die genauere Datierung dieser älteren Predigten unterliegt bisweilen Schwierigkeiten und sieht noch der näheren Prüfung entgegen, die in der Weimarer Lutherausgabe nicht vorgenommen wurde. Die Predigten waren alle seit 1720 durch den Druck bekannt mit Ausnahme von zweien, die 1886 dazu kamen. Die schon 1708 erschienene vollständige Rede für eine synodale Versammlung in Leitzkau bei Zerbst nimmt eine besondere Stellung ein und ist wahrscheinlich dem Jahre 1515,

---

[1] Anfänge reformatorischer Bibelauslegung. Herausgeg. von Joh. Ficker. 1 Bd: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, Leipzig 1908. Siehe unten VI, 1.

[2] Kawerau's Edition in der Weimarer Lutherausgabe Bd 4. Nach dem Herausgeber hätte Luther die Vorlesung 1516 begonnen; Köstlin, Luthers Theologie 1. Aufl. nahm das Jahr 1517 an; die 2. Auflage setzt 1518. — Denifle, Luther und Lutherтum 1, S. 47 ff; 1², S. x f. Walther Köhler in der Christl. Welt 1904, S. 203: „Denifles scharfsinnige Erörterung über die angeblichen Vorlesungen zum Richterbuch wird, denke ich, im wesentlichen Beifall finden. Es ist ihm hier die glückliche Entdeckung gelungen, daß ganze Stücke angeblich Lutherschen Eigentums wörtliche Entlehnungen aus Augustin sind" usw.

[3] Siehe jetzt Ficker, Luthers Vorlesung über den Römerbrief S. xxix ff.

[4] Werke, Weim. A. 1 und Opp. lat. var. 1.

dem am tiefsten eingreifenden der Entwicklung Luthers, zuzurechnen. In das gleiche Jahr gehört mit Sicherheit ein Vortrag bei einer Ordensversammlung, den man kurz „Gegen die kleinen Heiligen" bezeichnen kann (unten S. 52).

Die erste unter den von Luther selbst verfaßten und publizierten Schriften war der homiletischen Gattung verwandt; es ist seine 1517 herausgegebene lateinische Auslegung der sieben Bußpsalmen. Und in das gleiche Jahr bzw. 1518 fallen die aus seinen Predigten ausgezogenen und durch den Druck von ihm veröffentlichten Auslegungen des Vaterunsers und der Zehn Gebote. Der Zeit nach folgten der letzteren Schrift unmittelbar die berühmten 95 Thesen, die zur Disputation über den Ablaß einluden.

Wie die genannten Thesen Licht auf seine Entwicklung werfen[1], so tun es, und zwar in noch höherem Grade, neue Thesenreihen, Disputationen genannt, die aus vorausgehenden oder etwas späteren akademischen Feierlichkeiten erhalten geblieben sind. Die Sätze wurden durch Schüler unter seinem Vorsitze verteidigt und rühren von seiner Fassung oder aus seinen Kollegien her. Sie entwickeln mehr im häuslichen Kreise, darum aber um so ungezwungener und zuverlässiger seine theologischen Anschauungen. Es sind die Disputationen von Bartholomäus Bernhardi 1516 „Über die Kräfte und den Willen des Menschen ohne die Gnade", die von Franz Günther 1517 „Über die Gnade und die Natur", auch „Gegen die scholastische Theologie" betitelt, und die Heidelberger Disputation von 1518, mit Leonhard Beier als Defendenten, über 28 Thesen aus der Philosophie und 12 aus der Theologie. Zu letzteren Thesen treten verschiedene von Luthers Hand herrührende Erörterungen über ihren Inhalt.

Von den teils deutschen teils lateinischen Schriften, die Luther danach in angestrengter Tätigkeit 1518 abfaßte und die nach rückwärts auf seine Entwicklung gleichfalls Licht werfen, seien genannt nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge der Sermon von Ablaß und Gnade, die ausführlichen Resolutionen zu den Ablaßthesen, die Rede über die Buße, die Asterisci gegen Eck, die Schrift „Freiheit des Sermons von Ablaß und Gnade", die Auslegung des Psalms 110, die Antwort an Prierias und die Predigt über die Kraft der Exkommunikation, dann der Bericht über sein Augsburger Verhör und der Sermon über die dreifache Gerechtigkeit. Dazwischen trat noch seine vollständige Ausgabe des anonymen mystischen Schriftchens „Theologia Deutsch" aus dem 14. Jahrhundert, das er schon 1516 teilweise und mit einer Vorrede von seiner Hand hatte erscheinen lassen[2].

Das sind die Quellen, von Luther selbst hinterlassen, aus denen hauptsächlich die innere Geschichte der Genesis seines Abfalles und seiner neuen

---

[1] Vgl. Th. Brieger, Die Gliederung der 95 Thesen Luthers, in der Max Lenz gewidmeten „Festschrift" mit „Studien und Versuchen zur neueren Geschichte", 1. Abh.

[2] Die genannten Schriften und Thesen stehen in den beiden ersten Bänden der Weimarer Ausgabe und der Opp. lat. Die „Theologia Deutsch" hat zuletzt nach Luthers Druck Mandel 1908 herausgegeben.

Theologie zu erheben ist. Die andern in Betracht kommenden Zeugnisse seiner späteren Schriften, Predigten und Briefe sowie der Tischreden werden unten gelegentlich Erwähnung finden.

Erst mit dem Ende des Jahres 1518 war in ihm die Entwicklung der neuen Lehre im wesentlichen vollendet. Damals war ein neues und abschließendes Element hinzugetreten, die Lehre von der absoluten persönlichen Heilsgewißheit durch den Fiduzialglauben. Sie wurde von Luther und seinen Anhängern als die Krönung der wiedergewonnenen evangelischen Auffassung des Christentums angesehen. Zu Anfang des Jahres 1519 spricht sie sich aus im damals erschienenen Kommentar zum Galaterbrief (den erweiterten früheren Vorlesungen) und in dem gleichzeitig im Druck begonnenen neuen Psalmenkommentar. Also der ganze bis dahin zurückgelegte Entwicklungsgang ist mit Rücksicht auf die Lehre von der Heilsgewißheit in zwei Stadien zu zerlegen. Das erste bis 1517 entbehrt noch dieses wesentlichen Elementes; die Lehre vom notwendigen Glaubensfesthalten an der eigenen Rechtfertigung und künftigen Beseligung ist noch nicht vorhanden, weshalb in Luthers Munde selbst diese Zeit als Periode unstäten und zum Teil verzweiflungsvollen Suchens erscheinen wird[1]; das zweite Stadium begreift die Jahre 1517 und 1518, wo er, mit den Resolutionen und dem Augsburger Verhör beginnend, in seinen Lehranschauungen jenem Ziele absoluter Heilsgewißheit zustrebt, um desselben schließlich in einer von ihm als Tat Gottes betrachteten Erleuchtung habhaft zu werden[2].

Im gegenwärtigen Abschnitte ist nur das erste Stadium mit einer sorgfältigen Berücksichtigung der eingreifenden Momente psychologischer, theologischer und ethischer Ordnung darzustellen.

2. Aus Luthers Psalmenerklärung 1513—1515. Kampf gegen die Observanten und die „Selbstgerechten".

Die Vorboten des durch Luther zu erregenden Sturmes zeigten sich in seinem ersten Wittenberger Vorlesungszyklus über die Psalmen.

Es wäre erwünscht, von einzelnen besonders wichtigen Teilen des Psalmenwerkes bestimmen zu können, welcher Zeit innerhalb der Jahre 1513—1515 sie angehören, was jedoch mit großen Schwierigkeiten verknüpft ist. Die darin vorkommende Polemik gegen die sog. Werkheiligen, die Selbstgerechten und die „Observanten", die hier zuerst zu betrachten ist, scheint zeitlich hoch hinaufzureichen. Namentlich muß die Opposition gegen die Observanten, die vielfach durchzuklingen scheint, früh begonnen haben. Sie verdient wegen ihrer psychologischen und theologischen Rückwirkung auf Luther viel mehr Aufmerksamkeit, als ihr bisher in der Literatur zu teil wurde[3].

[1] Seine Aussprüche aus dem Römerbriefkommentar unten VI, 2 ff.

[2] Unten X, 1 und 2.

[3] W. Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre S. 22: „Wir erfahren nichts von dem Streite, der damals in den Augustinerklöstern zwischen Kon-

Unter den Observanten versteht Luthers Psalmenkommentar bald offen bald versteckt Mitglieder der deutschen Augustinerkongregation, d. h. jene Anhänger der seit seiner Rückkehr von der Romreise durch ihn befeindeten Ordenspartei.

Nachdem Luther einmal, wie Cochläus oben (S. 28) sagte, „zu Staupitz abgefallen war" und dessen Tendenzen verteidigte, welche die privilegierte Sonderstellung der Kongregation und den Schutz ihrer Reform aufgeben wollten, ergriff er mit seinem feurigen Temperamente derart die Sache der ihm jetzt befreundeten und verbündeten Klöster und ihrer namentlich zu Wittenberg vertretenen Richtung, daß er bald schon unter den ersten, wenn nicht als erster Wortführer derselben dastand. Die früher ihm übertragene römische Sendung verlieh ihm dabei eine besondere Autorität, sie schien ihn vor allem wegen Sachkenntnis zu befähigen, in dieser Angelegenheit des Ordens mitzureden; und dazu kam natürlich das Gewicht seiner Stellung an der Hochschule sowie der Ruf, den die anziehenden Vorlesungen des durch Talent und Beredsamkeit angesehenen Lehrers und sein kräftiges lebensvolles Wort auf der Kanzel um ihn verbreiteten. Seine Umgänglichkeit öffnete ihm die Herzen, namentlich bei der jüngeren Welt; seine stürmische Schlagfertigkeit stempelte ihn zum richtigen Parteimann.

In den Psalmenvorlesungen riß ihn sein Feuer zu scharfen Angriffen gegen die „Observanten", die er öfter mit diesem Namen ausdrücklich einführt, fort; er will im Hörsaale die jungen Augustiner, die seine Zuhörer sind, gegen die Verteidiger der überlieferten Statuten einnehmen. Statt den Nachwuchs des Ordens zum Streben nach der Vollkommenheit auf der ergriffenen und bewährten Bahn ihrer Kongregation anzueifern, ergeht er sich in Deklamationen gegen die andern, den Beruf in seiner überkommenen Gestalt ernst nehmenden Mönche und schilt sie, als wären sie Pharisäer und Heuchler; sie sind nach ihm aufgebläht von fleischlichem Sinne, weil sie „Fasten und langes Gebet" hochhalten.

Pharisäer, ruft er, gibt es bis heute, die Fasten und langes Beten anpreisen; „sie geben Vorschriften", aber „ihr Eifer richtet sich gegen den Herrn". Sehr viele in der Kirche „kämpfen für die Zeremonien und sind begeistert für die Leerheit äußerer Observanz". „Noch viel hartnäckigere Heuchler sind mir bekannt."[1] — „Zu fürchten ist, daß zu den in ihrem fleischlichen Sinne Aufgeblähten alle Observanten, alle exemten und privilegierten Ordensleute zu rechnen sind. Wie sehr sie der Kirche schaden, ist noch nicht klar zu Tage getreten; aber die Tatsache besteht, sie wird sich schon geltend machen. Fragen wir sie, warum

ventualen und Observanten, der freieren und strengeren Richtung in der Beobachtung der Mönchsregel, geführt wurde; und doch ist es möglich, daß Luther am eigenen Leibe die Gegensätze zu spüren bekam; vielleicht war die zweite Versetzung Luthers von Erfurt nach Wittenberg 1511 eine Strafversetzung, weil Luther und Lang gegen die Senioren des Erfurter Konventes auf Staupitz' Seite standen; wahrscheinlich war Luther in dieser Angelegenheit in Rom." Über die Versetzung und den Anlaß der Romreise siehe oben S. 22 28. Vom obigen Streite zwischen den Klöstern erfahren wir allerdings, was Braun vielleicht sagen will, keine Einzelheiten, aber seinen Fortbestand erkennt man nach meiner Meinung in Luthers Äußerungen ebenso wie seine führende Rolle gegen die Observanten. Ficker, Luthers Vorlesung über den Römerbrief, 1908, S. XCVII, nennt nur flüchtig die Observanten, denen Luther sich auch sonst nicht sonderlich geneigt zeige. Hering, in Theolog. Studien und Kritiken 1877, S. 627, bietet allzuwenig.

[1] Werke, Weim. A. 3, S. 61.

sie auf der Sonderstellung bestehen, so antworten sie: Wegen des Schutzes der Klosterzucht. Aber das ist ein Licht vom Engel des Satans."[1]

In ähnlich starken Formen bewegt sich der folgende Angriff auf die Observanten in den Psalmenvorlesungen: Es gibt genug „in ihrer Heiligkeit und Observanz stolze Menschen, Heuchler und falsche Brüder"[2]. „Aber das Los göttlicher Verurteilung" wird treffen „alle Hoffärtigen und Hartnäckigen, alle Abergläubischen, Auflehnerischen und Ungehorsamen, auch, wie ich fürchte, unsere Observanten, die unter dem Scheine strengerer Ordenszucht doch nur Unbotmäßigkeit und Rebellion auf sich laden"[3].

Unbotmäßig erweisen sich die Observanten offenbar vor allem, weil sie auf den alten Grundlinien der Kongregation beharren wollen. Er will nicht ihre exemte Stellung gegenüber dem General und ihre Sonderung von den andern deutschen Augustinern dulden, noch weniger gefallen ihm ihre größeren Strengheiten; sie sollen sich den „Konventualen" gleichförmig machen und ihnen anschließen. Näheres über den Fortgang und die rechtliche Lage der Sache ist uns nicht mitgeteilt; es läßt sich nur sagen, daß der Entwicklungsgang der von Luther verteidigten Partei und die eingetretene Auflösung des Ordens den „Observanten" eher recht gegeben hat.

Bei Gelegenheit des Ordenskonventes zu Gotha 1515, auf dem die Nichtobservanten oder Konventualenfreunde die entschiedene Majorität besessen haben müssen, da man dort Luther zum Distriktsvikar wählte, hielt er am 1. Mai die sonderbare Ansprache an die Ordensgenossen, die uns erhalten geblieben ist. Sie ist betitelt „Von der Ehrabschneidung" und setzt diese Untugend auf seiten der klösterlichen Gegenpartei als herrschend voraus. Sie wendet sich in ungemessenen Ausdrücken gegen jene im Orden, die da „heilig sein wollen", die „keine Schuld auf eigener Seite sehen" und nur die geheimen Sünden und Fehler anderer hervorziehen, während sie diese am Gutestun und „am Lehren verhindern". Die Entzweiung war also sehr weit gediehen. Vielleicht sind, wenn auch Luther übertreibt, wirklich auf der Gegenseite Schwächen, Übereilungen und Zungensünden anzunehmen; möglicherweise waren nicht bloß bei der freiheitlichen Partei Mängel. Bemerkenswert aber ist, daß die Predigt Luthers nicht Verleumder bekämpft, die Unwahres wider die Gegner erfinden und verbreiten, sondern stets nur von solchen redet, die wahre Fehler der Mitbrüder ans Licht ziehen. Zu dem Grellsten gehören dabei in der Niederschrift des Vortrages gewisse deutsche Tadelworte, die in den sonst lateinischen Text eingestreut sind. Die Gegner mit ihrer Liebloſigkeit sind da vom Redner bezeichnet als „vergiftete Schlangen, Verräter, Verloffer, Mörder, Diebe, Ströter, Tyrannen, Teufel, und alles Unglück, verzweiffelt, ungläubig, Neidhardt und Hasser". Es ist ausführlich die Rede von ihrem Teufelsdreck und vom Menschenkot, womit sie sich sozusagen beschäftigen, indem sie die Fehler der Gegner aufsuchen[4]. Der Schwall von angewendeten biblischen Stellen kann in diesem merkwürdigen Vortrage nicht den Mangel an deutlichen Begriffen, an Unterscheidung und an Herausstellung des Erlaubten und Notwendigen in den Reden über wirklich vorhandene Gebrechen ersetzen. Es macht auch einen sehr unerfreulichen Eindruck, daß Luther abstoßende, schmutzige Bilder und Redensarten mit Vorliebe anwendet.

[1] Werke, Weim. A. 3, S. 155.

[2] Ebd. 4, S. 312, wo zu vergleichen: bonitas fidei (= christliche Gerechtigkeit), veritas fidei (= christliche Wahrheit), iustitiae fidei substantia (= Wesen der christlichen Gerechtigkeit).

[3] Ebd. 4, S. 122. [4] Ebd. 4, S. 675; 1, S. 44.

Wohl ist hier eine gewisse Gewohnheit der Zeit und der sächsischen Umgebung mit in Anschlag zu bringen; aber auch der Lutherbiograph Julius Köstlin stieß sich sehr an den ungewählten, Luthers Eigentümlichkeit offenbarenden Ausdrücken[1].

Die Hauptsache ist, daß Luther wahrscheinlich mit dieser Rede gleich am Anfange seines Distriktsvikariats einen urkräftigen Schlag gegen obige Observantenpartei und die Herabsetzung seiner Partei führen wollte. Es war das der Vortrag, den sein Freund Lang im klaren Verständnis seiner Tragweite, indem er ihn als eine Predigt „wider die kleinen Heiligen" bezeichnete, sofort an Mutian, den frivolen Führer der Humanisten zu Gotha, sandte.

Um zum Psalmenkommentar zurückzukehren, so macht Luther in demselben bisweilen charakteristische Mitteilungen über sich selbst. Einmal läßt er zu einer Zeit, wo er sich innerlich gepreßt fühlen mußte, folgenden Erguß einfließen: „Wenn Ezechiel sagt, ‚Die Augen nehmen ab', so erfüllt sich diese Prophezeiung vielfach in der Gegenwart, *wie ich an mir* und manchen andern erkenne. Sie wissen alles, was zu glauben ist, recht gut, aber so schwer fällt ihnen der Glaube und die Beistimmung, daß sie, wie durch Schlaf erdrückt, schweren Herzens sind und sich nicht zu Gott erheben können." Durch die Furcht, führt er dann aus, müßten solche *Zustände der Lauigkeit* gebannt werden; dabei dürfe aber ja kein Gefühl der Selbstgerechtigkeit an die Stelle der Mattigkeit treten, denn „es gibt keine größere Ungerechtigkeit als die höchste Gerechtigkeit"[2]. Mit den letzten Worten spielt er wieder, wie es scheint, auf „die kleinen Heiligen" und die angeblich Selbstgerechten im Orden an.

Einen Teil der Verstimmungen machte der Unmut über Mißstände in seiner Umgebung, im Orden und im kirchlichen Leben überhaupt, die er erkannte oder die er vorhanden glaubte, aus. Öfters spricht er sich mit Glut über dieselben aus, jedoch auch vom Standpunkt seiner neuen, bereits in ihn eindringenden Ideen. „Man lebt jetzt in bösem Frieden dahin", ruft er, und man meint, von „dem Schatze der Verdienste Christi und der Heiligen" zehren zu dürfen. „Von Päpsten und Bischöfen werden Gnaden und Ablässe verschleudert."[3] Er minderte unüberlegt bei den jungen Zuhörern die Achtung gegen die kirchliche Autorität. Über das *Ordensleben* hinwieder ließ er sie Dinge hören, wie die folgenden: „Da kommen die Ordensleute und preisen ihre Bruderschaften und Ablässe auf allen Gassen an, nur um Geld für Nahrung und Kleidung zu erhaschen. O über die Bettelorden, die Bettelorden, die Bettelorden! Vielleicht soll euch entschuldigen, daß ihr Almosen um Gottes willen erhaltet, umsonst das Amt des Wortes verrichtet und die andern Dienste vollzieht. Es sei, aber sehet ihr selbst zu!"[4] Diese Worte im Munde eines Angehörigen eines kirchlichen Bettelordens, wie es die Augustinereremiten waren, bildeten einen Angriff auf eine der Hauptübungen der eigenen Klöster.

Oft schilt er im Psalmenkommentar zugleich auf die Selbstgerechten und Werkheiligen im allgemeinen und auf die Partei seines Ordens, mit der er

[1] J. Köstlin, Martin Luther 1[2], S. 125. In der 5. Auflage, von Köstlin und Kawerau, wurde Bd 1, S. 122 die mißbilligende Stelle von Köstlin unterdrückt.

[2] Werke, Weim. A. 3, S. 423. [3] Ebd. S. 424. [4] Ebd. S. 425.

im Kampfe liegt, so daß die Getadelten, die er im Auge hat, nicht klar zu unterscheiden sind. Er zeigt hierbei bereits eine gewisse Neigung, den Wert der christlichen Werkübung zu unterschätzen und die Kraft und Wirksamkeit des Glaubens sowie die Zuwendung der Verdienste Christi einseitig darzustellen.

Sehr stark weist er gegenüber dem Vertrauen auf Werke und Verdienste zu der Gnade Christi hin, die nuda et sola misericordia Dei et benignitas gratuita sei unsere Stütze und Hilfe[1]. — Öfter klingen seine Mahnungen gegenüber den Werken und menschlichen Bemühungen fast wie Warnungen vor denselben, sowohl vor den inneren als den äußeren, als ob die Verdienste Christi und die Gerechtigkeit, die Gott uns gibt, dabei leicht zu kurz kämen[2]. Die inneren Anstrengungen des Menschen, der sich durch Erwägung des Elendes und der Folgen der Sünde zur Reue bestimmen will, sagen ihm nicht zu. Wohl weiß er, daß die Reue im Schmerz und Abscheu gegenüber der Sünde besteht[3], aber er erklärt von sich selbst, über diese Art der Zerknirschung persönlich keine Erfahrung zu besitzen[4]. So viele, klagt er, wenden sich zu äußeren Werken, sie „gehen ihren Erfindungen nach und setzen sich ‚Statuten' aus Eigenem und Selbstgewolltem; ihre Zeremonien und die Werke nach ihrem Kopf gelten ihnen alles"; das heißt aber „eine Eigengerechtigkeit aufrichten, statt jene geistlichen Dinge zu pflegen, die Gott vorschreibt, nämlich das Wort Gottes, die Gnade, das Heil. Jene sind in einem um so größeren Irrtum, weil es ein feiner geistlicher Abweg ist, denn sie sind eigensinnig und hartköpfig; sie sind voll verborgenen Hochmutes, so sehr sie auch wunderbare Demut vor sich her tragen". Zuletzt ruft er hier, fortgerissen von seiner Ereiferung gegen ein großenteils selbstgeschaffenes Trugbild aus: „Ja, sie treiben geistliche Abgötterei, es ist eine Sünde gegen den Heiligen Geist, die keine Vergebung findet."[5]

Mit solchen grellen Schilderungen vermessener Werktätigkeit sucht er namentlich öfter die capitosi et ostentiosi monachi et sacerdotes heim. Nur los gegen sie, heißt es, da sie stolz darauf sind, andere zu verachten[6]. — Gehorsam und Demut ist ihnen nicht gegeben, weil sie verführt sind vom bösen Engel, der sich in den Engel des Lichtes verwandelt. Große Werke wollen sie tun und setzen sich über das Kleine und Unansehnliche, das der Gehorsam sie lehren würde, hinaus. Diese

[1] Werke, Weim. A. 3, S. 42, wo er Ps 4, 1 Cum invocarem exaudivit me Deus iustitiae meae mit folgenden von ihm unterstrichenen Worten erklärt (denen sein Enkel Johann Ernst Luther die Bemerkung am Rande beisetzt: Locus illustris de iustificatione): Vide quam vera et pia est ista confessio, quae nihil sibi de meritis arrogat. Non enim ait ‚cum multa fecissem, vel opere, ore aut aliquo meo membro meruissem', ut intelligas, eum nullam iustitiam allegare, nullum meritum iactare, nullam dignitatem ostentare, sed nudam et solam misericordiam Dei et benignitatem gratuitam extollere, quae nihil in eo invenit.

[2] Vgl. z. B. ebd. 3, S. 172 288 355 439 514, und 4, S. 19 usw. Hunzinger, der diese und andere Stellen anführt, sagt: „Er warnt viel vor dem eigenen Tun und Verdienenwollen." Luther und die deutsche Mystik, in der Neuen kirchl. Zeitschr. 19, 1908, Hft 11 (S. 972—988), S. 978.

[3] Weim. A. 3, S. 537 ff zu Ps 76.

[4] Ebd. S. 549: Inde et mihi [psalmus 76] difficilis, quia extra compunctionem sum et loquor de compunctione; bei solchen Gegenständen müsse man das intus sentire besitzen; igitur quia meae compunctionis practica non possum, declarabo eum [psalmum] ad exemplum et ex practica b. Augustini (Confess. l. 8).

[5] Ebd. 3, S. 331 f. [6] Ebd. 4, S. 78.

Betbrüder im Ordensgewand (religiosi devotarii) sollten sich doch hüten, auf ihre frommen Übungen, womit sie sich absondern, zu vertrauen, wenn sie träge, lau, nachlässig und ungehorsam sind in dem konventualen und gemeinsamen Leben [1]. Die letzteren Worte: si in iis quae sunt conventualia et communia sind am Rande der Handschrift durch eine zeigende Hand hervorgehoben. Erinnert hier der schillernde Ausdruck conventualia an die Konventualenfreunde, so erscheint in der Erklärung des nämlichen Psalmes (118) nicht lange nachher auch der Name der „Observanz": der Psalmist verdamme, sagt er, mit den Lehren, die aus ihm folgen, „auch die auf ihre Heiligkeit und Observanz Stolzen, welche Demut und Gehorsam zu Grunde richten" [2]. Er stellt als Grundsatz eine dem Quietismus sich annähernde Mahnung auf, wenn er sagt: Statt unserer Werke sollen wir die Werke Gottes tun, das sind „jene, die Gott in uns wirkt"; alles, was wir selbst tun, gehört nur zur äußeren Gerechtigkeit oder zur fleischlichen Gerechtigkeit [3]. Es ist glaublich, daß er den richtigen Sinn, den diese Worte haben konnten, nicht ablehnen wollte, wie er denn überhaupt der Übertreibung in seinen Streitereien sich nicht bewußt geworden zu sein scheint. Das Geplänkel mit den sog. Selbstgerechten hat aber einen tiefen Grund, der sich öfter enthüllt. Luther ist so eingenommen von der Gerechtigkeit, die Gott durch den Glauben gibt, daß ihm die Beteiligung der Menschen an der Erlangung derselben bereits allzusehr zurücktritt.

So legt er den Vers des Psalms 142, wo die Worte vorkommen: „Erhöre mich in deiner Wahrheit, erhöre mich in deiner Gerechtigkeit", auf folgende Weise aus: „Erhöre mich durch deine Barmherzigkeit und Wahrheit, d. h. durch die Treue deiner Verheißung des Erbarmens gegen Bußfertige und Bittende, nicht in meinem Verdienste; in deiner Gerechtigkeit erhöre mich, nicht in meiner Gerechtigkeit, sondern in derjenigen, die du gibst und mir geben wirst durch den Glauben." [4] Er erklärt auch schon mit auffällig starkem Ausdruck: in Sünden sich befinden, das lasse nur den Wert der von Christus kommenden iustitia um so besser hervortreten: „Es ist also angemessen, daß wir ungerecht und Sünder werden"; er will sagen, wir sollen uns als solche fühlen [5]. Anderwärts betont er nicht unrichtig, aber mit eigentümlichem Nachdruck, daß die

[1] Ebd. 4, S. 306 f. [2] Ebd. S. 312.

[3] Ebd. 3, S. 541. Non in viribus nostris et iustitiis operemur, sed opera Dei discamus operari... Eruditus [psalmi auctor] concludit, opera Dei non esse, nisi quae Deus in nobis operetur. Quare iustitiae et opera nostra coram eo nihil sunt, ideoque opera exterioris iustitiae non sunt opera Dei. S. 542: Omnia ista (Ps 56, 13) dicuntur contra superbos et iustos apud se, qui meditantur, quomodo sua opera statuant et suas adinventiones exerceant. Darauf verbreitet er sich gegen dieselben: Foris ambulant in carne et carnali iustitia *etc.* — Vgl. ebd. 4, S. 281 gegen die proprietarii iustitiae, die durch Werke die Gerechtigkeit in Erbpacht genommen hätten.

[4] Ebd. 4, S. 443. Vgl. ebd. 3, S. 174 178, wo Röm 1, 17 Iustitia Dei revelatur in eo (evangelio) mit der richtigen traditionellen Erklärung angeführt wird.

[5] Ebd. 4, S. 383. Die Stelle erinnert an das esto peccator et pecca fortiter, wovon später. Sie lautet: Aequum est infirmari secundum carnem, ut inhabitet in nobis virtus Christi (2 Cor 12, 9) in homine interiori. Aequum est, iniustos et peccatores fieri, ut iustificetur Deus in sermonibus suis (Ps 51, 6); quia non venit iustos vocare sed peccatores (Mt 9, 13), id est ut iustitia nostra agnoscatur nihil esse nisi peccatum et pannus menstruatae (Is 64, 6), ac sic potius iustitia Christi regnet in nobis, dum per ipsum et in ipso confidimus salvari, non ex nobis, ne auferamus ei nomen, quod est Jhesus, id est Salvator.

Rechtfertigung nur von Gott und ohne Gegenleistung (gratis) komme[1], und daß nicht die Werke sie herbeiführen[2]; nicht mit eigener Gerechtigkeit und dem Buchstaben nach, sondern dem Herzen nach und mit Gnade, Geist und Wahrheit muß die Heiligung erfolgen[3]. Der Wunsch nach Rechtfertigung ist ihm gleich mit dem Wunsche nach „einem lebhaften und starken Glauben, in dem ich lebe und gerecht bin". „Belebe mich", sagt er, „d. h. durchdringe mich mit Glauben, weil der Gerechte aus dem Glauben lebt; der Glaube ist unser Leben."[4]

Gerne hebt er bereits auch die Stärke der Begierlichkeit hervor, und übertrieben kennzeichnet er die Schwäche und die Bosheit der menschlichen Natur. „Wir sind darum alle eine verlorene Masse"[5], „wer sich außer Gott hält, sündigt mit Notwendigkeit, d. h. er ist in Sünden"[6]; „unbesiegbar" und „notwendig" lauten die für die Konkupiszenz gelegentlich und in rhetorischer Ausführung hingeworfenen Prädikate[7]. Nach andern Stellen könnte es scheinen, als nehme er schon damals im Menschen eine auch nach der Taufe fortlebende Erbsünde an; so, wenn er sagt, die ganze Welt sei in peccatis originalibus, sie habe es nicht gewußt, müsse aber mea culpa sprechen[8]; unsere Gerechtigkeit sei nichts als Sünde[9]; Verstand, Wille und Gedächtnis liege auch bei den Getauften danieder und warte wie der zerschlagene Jude der Pflege des Samaritans[10]. Auch redet er bereits von der Imputation Gottes, der den Menschen die Sünde nicht anrechnet, sondern „Anrechnung [der Verdienste Christi] vollzieht zur Gerechtigkeit"[11].

Indessen keine von allen diesen Stellen, wenn man sie im Zusammenhange und im Vergleiche mit andern betrachtet, zeugt mit Bestimmtheit für ein Abweichen vom kirchlichen Bekenntnisse. Es sind Tendenzen, die auf die späteren Irrtümer Luthers hindeuten, aber noch keine klar ausgesprochenen Verneinungen der allgemeinen katholischen Lehre. In dieser Beziehung wird man dem Urteile Denifles beipflichten müssen, der noch keine eigentlichen häretischen Lehren im Psalmenkommentar findet[12].

---

[1] Vgl. Weim. A. 3, S. 290 284. [2] Ebd. S. 172.
[3] Ebd. 3, S. 320 f; 4, S. 300 f 312.
[4] Ebd. 4, S. 325.
[5] Ebd. S. 343: omnes sumus massa perditionis et debitores mortis aeternae.
[6] Ebd. 3, S. 354. [7] Vgl. z. B. ebd. 4, S. 207. [8] Ebd. S. 497.
[9] Ebd. S. 383. [10] Ebd. S. 211.
[11] Ebd. 3, S. 171: Quod ex nullis operibus peccata remittuntur, sed sola misericordia Dei non imputantis. Vgl. 175.
[12] Vgl. z. B. über die Konkupiszenz in der Psalmenerklärung Denifle 1^2, S. 441 f, dann S. 453 476 f. — A. Hunzinger, Lutherstudien 1, Luthers Neuplatonismus in den Psalmvorlesungen, Leipzig 1906, Vorwort: „Denifles ‚Luther' hat darin recht, daß Luther in den ersten Jahren seiner schriftstellerischen Tätigkeit durchaus auf katholischem Boden stand; es ist auch keineswegs der Fall, daß von vornherein, etwa keimartig, ein reformatorisches Element in Luthers Theologie gelegen sei." Allerdings waren die weiteren Elemente schon bereit, mit welchen von der Unklarheit der Theologie des Psalmenkommentars der Schritt zur häretischen Theologie von 1515/16 geschehen sollte: die falsche Mystik und das falsche Verständnis des Römerbriefes. Am verdächtigsten ist noch im Psalmenkommentar die Stelle 4, S. 227, die bei Luther ein Fortleben seiner Prädestinationszweifel zu bezeugen scheint, indem er sagt, Christus habe den Leidenskelch für die Auserwählten getrunken, aber nicht für alle. Siehe folgende Anmerkung, besonders die Stelle am Anfang.

In Bezug auf die natürlichen Kräfte des Menschen, jenen Kardinalpunkt der späteren Lutherschen Lehre, wird nicht die Veranlagung zur Sittlichkeit und zur Gottgefälligkeit, insbesondere nicht die Freiheit zur Wahl des Rechten und Guten gegenüber der Konkupiszenz geleugnet[1]. Die Konkupiszenz muß nach seinen häufigen Ermahnungen zurückgedrängt werden, „man darf sie nicht zur Herrschaft kommen lassen", obschon man sie immer fühlen wird; sie ist wie ein Rotes Meer, durch dessen Mitte wir hindurchschreiten sollen, indem wir die Einwilligung versagen den um uns sich stauenden Versuchungen[2]. Luther legt großes Gewicht auf die sog. Synthereſis, die innere Stimme, die er gemäß den scholastischen Ausführungen als Sehnsucht zu Gott schreien und von Gott erhört werden läßt; sie ist der nach dem Sündenfalle im Menschen unaustilgbar verbliebene kostbare Rest des Guten, das in uns verblieben ist[3], und an diesen knüpft die Wirksamkeit der Gnade an. Das Heil des Menschen ist insofern in dessen Hand gelegt, als er das Gesetz Gottes annehmen oder zurückstoßen kann[4]. Der Verfasser spricht auch von einer Vorbereitung auf die Gnade (dispositio et praeparatio), wozu selbst schon die zuvorkommende übernatürliche Hilfe Gottes unterstütze[5]. Er beruft sich noch ausdrücklich auf das überkommene theologische Prinzip, wonach „jedem, der das Seinige tut, die Gnade Gottes gewährt wird" [6]. Ja er lehrt mit seiner occamistischen Schule, die Selbstvorbereitung begründe ein Verdienst de congruo [7]. Von der Verdienstlehre überhaupt spricht er in katholischem Sinne, erkennt auch den sog. thesaurus meritorum, aus dem die Ablässe ihre Wirksamkeit schöpfen, an und redet, ohne Beanstandung finden zu müssen, von der Genugtuung (satisfactio operis) [8], von Werken der Übergebühr[9] ebenso wie vom jenseitigen Reinigungsorte (purgatorium) [10].

In der Auffassung von der oben erwähnten Imputation Gottes schließt er sich zwar der occamistischen Lehre an, und in dieser Hinsicht ist besonders sein Satz bezeichnend: der Glaube und die Gnade, durch die wir heute (d. h. in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge) gerechtfertigt werden, würden uns nicht aus sich rechtfertigen, wenn nicht das pactum dei dazwischenträte (d. h. sein gnädiger Wille,

---

[1] Weim. A. 4, S. 295. Anima mea est in potestate mea et in libertate arbitrii possum eam perdere vel salvare eligendo vel reprobando legem tuam. — Die Konkupiszenz gilt ihm auch noch nicht als Erbsünde, sondern als Überbleibsel derselben (3, S. 215 453). — Köstlin, Luthers Theologie 1 [2], S. 66 f führt andere Äußerungen des Psalmenkommentars an, so 3, S. 584: Gott sei mehr bereit, sich unser zu erbarmen, als wir, ihn zu bitten: er könne sich aber unser nicht erbarmen, wenn unser Stolz ihn hindere (quando nos nolumus . . prohibente nostra superbia). In seinen Randnotizen zu Petrus Lombardus vom Jahre 1509 hatte Luther richtig bemerkt: Liberum arbitrium damnatur quia . . gratiam . . oblatam et exhibitam non acceptat vel acceptam non custodit. Werke, Weim. A. 9, S. 71.

[2] Ebd. 3, S. 546: Desideriis, ait apostolus, carnis non esse obediendum, nec regnare peccatum debere licet esse desideria et peccata in carne prohiberi non possit . . . In mediis tentationibus eundum est, wie die Israeliten durch das Rote Meer gingen . . . Sentiri et videre et experiri oportet bonitates et malitias carnis, sed non consentire.

[3] Ebd. 3, S. 603: Residuum praeteritorum bonorum (des Urstandes) quod in affectu remansit syntheresico. Über die Synthereſis und Luthers bezügliche frühe Ansichten siehe Köstlin, Luthers Theologie 1 [2], S. 51 f 125.

[4] Weim. A. 4, S. 295, vgl. oben A. 1. [5] Ebd. 3, S. 89 101 200; 4, S. 204 f 309.

[6] Ebd. 4, S. 262 309. [7] Ebd. S. 262 312.

[8] Ebd. 3, S. 52 189 239 f 424 462 466 603. [9] Ebd. 4, S. 250.

[10] Ebd. 3, S. 426; S. 239.

der es so angeordnet hat, der aber auch anders wollen könnte)[1]. Mit Recht sagt Friedrich Loofs von der Imputation im Psalmenkommentar: „Es muß hervorgehoben werden, daß das reputari iustum, das Gerecht-erklärt-werden, von Luther keineswegs als ein Gegensatz zum Gerechtmachen gedacht ist; im Gegenteil, das sine merito iustificari im Sinne des absolvi ist zugleich der Anfang eines neuen Lebens."[2] „Der Glaube", so urteilt A. Hunzinger von den betreffenden Stellen des gleichen Werkes, „ist noch kein imputativer", nämlich im späteren Lutherschen Sinne[3].

Der letztere protestantische Gelehrte hat den Psalmenkommentar eindringlich zergliedert; er hat ihn namentlich auf seine Zusammenhänge mit Augustins philosophischer und mystischer Richtung, die man als Augustinischen Neuplatonismus bezeichnen will, untersucht[4]. Man darf es dahingestellt sein lassen, ob sein komplizierter Nachweis gelungen ist, daß sich im Psalmenkommentar mit Berücksichtigung von einigen älteren Sermonen und den Randglossen in den Zwickauer Büchern als damalige Lehransicht Luthers herausstelle „eine in sich keineswegs ausgeglichene und widerspruchslose Mischung aus vier Elementen", nämlich einem Augustinischen Neuplatonismus, einer Augustinischen Sünden- und Gnadenlehre, einem Einschlage scholastischer Theologie und einer Bernhardinischen Mystik[5]. Soviel haben diese Untersuchungen durch die Vergleiche vieler Stellen der Psalmenauslegung mit Augustins Schriften, namentlich mit den Soliloquia und dem Buch De vera religione, jedenfalls festgestellt, daß Luther sich stark die Ausdrucksweise und bis zu einem gewissen Grade die Denkweise der von ihm damals bereits gekannten Augustinischen Schriften angeeignet hatte. Die mystische Richtung derselben hatte ihn besonders angezogen, jener Widerschein Platonischer Gedanken, der indessen weder bei Augustin noch bei Luther, auch nach Hunzingers eigener Erklärung, so weit geht, daß die irrigen Ideen des heidnischen Neuplatonismus Eingang fänden. Luther war seiner dürren in den Schulen erlernten Scholastik verdrossen und sog begierig aus dem Kirchenvater von Hippo eine ihm mehr zusagende Theologie, ohne daß jedoch seine Vorbildung dem Verständnis desselben ganz gewachsen war. Sein Wort vom Jahre 1532: „Ich verschlang am Anfang Augustin mehr, als ich ihn las", wird ziemlich zutreffen[6]. Er nennt bereits 1509 in den Randnotizen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus diesen Kirchenvater numquam satis laudatus; mit ihm wollte er schon damals die moderni und den fabulator Aristoteles in manchen Punkten in den Hintergrund drängen[7].

---

[1] Weim. A. 3, S. 289. Vgl. ebd. 4, 329 312: ex pacto et promissione Dei.

[2] Dogmengeschichte[4] (1906) S. 697 mit Beziehung auf Werke, Weim. A. 4, S. 443: sine merito redimi de peccatis, und ähnlichen Stellen.

[3] Luther und die deutsche Mystik S. 976, oben S. 54, A. 2.

[4] Lutherstudien 1; siehe oben S. 56, A. 12.

[5] So faßt Hunzinger sein Resultat kurz zusammen in Luther und die deutsche Mystik S. 975.

[6] Veit Dietrichs handschriftliche Collecta Bl. 137' bei Seidemann, Luthers erste Psalmenvorlesung 1, S. VII.

[7] Werke, Weim. A. 9, S. 29. Ebd. in Augustinum S. 7 23 24 27.

Die unklare und verworrene Mystik, die der junge Verfasser des Psalmenkommentars auf den Spuren Augustins, eines viel tieferen Geistes, als er selber war, fortspinnt, dann die Schicht Augustinischer Theologie, die von ihm in Streittheologie für seinen Bedarf umgewandelt und über seine eigene scholastische oder besser gesagt occamistische Theologie hinübergelegt wird, dazu eine unausstehliche Breite und Amplifikationssucht machen das Werk über die Psalmen zu einer wenig ansprechenden Sammlung von moralischen, philosophischen und theologischen Gedanken, die nicht verarbeitet sind, des Zusammenhanges untereinander entbehren und oft, in sich selbst ungeklärt, hinausgeschüttet werden. Manches trug allerdings zu dieser Eigenschaft auch der behandelte Gegenstand bei; die Psalmen bewegen sich fast beständig in den vielfältigsten Ideen und Bildern und bieten dem theologischen und praktischen Erklärer Handhaben dar, um alles, was ihm dünkt, aus seinen wissenschaftlichen Vorratskammern in die eigenen Ausführungen hineinzulegen. Luther selbst sagte von seinem Werke in einem Briefe an Spalatin vom 26. Dezember 1515 nicht ganz mit Unrecht, es sei nicht wert, gedruckt zu werden, enthalte vieles allzu Flüchtige und verdiene eher den Schwamm, um ausgelöscht, als die Druckpresse, um verewigt zu werden[1]. Etwas Unfertiges hinterläßt der Verfasser mit dem Werke darum vor allem, weil er selbst noch im Suchen begriffen ist in Bezug auf jene Umgestaltung der theologischen Auffassung und Methode, die ihm am Herzen liegt; er will das Neue noch nicht außerhalb der Lehre der Kirche suchen; er schätzt nicht bloß die Autorität der Kirche und die von ihr vertretene Glaubenspflicht, sondern im ganzen auch die wissenschaftliche Tradition der Vorzeit, die ihm mit der Scholastik, soweit er sie kennt, zusammenfällt; deren Ansehen hindert ihn aber nicht, bereits scharf gegen wirkliche oder vermeintliche Mißbräuche der Scholastik zu polemisieren, wie ihn auch nicht die Achtung vor der Kirche und dem Orden abhält, teils gerechtfertigte teils ungerechtfertigte Kritik an kirchlichen oder monastischen Zuständen und Einrichtungen zu üben.

Es ist also jedenfalls nicht in genauem chronologischen Sinne zu nehmen, wenn er in einer Äußerung vom Jahre 1537 die Entdeckung seiner neuen Lehre mit seinem Doktorat, also 1512, beginnen läßt. Er sagte damals in einer Predigt vom 21. Mai: „Jetzt haben wir wieder das Licht erlangt; ich aber habe es erlangt, als ich Doktor wurde. . . Du sollst wissen, daß Christus nicht als Richter gesendet ist.“[2]

3. Aus den ältesten Predigten. Zusammenstöße.

In den Predigten, die Luther zu Wittenberg 1515—1516 neben den Vorlesungen hielt, fällt ebenfalls die scharfe und zuweilen ironische Zensur auf, mit der er dem Volke von den Mißbräuchen und Ausschreitungen der Zeit in der Verwaltung des priesterlichen Amtes, besonders der Predigt, spricht. Er warnt vor gewissen Exzessen im Kultus der Heiligen und tadelt Mängel in der popu-

[1] Briefwechsel 1, S. 26 f, freilich seinerseits wohl nicht so ernst gemeint.

[2] Luthers ungedruckte Predigten, herausgeg. von G. Buchwald 3, 1885, S. 50.

lären kirchlichen Festfeier und in anderem. Diese religiösen Reden bieten viele schöne Gedanken und zeugen, ebenso wie die Vorlesungen, von reicher Phantasie und großer Belesenheit in der Bibel. Aber neben der herben Beurteilung kirchlicher Zustände herrscht darin ein ziemlich voreiliger und selbstbewußter Ton, auch in den Rügen an die Gläubigen. Es war nicht zu verwundern, wenn aus dem Kreise seiner Zuhörer Bemerkungen kamen, wie jene, die ihm seinen „gelben Schnabel" vorhielt und ihm zu wissen tat, damit „könne er alte Schälke nicht bekehren"[1].

Daß die Pflege der Predigt damals in Deutschland in Rückgang gekommen sei, beklagte er sehr stark und einigermaßen mit Recht. Die Prediger behandelten allzuoft kleinliche und unnütze Dinge, verbreiteten sich mit Distinktionen und Subdistinktionen über Gegenstände des philosophischen oder ethischen Gebietes und verloren sich in künstlichen allegorischen Bibelauslegungen. Bei Empfehlung von populären Andachten gerieten sie wohl zu Extremen oder Plattheiten. Von der Gedankenfülle, Kraft und innigen Salbung des Bruders Bertold von Regensburg und seiner Schule fand sich nur wenig auf den Kanzeln jener Zeit vor. Aber auch in den Predigten Luthers aus jenen Jahren trifft man mancherlei Fehler des Zeitalters an, unfruchtbare Spekulationen nach dem Stile der von ihm durchgemachten nominalistischen Schule, zuweit ausgesponnene allegorische oder anderweitig gewaltsame Anwendung von biblischen Texten und daneben derbe und übertreibende Deklamationen. Wie man damals überhaupt gerne keck und herausfordernd sprach, so schlägt er vermöge seiner Anlage und Vorliebe gerne solchen Ton an. Die von neueren Biographen und Verehrern dem jungen Lehrer öfter zugeschriebene Schüchternheit ist auf diesem Felde wahrlich nicht zu erkennen. Die Annahme von seiner Schüchternheit geht zumeist auf Äußerungen des späteren Luther zurück, der bekanntlich für den jungen nicht als sichere Quelle angesehen werden kann. Hätte der gealterte Luther recht, dann müßte man dem angehenden Prediger und Lehrer das glühende Begehren zuschreiben, in der Verborgenheit der Zelle zu leben und seine Tage ganz fremd der Welt und ihren kirchlichen Zuständen und Händeln zuzubringen. Aber im Gegenteile, zu nichts leichter ließ er sich in seinen Predigten verleiten, als herausfordernd mit seiner Subjektivität unter der schärfsten Polemik gegen mißliebige Dinge und Personen hervorzutreten; und dabei pflegte er auch noch seinen kirchlich gesinnten Gegnern oder der damaligen kirchlichen Gegenwart Anschauungen unterzulegen, die diese gar nicht vertraten und die noch weniger die katholische Kirche als solche teilte. Einer seiner damaligen Schüler an der Universität Wittenberg, Johannes Mensing, spricht davon in einem bisher wenig beachteten Zeugnis. „Ich mag es sagen", schreibt er, „und habs so oft selbst gehört, wann Luther vor Zeiten etwas besunders Guts in seiner Predigt als für neue Dinge wolt herfür bringen, dichtet er über die andern Theologen, als lehreten sie anderst, die doch dasselbe geschrieben und gelehrt, und er es vielleicht aus ihnen genommen hatte, und nun als für köstlich

[1] Köstlin-Kawerau 1, S. 121.

und neulich von ihm erfunden Ding herfür bracht, als hetten ſie ſolchs nit gewiſt, damit er, wie etwan Heroſtratus, der den Tempel der Diana anzündete, ihm einen Namen machet.“[1] Auch einen Ausſpruch von Hieronymus Emſer kann man hierher beziehen. Nachdem er geſagt, daß Luthers Predigten den geiſtlichen Charakter hätten vermiſſen laſſen, bemerkt er: „Ich mag mit Wahrheit ſprechen, daß ich keinen ſo vermeſſenen Prediger mein lebelang gehört habe.“[2] Das ſind allerdings zwei Stimmen von Gegnern Luthers. Aber einige Stellen aus ſeinen erſten Predigten mögen ſelbſt den öfter darin herrſchenden Ton kennzeichnen.

Luther fand ſchon in den Weihnachtsreden von 1515 kein Bedenken, ſich mit den Propheten, Weiſen und Schriftgelehrten, deren Verfolgung Chriſtus vorausſagt, gewiſſermaßen auf eine Stufe zu rücken und insbeſondere ſich in die dritte der genannten Gruppen zu reihen. Damals wich er bereits vom kirchlichen Dogma ab.

„Es gibt ſolche“, predigt er, „die ſich durch das Studium der Heiligen Schrift zu Lehrern ausbilden und weder durch Menſchen noch auch von Gott allein und unmittelbar unterrichtet werden.“ Es ſind die Schriftgelehrten. „Sie üben ſich durch Nachdenken und Forſchen in der Erkenntnis der Wahrheit. So werden ſie mächtig, die Bibel auszulegen und Schriften zu fremder Belehrung abzufaſſen.“ Aber man verfolgt dieſe, fährt er fort, und wie der Herr von den Propheten, Weiſen und Schriftgelehrten prophezeit hat, daß ſie nicht aufgenommen, ſondern angefeindet würden, alſo ergehts auch mir. Man hat, wie ich weiß, über die von mir vorgetragene Lehre gemurrt, man hat ſtarken Widerſpruch erhoben. Man wirft mir vor, ich irrte, indem „ich immer von Chriſtus, der Henne, predige, unter deren Flügel alle, die gerecht ſein wollen, ſich ſammeln müßten“. Es wurden alſo ſeine Ideen über Gerechtigkeit entweder als aufdringlich oder übertrieben, gewiß auch ſchon von einigen als falſch erfunden. Er tritt ſofort in eine Apologie derſelben ein. „Was ich geſagt habe, iſt dies: Nicht durch all unſere Gerechtigkeit werden wir ſelig, ſondern es ſind die Flügel jener Henne, die uns gegen den Raubvogel, d. h. gegen den Teufel, ſchützen müſſen ... Indeſſen wie die Juden ſich mit ihrer Verfolgung gerade gegen die Gerechtigkeit gewendet haben, ſo iſt es noch heute. Meine Gegner kennen die Gerechtigkeit nicht; ſie nennen Gnade, was ihr eigener Traum iſt. Sie machen ſich zu Raubvögeln und gehen los auf die Küchlein, die da ſelig zu werden hoffen in der Barmherzigkeit unſerer Henne.“[3]

So ſchroffe Abweiſungen der Tadler (und man muß beſonders an Geiſtliche und Ordensleute, vielleicht an Mitbrüder des Kloſters denken), ihre Bezeichnung als „Raubvögel“ auf öffentlicher Kanzel und ſein Anſpruch auf un-

---

[1] Johann Menſing O. Pr., Antapologie, Frankfurt 1533, Bl. 18'. Vgl. N. Paulus, Die deutſchen Dominikaner im Kampfe mit Luther, 1903, S. 40.

[2] Vgl. Evers, Luther 1, S. 377.

[3] Werke, Weim. A. 1, S. 30 f: Semper praedico de Christo, gallina nostra .. et efficitur mihi errans et falsum. Er predigte nämlich gegen die qui ab alis (Domini) recedunt in sua propria bona opera .. et nolunt audire, quod iustitiae eorum peccata sint. Gratiam maxime impugnant, qui eam iactant. Der Ausdruck gallina nostra findet ſich auch im Pſalmenkommentar, Werke, Weim. A. 3, S. 71.

bedingtes eigenes Ansehen werfen im Verein mit ähnlichen Stellen der Predigten ein helles Licht auf sein streitbares Naturell.

In geordneten Zuständen würden gegenüber den anstoßerregenden Predigten die Oberen der Augustiner oder die kirchlichen Diözesanbehörden eingeschritten sein, um wirkliches Ärgernis von der Kanzel zu beseitigen. Zu Wittenberg durfte das Übel ungehindert tiefere Wurzel schlagen. Die Studenten, die jungen Ordensbrüder, ein Teil der Bürger wurden laute und begeisterte Anhänger des kühnen Predigers. Staupitz war ganz für ihn, ebenso durch diesen der Kurfürst von Sachsen. Eine theologische Autorität war der Fürst freilich so wenig, daß Luther von demselben gelegentlich in anderem Zusammenhange schreibt, er sei „in den Dingen Gottes und des Seelenheiles fast siebenmal blind“[1].

Mitten in einen harten Zusammenstoß versetzen uns Aufzeichnungen Luthers aus seinen Sonntagspredigten des Hochsommers 1516, einer Zeit, wo er bereits in den Römerbrief-Lektionen seine Irrtümer ganz offen ausgesprochen hatte. Er war damals mit Erklärungen des ersten Gebotes auf der Kanzel beschäftigt.

Das Evangelium des siebten Sonntags nach Dreifaltigkeit gibt ihm mit den Worten: „Hütet euch vor den falschen Propheten“ allzu verführerische Gelegenheit zu einem Vorstoße wider die Gegner. Er nimmt sie am 6. Juli vom Standpunkte seiner neuen Gedanken über Gerechtigkeit aufs Korn. „Vieles Fasten und langes Beten“, ruft er, „Studieren, auch Predigen, Nachtwachen und ärmliche Kleidung, das sind nur fromme Lammfelle, mit denen sich reißende Wölfe bedecken.“ Es sind nur „Scheinwerke bei ihnen“. „Häretiker und Schismatiker“ sind diese „Observanten“ eines äußerlich großen und heiligen Tuns. So poltert er mit einer verständlichen Anspielung auf die Mitbrüder der Observantenpartei, die unter seinen Kritikern die ersten gewesen sein mögen. Durch die folgenden Bemerkungen über Rebellion und Ehrabschneidung wird diese Beziehung noch klarer[2]. „Die wahren Werke, woran man die Propheten erkennt, sind im inneren und verborgenen Menschen. Jenen Stolzen aber fehlt vor allem Geduld und Liebe, die sich selbst vergißt, aber um andere besorgt ist.“ „Sollen sie Werke tun, die nicht nach ihrer Wahl sind, so sind sie schwierig, rebellisch, widerwärtig, aber sehr wohl verstehen sie sich auf Ehrabschneidung und auf das Gericht über andere. . . Keine größere Pest gibt es heute in der Kirche Gottes als diese Menschen mit ihrem Spruch im Munde: Man muß gute Werke tun; Menschen, die nicht einsehen wollen, was gut und böse ist, weil sie Feinde des Kreuzes, d. i. der Güter Gottes sind.“[3]

Eine so gewagte Herausforderung von seiten Luthers verfehlte nicht ihre Wirkung. Innerhalb wie außerhalb des Ordens einte man sich zu mächtigem Widerspruch; man arbeitete gegen ihn still und offen.

Dafür hörten sich die Gegner bei der nächsten Gelegenheit wiederum, und zwar in zwei Predigten am gleichen Tage, von Luther nicht undeutlich abgekanzelt. Es war am 27. Juli, dem zehnten Sonntag nach Dreifaltigkeit. In der einen Predigt versuchte der leidenschaftliche Redner die Gefahr der gegenwärtigen Zeiten zu

[1] An Spalatin 8. Juni 1516, Briefwechsel 1, S. 40.

[2] Man vergleiche seine Vorwürfe gegen eigene Ordensangehörige wegen Ungehorsams und Lieblosigkeit, die unten begegnen werden.

[3] Werke, Weim. A. 1, S. 61.

schildern; er führte aus, wie der Teufel zur Macht gelangt sei und wie er durch den Schein guter Werke gewisse Leute zu „seinen Übertretern" des ersten Gebotes heranbilde. Und diese wagen es, sagt er, „gegen solche, die da rechten Herzens sind, aus dem Verborgenen Pfeile zu schießen"[1]. In dem andern Sermon mußten die Opponenten es sich gefallen lassen, im Anschlusse an das Sonntagsevangelium vom Pharisäer und Zöllner im Tempel zu echten „Pharisäern" gestempelt zu werden, die „wegen ihrer vermeintlichen Heiligkeit und Verdienste auf menschlichen Ruhm ausgehen", während sie doch in Wirklichkeit mit ihrer Eigengerechtigkeit nur einen Abgott in ihrem Herzen aufgerichtet haben[2].

Und nicht genug. Die dauernden Beschwerden der Andersdenkenden riefen Luther schon am 3. August wieder gegen sie aufs Feld[3]. Was sie erwarten konnten, bekamen sie alsbald zu hören, als der erregte Prediger, ohne Zweifel begrüßt von der freudigen Miene seiner Schüler und Anhänger, in seiner Weise den Satz ausführte: Auf etwas anderes, als auf Gott, seine Hoffnung setzen, auch auf das Verdienst von Werken rechnen, das heiße wahrhaftig einen fremden Götzen neben Gott haben. Dann ergoß sich der Redestrom wieder gegen die „stolzen Heiligen", gegen die verwegene Heilssicherheit der Werkknechte, gegen die Toren, die da die enge Pforte des Heiles noch mehr verengen, gegen die ABCschüler, die außer ihren Werken nichts gelernt hätten. „Das sind stätige Pferde", rief er, weil sie wie gewisse Pferde nur einen einzigen Weg gehen wollen und nur die einzige Straße ihrer Werke kennen. Und als ob sich bei ihm die Erinnerung an seinen eigenen, durch verhältnismäßig nur kurze Zeit unterhaltenen Eifer in den Ordenswerken vordränge, fügt er bei: „Am Anfange, ja, wenn jemand die Laufbahn des religiösen Lebens betritt, da muß er sich mit der Übung vieler guten Werke abgeben, wie Fasten, Wachen, Beten, Arbeiten, barmherzige Dienste, Untertänigkeit, Gehorsam und anderes." Jedoch auf solche Dinge sich bleibend versteifen wollen, das macht zum Pharisäer. „Die richtigen Frommen, die vom Geiste sich leiten lassen", so führt er im Sinne einer eigentümlichen Mystik aus, „kümmern sich, einmal eingeführt in solche Mittel der Zucht, gar nicht mehr besonders viel um dieselben. Sie bieten sich vielmehr Gott an, bereit für alle Werke, zu denen er sie berufen will, und durch viele Leiden und Verdemütigungen werden sie geführt, ohne zu wissen, wohin sie geführt werden."[4]

Oft redet damals Luther die Sprache einer gewissen Mystik, mit der er sich mit Vorliebe beschäftigte. Dahin gehört die folgende Ausführung aus vorstehendem Vortrage, dem wir einige verwandte Gedanken aus seiner Leitzkauer Synodalrede anreihen.

„Der Gottesmann überläßt sich Gott allein und hängt sich selber an kein Werk. Seine Werke haben keinen Namen am Anfange, sondern am Ende, weil er nicht handelt, sondern sich passiv verhält. Nicht mit seiner Klugheit rechnet er und nimmt sich Dinge vor, sondern läßt sich ablenken und verrichtet anderes, als er

[1] Ebd. 1, S. 62, Bruchstück.

[2] Ebd. S. 63 (Sermo contra opinionem sanctitatis et meriti).

[3] Ebd. S. 70 (Sermo de vitiis capitalibus in merito operum et opinione sanctitatis se efferentibus).

[4] Ebd. S. 73. Zeile 25 muß es heißen in fine quia statt in fine qui; ebenso Zeile 28 ac in Deo quieti statt ac Deo quieti. Die Ausgabe läßt auch sonst manches zu wünschen übrig.

sich vorgenommen; so ist er ruhig und zufrieden in Gott. Während jene ihres Sinnes vollen Selbstgerechten (sensuales iustitiarii) der Verzweiflung ob ihres Tuns ausgesetzt sind; denn sie wollen jedes Wort vorherbestimmen und benennen; bei ihnen ist der Name das erste, und diesem folgen sie mit den Werken; der Gottesmann hingegen eilt jedem Namen voraus."

In der Rede, die Luther 1515, wohl in den Herbst- oder Wintermonaten, für den Propst Georg Mascov von Leitzkau ausarbeitete (oben S. 48) und die an eine synodale Versammlung von Geistlichen gerichtet ist, erscheint in übertriebenster Weise „der ganze Erdkreis wie infolge einer Sündflut voll von verkehrten und schmutzigen Lehren". Kaum schwach noch erhält sich, einem Flämmchen gleich, das Wort der Wahrheit. Eigennutz, Weltsinn, Laster sind an der Herrschaft. Und das Heilmittel? Er will es weithin über alle Welt hinrufen lassen, das einzige Heilmittel ist, daß „das Wort der Wahrheit" viel eifriger gepredigt werde. Die größte, „ja fast die einzige Sünde der Priester" ist die Hintansetzung des „Wortes der Wahrheit", und sehr bedauern muß man nach ihm, „daß die Priester, die in fleischliche Vergehen fallen, sich daraus mehr Gewissen machen als aus der Vernachlässigung der Predigt des Wortes der Wahrheit"[1].

Die Rede handelt weiter sehr ausführlich über die heilige Wiedergeburt des Menschen aus Gott. Diese sei etwas, das wir g a n z p a s s i v i s c h von Gott erleiden; das Suchen, Bitten, Klopfen des Menschen habe dabei nichts zu tun, sondern allein Gottes Barmherzigkeit wirke; der Mensch handle da nicht (ipso nihil agente, petente, merente), vielmehr geschehe bei dieser mystischen Zeugung aus Gott das nämliche wie bei der Zeugung des Menschen: „Der, welcher erzeugt wird, steht in beiden Fällen als nichts da, und durch sein Werk und sein Verdienst kann er nichts zur Zeugung tun, er liegt gänzlich im Willen des Vaters."

Als Söhne Gottes müssen wir nun Früchte bringen — und hier wird die Rede recht praktisch —, das erheischt von den Geistlichen insbesondere auch diese Versammlung. „Wir dürfen also unsere Synode nicht dem Gespötte der Feinde aussetzen." Daß Keuschheit und jede Tugend in den Priestern wohne, ist von größerer Bedeutung, als daß Statuten über Lesungen, Gebete, Feste und Zeremonien gemacht werden.

Die unklare und verschwommene Mystik, die im damaligen Geistesgange Luthers eine Rolle spielte, ferner die einseitige und durch falsche Deutungen mißleitete Beschäftigung mit dem Römerbriefe hatten ihn bereits, wie bemerkt, auf einen entschieden falschen dogmatischen Weg gebracht.

Ein vorläufiger Blick auf die Einwirkung von Scholastik und Mystik auf seine Geistesentwicklung mag hier gerechtfertigt sein.

4. Vorläufiges über das Verhältnis des jungen Luther zu Scholastik und Mystik.

Die zwei großen Geistesmächte des Mittelalters, Scholastik und Mystik, stellten in den Jahren der Entwicklung Luthers bei weitem nicht mehr jene

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 10: Scatet totus orbis, imo inundat .. doctrinarum sordibus. Die Bedenken, welche jüngst gegen die Echtheit dieser Predigt erhoben wurden, beanspruchen kein Gewicht, sondern sind auf ungegründete innere Zusammenhänge gestützt.

gewaltige Erscheinung dar, mit der sie ehedem das geistige Gebiet beherrscht hatten. Sie wirkten in ganz verschiedener Weise auf Luthers Richtung und seine Bestrebungen ein. Die Scholastik, in ihrer damaligen Veräußerlichung und mit ihren vielen Spitzfindigkeiten und Schulkämpfen, die er nur in der Form des nominalistischen Occamismus kennen lernte, stieß ihn ab und verleidete ihm zu seinem großen Nachteile auch die berechtigten und zu allen Zeiten überaus schätzbaren Elemente des Wissens, die in der besseren scholastischen Überlieferung nach hundertjähriger Geistesarbeit der genialsten Kräfte niedergelegt waren. Die Mystik hingegen zog ihn schon wegen seiner eigenen gemütvollen, phantasiereichen Anlage mächtig an. Sie wurde ihm in seiner klösterlichen Ausbildung durch Werke des hl. Bernhard von Clairvaux, Bonaventura und Gerson, später durch die Predigten von Tauler und die sog. Deutsche Theologie, auch durch Empfehlungen von seiten seines Oberen Staupitz und anderer Ordensbrüder, wie Johann Lang, nahe gebracht. Nur waren es mehr die dunkeln und vieldeutigen Schriften oder Partien mystischer Schriftsteller, wo er seine eigenen Ideen hineinlegen konnte, die ihn lebhaft ansprachen.

Was die Scholastik betrifft, so wurde er zu einem Gegensatz wider dieselbe ebenfalls gewissermaßen schon durch seine Geistesanlage geführt. Die scholastische Wissenschaft gründet sich auf begriffliche Verstandesoperation; sie geht auf scharfe Definitionen, logische Beweise und streng systematische Verkettung ihrer Sätze aus. Luthers Sinn hingegen neigte mehr zu einer freien, von Gemüt und Einbildungskraft belebten Behandlung, zu einer Darstellung, die der Beredsamkeit ein freies Feld gestattete. Eine Hauptursache indes für seine lebenslängliche Eingenommenheit wider die Scholastik war seine sehr mangelhafte Kenntnis derselben. Mit ihren großen Vertretern im 13. Jahrhundert hat er sich, wie man sehen wird, niemals beschäftigt; nur von den Nachzüglern waren ihm Lehrer der nominalistischen und occamistischen Schule bekannt geworden, jene, die während seines theologischen Unterrichtes und überhaupt vielfach in den damaligen Schulen den Ton angaben. Wilhelm Occam nennt er wiederholt seinen Meister. Von seinen Beziehungen zu dessen Lehren muß unten die Rede sein; er bekämpft die einen, den andern schließt er sich an gegen den hl. Thomas von Aquin. Er würde diesem und andern Vertretern der besseren Scholastik kaum mit solcher Zuversicht, wie er es tat, törichte Sätze zugeschrieben haben, an die sie niemals dachten, wenn er zu irgend einer klaren Kunde ihrer Lehre gelangt wäre. Ohne Zweifel nahm er aber auch von der Kampfstimmung, mit welcher der neuerungssüchtige Humanismus gegen die Scholastik unter Berufung auf ihre unklassische Form auftrat, manche Impulse schon seit seinen ersten Erfurter Studienjahren in sich auf.

Bereits in seiner frühesten Tätigkeit zu Wittenberg, sobald sich seine Stimme auf der Kanzel und im Hörsaal vernehmen läßt, hört man von ihm Ausfälle gegen die Scholastik.

Er findet, daß Aristoteles, dessen sich bekanntlich die Philosophie wie die Theologie des ganzen Mittelalters mit Vorliebe bedient hatte, von den meisten Scholastikern gröblich mißverstanden worden sei; das Gute, das Aristoteles besitze,

habe derselbe anderswoher entwendet; was richtig bei ihm sei, müsse man noch besser als er verstehen und anwenden[1].

Öfter fällt er Urteile gegen die Theologie des Mittelalters nach dem Maßstab der beschränkten und einseitigen occamistischen Schule, und deren Gegensatz gegen Thomas von Aquin und die klassischen Scholastiker übertreibt er dann mit seinem lebhaften Temperamente ins Unbegrenzte. Die Menge der Theologen, sagt er, ist von Aristoteles rein irre geleitet worden; sie haben ihn übrigens selbst gar nicht begriffen; nicht ein einziges Kapitel von Aristoteles hat nach ihm Thomas von Aquin — der sonst von der Kirche so geschätzte und an die Spitze aller Theologen gestellte Lehrer — richtig ausgelegt; kein Kapitel haben „alle Thomisten zusammen" verstanden. Aristoteles hat ihnen allen nur geholfen, der menschlichen Tätigkeit und den Werken gegenüber der Gnade Gottes zu viel Kraft und Verdienst beizulegen. Hier lag seine Hauptsünde, die dem jungen Luther enthüllt wurde durch dessen eigene neue Theologie[2].

Schon in den Psalmenvorlesungen belehrt Luther die Zuhörer, daß von Aristoteles die dreiste Geschwätzigkeit in der Theologie herstamme[3]; er wirft dort sehr übertriebene Äußerungen hin über die Schulstreitigkeiten der „Scotisten gegen Occam und des Occam gegen Scotus"[4]. Wie Scotus und St Thomas, so erleidet auch Petrus Lombardus von seiner Seite herbe Kritik. Immer wieder aber macht er sich an Aristoteles heran. Er will demselben als Hauptschuldigen, wie er im Februar 1516 an den Freund Lang schreibt, „die griechische Larve herunterreißen, mit welcher der Komödiant sich als Philosoph in der Kirche aufgespielt hat; seine Schande soll allen enthüllt werden"[5].

Wohl nie war bis dahin gegenüber den größten Geistern aus der Geschichte menschlichen Denkens von einem theologischen Lehrer eine solche Sprache geführt worden, am wenigsten von einem Anfänger, der selbst noch gar nichts geleistet hatte.

Die Angriffe gegen die Scholastik und die bisherige philosophische und theologische Schule mußten übrigens bald bei ihm den Angriff gegen das Dogma und die kirchlichen Gesetze decken. Er stellt im Jahre 1518 beides auf eine Stufe der Reformbedürftigkeit, die Scholastik und das ganze Kirchenrecht[6].

Mit Ahnungen der Zukunft blickte der gelehrte Martin Pollich, der an der Wittenberger Universität Jurisprudenz lehrte, auf den jungen Stürmer. Er sagte öfter, dieser Mönch werde noch die auf allen Hochschulen herrschende Lehre umstürzen. „Dieser Bruder hat tiefe Augen", äußerte er ein andermal, „er wird seltsame Phantasien haben."[7] Das seltsame Auge, das tiefsinnig und

---

[1] Vgl. Köstlin-Kawerau 1, S. 118. Aus der ersten der Weihnachtspredigten von 1515 (andere 1514).

[2] Köstlin-Kawerau 1, S. 128 f. [3] Ebd. S. 129.

[4] Seidemann, Luthers Vorlesungen über die Psalmen 1, S. 211. Werke, Weim. A. 3, S. 319.

[5] An Joh. Lang, Prior in Erfurt, 8. Februar 1517, Briefwechsel 1, S. 86: Nihil ita ardet animus, quam histrionem illum, qui tam vere Graeca larva ecclesiam lusit, multis revelare ignominiamque eius cunctis ostendere. Bei de Wette ist der Brief falsch datiert mit 8. Februar 1516.

[6] Brief an Trutfetter vom 9. Mai 1518, Briefwechsel 1, S. 187.

[7] Corpus Reform. 3, S. 154, A. 83. O. Waltz bezweifelt mit Unrecht diese Angabe in Zeitschr. f. Kirchengesch. 2, 1878, S. 628; vgl. 3, 1879, 305.

für Freunde überaus wohlwollend glänzte, machte neben seiner ganzen äußeren Erscheinung auf jeden, der ihm näher trat, Eindruck. Daß sein Umgang fesselnd wirkte, besonders wenn er jemand seiner Freundschaft würdigte oder wenn er Einfluß zu üben gewillt war, ist eine auch für später vielfach bezeugte Tatsache. Nicht bloß die Wittenberger Schüler hingen an dem tapfern Kritiker der Alten mit ergebener Bewunderung, sondern er herrschte auch nach und nach fast unbedingt unter den Lehrern, zumal es an der Universität keine geistige Größe gab, die es mit seinem Worte und seiner Keckheit aufnehmen konnte.

Die psychologische Rückwirkung einer so hervortretenden und geehrten Stellung an der Hochschule auf ihn selbst darf als Faktor seiner Entwicklung nicht unterschätzt werden. Er fühlte sich als Bahnbrecher gegen die Scholastik und als berufener Wiederhersteller einer neuen Theologie.

Ganz anders als seine Stellung zu Aristoteles und zur Scholastik war diejenige zur Mystik.

Den Mystiker Tauler erwähnt Luther mit Lob zuerst im Jahre 1516, obgleich er ihn wohl schon früher kennen lernte. Zu gleicher Zeit übte das Büchlein „Theologia Deutsch" große Wirkung auf ihn aus.

In einem Briefe an Lang, der ebenfalls für Tauler, den Meister der deutschen mystischen Literatur, eingenommen war, läßt Luther erkennen, wie lebhaft er von diesem Schriftsteller angezogen wurde. Er nennt ihn in seiner volltönenden, ausschweifenden Sprache ohne weiteres einen so erleuchteten Lehrer, daß er, obgleich den theologischen Schulen unbekannt, dennoch mehr wahre Theologie biete als sämtliche Schultheologen aller Universitäten zusammengenommen. — Er versichert auch seinen Zuhörern wiederholt, Taulers Predigtbuch habe ihn „in den Geist geführt"[1].

Luther bevorzugte damals sehr die Anweisungen über Selbsterniedrigung, „Gelassenheit" und Entäußerung des Ich in der Gedankenwelt der deutschen Mystik. Das Werkchen des unbekannten Frankfurter Geistlichen des 14. Jahrhunderts: „Theologia Deutsch", auf das er in einer Handschrift stieß, fesselte ihn so sehr, daß er es — seine erste Unternehmung im Druck — mit einer Vorrede und seinem Namen „Martinus Luder" 1516 zu Wittenberg erscheinen ließ, soweit es ihm damals in der unvollständigen Handschrift zugänglich war. Vollständig, und zwar mit dem von ihm selbst für die Schrift gewählten Titel: „Ein deutsch Theologia" gab er es dann 1518 heraus. Er nennt es im Titel der ersten Auflage ein „geystlich edles Buchleynn" und rühmt in der Vorrede, es schwebe nicht oben wie Schaum auf dem Wasser, sondern sei aus dem Grunde des Jordan von einem wahrhaftigen Israeliten erlesen worden[2]. Das Werkchen hatte er in der ersten Auflage irrtümlich Tauler zugeschrieben; in der zweiten stellt er es dann als gleichwertig mit Taulers Schriften hin. Und doch steht es an Gedankengehalt erheblich unter Tauler. Luther aber versichert, nächst der Bibel und St Augustinus kein Buch bezeichnen zu können, aus dem er mehr gelernt habe, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien, als aus dieser Schrift. Als er den fertigen Druck der ersten Auflage am 14. Dezember 1516 an Spalatin überschickte, schrieb er diesem, Tauler stelle eine reine,

[1] Köstlin-Kawerau 1, S. 110 f.

[2] Vorrede seiner ersten Ausgabe; Werke, Weim. A. 1, S. 153.

solide und der alten durchaus verwandte Theologie dar; eine heilsamere und mehr mit dem Evangelium stimmende Theologie kenne er nicht. Spalatin solle sich in Taulers Predigten vertiefen. „Schmecke also und sehe, wie süß der Herr ist, nachdem du zuerst geschmeckt und gesehen hast, wie bitter alles ist, was wir selbst sind.“[1]

Neben den genannten Schriftstellern wurde ihm auch die Mystik des Pseudo-Dionysius Areopagita, wie die Gerhard Grootes, des Gründers der Vereinigung der Brüder vom gemeinsamen Leben, bekannt. Daß er sich gerne mit der Lesung der Schriften des hl. Bernhard befaßte oder befaßt hatte, sieht man aus seinen, wenn auch mehrfach unrichtig aufgefaßten Zitaten aus demselben.

Ungemein gut versteht Luther es übrigens, während die Innerlichkeit der mystischen Schriftsteller seinen Geist bewegt, sich deren herzlich fromme, oft ergreifende Sprache anzueignen.

Er tröstet einen Augustiner zu Erfurt, Georg Leiffer, in einem freundlichen Briefe wegen dessen Seelenleiden mit folgenden Worten: „Das Kreuz Christi ist nun einmal durch die ganze Welt hin verteilt, und jedem fällt ein Stückchen zu. Wirf das deinige nicht weg, sondern hinterlege es wie eine hochheilige Reliquie in einem goldenen Schrein, nämlich in einem von milder Liebe durchdrungenen Herzen. Denn auch das Unrecht, das wir von Menschen erleiden, Verfolgung, Leidenschaft und Gehässigkeit, die uns von Bösen oder Wohlmeinenden zu schaffen macht, sind kostbare Reliquien, nicht zwar, wie das Kreuzesholz, durch die Berührung des Leibes des Herrn geheiligt, aber von seinem liebevollsten Herzen gesegnet, von seinem freundlichen göttlichen Willen umfangen, geküßt und geweiht. Der Fluch wendet sich so zum Segen, die Beleidigung zur Gerechtigkeit, das Leiden zur Glorie, das Kreuz zur Freude. Lebe wohl, süßer Vater und Bruder, und bete für mich.“[2]

5. Aus den frühesten Briefen.

Der vorstehende Brief Luthers ist ein Teil der spärlichen aus jener Zeit des Überganges von ihm erhaltenen Korrespondenz. Seine Briefe sind begreiflicherweise nicht unberührt geblieben von den Spuren des theologischen Umschwunges, der in ihm vorging. Sie sind als Vorboten seines künftigen Auftretens und seiner Lehre in Betracht zu ziehen.

Aus dem liebe- und teilnahmsvollen Zuspruche, den er als Distriktsvikar an einen Mitbruder um die nämliche Zeit brieflich richtet, klingt schon der neue theologische Standpunkt durch, der ihn damals bereits einnahm. „Lerne, mein süßer Bruder“, schreibt er an den Augustiner Georg Spenlein im Kloster zu Memmingen, „lerne Christum, und zwar den gekreuzigten; lerne ihm singen und, an dir verzweifelnd, ihm sagen: Du Herr Jesu bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde; du hast, was ich bin, angenommen und mir, was du bist, gegeben; was du nicht warst, bist du dadurch geworden, und was ich nicht war, habe ich erhalten. Wolle doch niemals“, mahnt er denselben, „zu so großer Reinheit hinanstreben, daß du dir nicht magst als Sünder vorkommen, ja Sünder sein. Denn Christus wohnt nur in den Sündern. Vom Himmel, wo er in

---

[1] Briefwechsel 1, S. 75.

[2] Brief vom 15. April 1516, Briefwechsel 1, S. 31.

den Gerechten wohnt, ist er deshalb herabgestiegen, damit er auch in den Sündern wohne. Wenn du diese seine Liebe erwägst, dann wirst du seine süßeste Tröstung inne werden. Wozu wäre er denn auch gestorben, wenn wir durch unsere Mühen und Arbeiten zur Ruhe des Gewissens gelangen müßten? Also nur in ihm wirst du Frieden finden, durch eine vertrauensvolle Verzweiflung an dir und deinen Werken."[1]

Ein ähnlicher mystisch angehauchter Ton der Sprache (von der zu Grunde liegenden Dogmatik wird hier abgesehen) wiederholt sich auch hie und da in dem späteren Briefwechsel Luthers. Allerdings war der öffentliche Lebenskampf, in den er bald eintrat, dem friedlichen mystischen Gedankenkreise und jener innerlichen Richtung gewiß nicht förderlich, im Gegenteil drückte der Streit durchweg einen ganz andern Charakter seinem Gefühle und seiner Denkweise auf. Der Mystiker, den man in ihm hat finden wollen, konnte er schon wegen seines störenden und aufregenden Lebenskampfes nicht werden[2].

In obigem Briefe an den Augustiner Spenlein kommt Luther auch auf die Stellung desselben zu seinen Mitbrüdern. Spenlein war früher im Wittenberger Konvent gewesen, wo er von Luther als eifriger und um die kleinen Beobachtungen der Regel sehr besorgter Mönch gekannt war, dem das Zusammenleben mit weniger geregelten Brüdern beschwerlich fiel. „Bei uns warst du", sagt ihm der Briefschreiber, „in der Meinung oder vielmehr in dem Irrtum, in welchem auch ich einmal befangen war, ohne ihn bis jetzt gänzlich haben ausrotten zu können (nondum expugnavi): als ob man sich so lange selbst durch gute Werke anstrengen müsse, bis die Zuversicht gewonnen ist, vor Gott bestehen zu können gleichsam im Schmuck von Taten und Verdiensten, was doch unmöglich ist." Luther wünscht über die jetzige Denkweise Spenleins zu erfahren, „ob er endlich an der Eigengerechtigkeit Überdruß empfinde und im Hinblick auf die Gerechtigkeit Christi aufzuatmen und zu vertrauen lerne". „Wenn du aber fest an Christi Gerechtigkeit glaubst — und verflucht sei, wer das nicht tut — dann wirst du auch die unordentlich lebenden und die noch irrenden Brüder mit Geduld und Liebe ertragen; du wirst aus ihren Sünden die deinigen machen", wie Christus es mit den unsern tut, „und was du Gutes hast, das wirst du ihnen zu teil werden lassen... Sei wie einer von ihnen und ertrage sie. An Flucht und an Einsamkeit denken, um nicht mit solchen zusammen zu sein, die man für schlechter hält als sich, das ist eine unglückliche Gerechtigkeit... Im Gegenteil, bist du eine Lilie und eine Rose Christi, so erinnere dich, daß du unter Dornen sein mußt, und werde nur nicht selbst zum Dorne durch Ungeduld, frevles Urteil und geheimen Stolz... Wenn Christus nur unter Guten leben oder nur

---

[1] Brief vom 8. April 1516, Briefwechsel 1, S. 29 (bei de Wette datiert 7. April).

[2] „Luther ist durch das emsige Studium Taulers nie ein Mystiker im strengen Sinne des Wortes geworden. Er eignet sich nur bis zu einem gewissen Grade den mystischen Dialekt an. Er gebraucht oft dieselben Wendungen wie Tauler, aber denkt sich dabei etwas anderes wie Tauler, ja er legt Tauler ganz unbewußt seine eigenen Anschauungen unter." So H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, Leipzig 1906, S. 35 (nicht in der 2. Auflage von 1910).

für die Freunde hätte sterben wollen, für wen wäre er denn je gestorben oder mit wem hätte er je gelebt?"

Spenlein lebte damals nicht mehr in einem der dem Distriktsvikar unterstellten Klöster. Derselbe dürfte eben wegen Meinungsverschiedenheit in Bezug auf die „Observanz" Wittenberg und das Gebiet des neuen Distriktsvikars verlassen haben. In die Reichsstadt Memmingen begab er sich vermutlich, weil dort im Orden ein anderer Geist wehte. Hieraus scheint sich zu erklären, daß Luther dem vielleicht sehr korrekten Ordensmanne von „unglücklicher Gerechtigkeit" spricht, indem er in seiner verkehrten Weise den Sachverhalt deutet.

Unter den andern Briefen des Jahres 1516 verdient besondere Aufmerksamkeit derjenige an Lang zu Erfurt, worin Luther sich mit vertraulichem Freimut über die zu Wittenberg und zu Erfurt hervorgetretene Mißbilligung seines Arbeitens und seines theologischen Standpunktes ausspricht [1].

Seine Augustinische Lektüre hatte ihn in den Stand gesetzt, die Unechtheit einer dem afrikanischen Kirchenvater allgemein beigelegten Schrift „Über die wahre und die falsche Buße" aus inneren Gründen zu erkennen. Er berichtet dem Freunde, mit seinem Urteile über das Buch habe er „bei allen großen Anstoß erregt"; so weit auch dessen fader Inhalt von Augustins Fühlen und Denken abstehe, werde es doch geschätzt, weil es von Gratian und von Petrus Lombardus als Augustinisches Buch angeführt und verwendet worden sei. Daß er das gewußt und doch der Wahrheit zum Recht verholfen, das sei sein Verbrechen, das besonders den Doktor Karlstadt unversöhnlich gegen ihn aufgebracht habe; er trage aber leicht daran; jene beiden Autoren hätten mittels des törichten Buches den Gewissen nur Henkerdienste geleistet.

Sein Urteil über die Schrift, sofern er sie Augustinus abspricht, hat in der Folge allgemeine Bestätigung gefunden, auch z. B. seitens Bellarmins; in demselben war ihm aber bereits Trithemius vorangegangen; Luther hat indessen in seinen Angriffen auf den Inhalt, verleitet von seinen falschen Ideen über die Buße, alles Maß überschritten und so die zu jener Zeit noch anders gestimmten Kollegen doppelt gereizt.

Er hatte zugleich damals laut demselben Briefe die sämtlichen Kritiker seiner neuen Ideen durch eine von ihm geleitete Disputation eines seiner Schüler herausgefordert. „Man bellte und kreischte gegen mich wegen meiner Vorlesungen, aber es sollte ihnen das Maul verstopft oder das Urteil anderer gehört werden." Es handelte sich um die Verteidigung seiner inzwischen herausgebildeten irrigen Grundlehre vom gänzlichen Unvermögen der Natur, auf die sogleich näher zurückzukommen ist. Infolge davon, sagt er, waren sie dann allgemein verdutzt, diese Gabrieliſten [d. h. die Anhänger des Scholastikers Gabriel Biel] hier, wie an der Erfurter Fakultät. Aber ich kenne auch meinen Gabriel, ebensogut wie seine verwunderten wunderlichen Anbeter; „er schreibt gut, aber wenn er Gnade, Liebe, Hoffnung, Glaube Tugenden nennt, dann geht er wie sein Gewährsmann Scotus in den Fußtapfen des Pelagius". Mit Recht konnte Luther die persönliche Stellung des geschätzten Biel in der Gnaden- und Tugendlehre ablehnen; aber er selbst stempelte

[1] Vom September (?) 1516, Briefwechsel 1, S. 54 ff.

damals schon Sätze der allgemeinen Kirchenlehre zu irrigem Pelagianismus. Zu denen, die Anstoß nahmen, gehörte auch der Luther gleichalterige Lizentiat der Theologie Nikolaus von Amsdorf, sein späterer enger Geistesgenosse. Derselbe schickte eine ihm mißliebige These Luthers im stillen nach Erfurt, ließ sich aber dann einigermaßen beschwichtigen.

An der Entstehung der Lutherischen Bewegung zu Wittenberg hatte nach Ausweis der Briefe die damals emporstrebende humanistische Richtung nur geringen Anteil.

Es ist eine unrichtige Auffassung, daß Luthers neue Lehre unter dem direkten Einflusse der Denkweise eines Hutten, Crotus, Mutianus zu stande gekommen sei. Im Gegenteil: Luther, voll von einseitiger supranaturalistischer Eingenommenheit, mußte das humanistische Ideal mißbilligen, und er verschweigt es nicht. Er tadelt auch in seinen Briefen von 1516 die spöttischen und leichtfertigen Angriffe der Humanisten auf kirchliche Zustände und die damalige theologische Wissenschaft. Er fand die Epistolae obscurorum virorum frech und nannte den Verfasser einen Hanswurst[1]. Auch eine verwandte satirische Schrift derselben Humanistenkreise gegen die „Theologaster", betitelt Tenor supplicationis Pasquillianae, gab er bei seinen Kollegen, wie er dem humanistisch gebildeten Spalatin meldet, dem Gelächter preis zum Lohn für die darin enthaltenen Schmähungen und Verleumdungen[2].

An Spalatin richtete er die Bitte, Erasmus auf sein falsches Verständnis der Gerechtigkeit, wie sie im Römerbrief vorkomme, aufmerksam zu machen; derselbe überschätze die Tugenden der heidnischen Heroen, während doch auch die untadelhaftesten Männer, ein Fabricius und ein Regulus, von der Gerechtigkeit meilenweit entfernt wären; außerhalb des Glaubens an Christus gibt es nach ihm keine Gerechtigkeit; auch Aristoteles, dem man folgt, hat nichts von dieser Gerechtigkeit gewußt; aber Paulus und Augustinus lehren dieselbe; was Paulus als „Eigengerechtigkeit" bekämpft, ist nicht etwa bloß, wie Erasmus sagt, eine auf mosaische Beobachtungen gegründete Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit überhaupt, die aus Werken, aus der ganzen Befolgung des Gesetzes entspringt; Paulus lehrt ferner, was Erasmus unbillig leugnet, die Erbsünde im fünften Kapitel des Römerbriefes. Was aber Augustinus betrifft, so kann ihm dieser viel besser, als er meint, den Sinn des hl. Paulus erschließen, nur soll er fleißig die gegen die Pelagianer gerichteten Schriften desselben lesen, vor allem De spiritu et littera. Augustin steht da fest auf dem Grunde der früheren Väter (und Luthers Anführung seiner Gewährsmänner zeigt, daß ihn die Lektüre sehr gefesselt hat). Aber in den Zeiten nach Augustin ist fast allgemein ein totes, buchstäbliches Verständnis eingetreten; voll desselben ist namentlich der Bibelkommentar des Lyra; auch bei Faber Stapulensis fehlt die rechte Auffassung der Heiligen Schrift, so groß seine praktischen Vorzüge sind. Also zurück zu Augustinus, schreibt er, und zu diesem eher als zu Hieronymus, den Erasmus für die Bibel bevorzugt; Hieronymus hält sich zu sehr an das Historische; für Augustinus aber spreche er nicht etwa bloß als Augustiner-

[1] An Spalatin um den 5. Oktober 1516, Briefwechsel 1, S. 62.
[2] Ebd.

mönch, denn er selber habe ihn ehedem kaum der Achtung wert gehalten, ehe er auf dessen Bücher „gestoßen" sei (incidissem)[1].

Von nachhaltiger Wirkung war auf Luther besonders die ihm seit 1515 bekannt gewordene oben genannte Augustinische Schrift „Vom Geiste und vom Buchstaben" an Marcellinus vom Ende des Jahres 412. In diesem Buch greift der Kirchenlehrer den Pelagianismus an der Wurzel an und legt dar, daß für das übernatürlich gute Wirken (facere et perficere bonum) notwendig sei die innere Gnade, die er unter spiritus begreift, im Unterschiede von der äußeren Gnade, die bei ihm unter dem Ausdruck littera erscheint. Luther bezog aber jene Notwendigkeit mehr und mehr auf jedes Gute, auch auf das natürliche; daher seine bald laut ertönende Anklage auf Pelagianismus gegen die kirchliche Theologie.

Der Humanismus stand damals eher auf seiten der pelagianischen Lebensanschauung, und deshalb konnte er für Luther nicht in allweg sympathisch sein. Jede Einwirkung desselben, vorzüglich in seiner Jugendzeit, darf indessen nicht ausgeschlossen werden; die Berührung mit ihm in seiner Studienzeit, auch während seiner theologischen Laufbahn zu Erfurt, war dafür zu enge, und sein Geist zu lebhaft und zu offen für die Strömungen der Zeit. Die Ungebundenheit seines Urteils in theologischen Dingen mag sich zum Teil auf das humanistische Beispiel zurückführen.

Aus der Psalmenvorlesung Luthers sowie aus den Predigten und Briefen bis zum Jahre 1516 einschließlich haben sich im Obigen mannigfache Elemente ergeben, die als Vorboten eines noch größeren und folgenreicheren Umschwunges in Luther angesehen werden können. Es sind noch nicht Vorboten dessen, was man mit dem Namen Reformation bezeichnet, aber Vorboten der neuen Lutherischen Theologie, die den Anlaß zu der ganzen mit diesem Namen sich benennenden Umwälzung auf kirchlichem, ethischem und sozialem Gebiete dargeboten hat.

6. Das theologische Ziel.

Ehe die Untersuchung über die eigentliche Herkunft der neuen Dogmatik Luthers im Anschlusse an den vorstehenden Überblick der disparaten Vorelemente in mehr systematischer Form weiterzuführen ist, muß das irrige theologische Ergebnis zusammengefaßt werden, zu dem Luther 1515—1516 bereits gelangte und das als Ziel seiner Entwicklung zu gelten hat.

Manche der obigen Stellen aus Predigten und Briefen von 1515/16 haben das Resultat teilweise schon verraten. Ganz aber liegt es in den öfter genannten Vorlesungen zum Römerbrief vom Herbst 1515 bis Sommer 1516 vor[2]. Jeder, der den Fortgang der Lutherstudien im letzten Jahrzehnt verfolgt hat, erinnert sich der einschneidenden Bedeutung der von Denifle zum erstenmal gebrachten wörtlichen Mitteilungen aus der in der Vatikanischen Bibliothek (Palat. 1826) bewahrten, bisher unbekannten Abschrift des genannten Jugendwerkes Luthers. Viele Untersuchungen haben seitdem an die von ihm ausgehobenen zahlreichen Stellen des

[1] An Spalatin 19. Oktober 1516, Briefwechsel 1, S. 63. Spalatin schrieb in obigem Sinne an Erasmus, wie sein Brief Opp. Erasmi, ed. Lugd. Batav. 3, col. 1579 sq (abgedruckt Briefwechsel 1, S. 65) zeigt.

[2] Mehr siehe unten VI, 1 ff.

Werkes angeknüpft. Eine vielbenutzte protestantische Dogmengeschichte hat Denifles Zitate organisch aneinandergereiht und aus ihnen ein Gesamtbild herzustellen versucht[1]. Inzwischen ist zwar die vollständige Ausgabe der Römerbriefvorlesungen durch Joh. Ficker erfolgt, und diese wird unten zur Grundlage einer entsprechenden Behandlung des neuen Materials dienen. Aber es mag immerhin von einem eigenen aktuellen Interesse sein und es wird die literarische Bewegung der letzten Jahre vergegenwärtigen, wenn hier die Zusammenfassung der irrtümlichen Lehrsätze Luthers vom Jahre 1516 an der Hand der zuerst in die Verhandlung gebrachten Denifleschen Auszüge aus den Vorlesungen über den Römerbrief geschieht. Daß die Auszüge den Kern des Inhaltes geben, konnte ein an dem Vatikanischen Exemplar schon vor dem Erscheinen der Gesamtausgabe Fickers vorgenommenes Studium lehren. Einzelne Zusätze, die damals zur Beleuchtung von Denifles Exzerpten notiert wurden, werden in den Anmerkungen neben die Zitate aus Denifle nach der römischen Handschrift gestellt; überall wird jedoch auch die neue Edition von Ficker angeführt, und zwar mit der kurzen Angabe Römerscholien oder Römerglossen je nach der Herkunft der Stellen aus dem einen oder andern Teile des Lutherschen Kommentars.

Der Römerbriefkommentar bedeutet tatsächlich die erste Konsolidierung der häretischen Meinungen Luthers. Schon von Anfang an spricht er einzelne derselben unverhohlen aus. Er hat offenbar während der Vorbereitungen zu diesem Kollegium, im Sommer und Frühherbst 1515, die Krisis, die in ihm gärte, zur Entscheidung gebracht und mit Überwindung aller Bedenken zu dem entscheidenden Schritt sich entschlossen, vor dem Auditorium der Universität das Ergebnis seiner neuen ganz subjektiven Auffassungen vorzutragen. Schon zu Beginn künden seine zuversichtlichen Sätze an, daß er alles aus Paulus herleiten will; und man sieht fortschreitend immer klarer, wie allerdings die Versenkung in mißverstandene Gedanken des Römerbriefes, jenes großen und tiefsinnigen Dokumentes apostolischer Lehre, es gewesen ist, was ihm den Anstoß zur Ausprägung der Irrlehren aus seinen bisherigen antischolastischen und pseudomystischen Tendenzen heraus gegeben hat.

Die imputative Gerechtigkeit lehrt Luther schon auf den ersten Seiten als angebliche Hauptansicht, die der hl. Paulus im Römerbrief vertrete. Die Rechtfertigung durch den Glauben allein und die neue Bewertung der Werke wird unverhohlen ausgedrückt.

Gott will uns, das sei die ganze Summe des Briefes, „retten nicht durch eigene, sondern durch äußere Gerechtigkeit und Weisheit, nicht durch solche, die in uns ist und aus unserem Inneren erzeugt wird, sondern die anderswoher zu uns kommt". „Durchaus auf eine äußere und fremde Gerechtigkeit", wiederholt er, „müssen wir uns stützen und deshalb die eigene, die häusliche zerstören" (non per domesticam, sed per extraneam iustitiam *etc.*)[2]. Vom Schreckbild der Eigengerechtigkeit und Werkheiligkeit läßt er sich so einnehmen, daß er die Lust zu guten Werken entschieden schwächt, obschon er dieselben für notwendig erklärt; nach ihm erzeugen sie im Menschen ein Selbstbewußtsein, das ihn verhindere, sich als ungerecht

[1] H. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4], 1906, S. 702 ff.

[2] Cod. Vat. Palat. 1826, Fol. 77; bei Denifle 1[2] Quellenbelege S. 313 f; Römerscholien (Ficker) S. 2.

und der Rechtfertigung Christi bedürftig anzusehen. Die wahrhaft Gerechten nämlich glauben immer, nach seinen wörtlichen Ausführungen, „sie seien Sünder... Sie seufzen, bis sie vollständig von der Begierlichkeit geheilt werden, was im Tode geschieht". Sogar an seinem guten Willen müsse jeder zweifeln, sagt er den Gegnern, „den angeblich Selbstvertrauenden, die in der Meinung, Gottes Gnade zu besitzen, die Selbstprüfung darangeben und täglich in größere Lauheit versinken". Ob sie denn „aus reiner Liebe zu Gott handelten", fragt er ironisch; denn überall will er jetzt irrigerweise nur die reinste Liebe zu Gott als Motiv gelten lassen[1]. Er schreibt: „Wer meint, um so besser sein Heil zu finden, je ansehnlicher seine Werke sind, der gibt sich als Ungläubigen, Stolzen und Verächter des Wortes zu erkennen. Auf die Vielheit der Werke kommt es gar nicht an [im richtigen Sinne kommt dies auch bei den alten Theologen vor]; hierauf zu achten, ist eine reine Versuchung." Nur „Klugheit des Fleisches" ist es ihm, wenn jemand „auf die Verschiedenheit der Werke" achtet statt auf das Wort, besonders das innerliche Wort und auf seine Antriebe[2].

Und hier kommt er in seiner mystischen Sprache zu folgendem paradoxen Satze: „Die Klugheit der geistlich Gesinnten kennt vielmehr weder Gutes noch Böses (prudentia spiritualium neque bonum neque malum scit); sie hat das Augenmerk immer auf das Wort gerichtet, nicht auf das Werk."[3] Er schließt: „Machen wir nur die Augen zu und hören wir einfältig auf das Wort. Tun wir, was es uns befiehlt, sei es Törichtes oder Böses, oder Großes oder Kleines" (sive stultum sive malum, sive magnum sive parvum praecipiat, hoc faciamus)[4]. Da also die Gerechtigkeit nicht aus den Werken kommt, so muß man sich um so mehr an die Imputation halten. „Unsere Werke sind nichts, wir finden nichts in uns als Gedanken, die uns anklagen... Wo werden wir Verteidiger erlangen? Nirgends als von Christus und bei Christus... Das Herz tadelt den Menschen zwar ob seines bösen Werkes, es klagt ihn an und gibt gegen ihn Zeugnis. Wer aber an Christus glaubt, der wendet sich sofort ab [von sich], kehrt sich zu Christus und spricht: Dieser hat genuggetan, er ist gerecht, er ist meine Verteidigung, er ist für mich gestorben, er hat seine Gerechtigkeit zu der meinen gemacht und meine Sünde zu der seinen. Hat er aber meine Sünde zu der seinen gemacht, dann habe ich sie nicht mehr und bin frei. Hat er seine Gerechtigkeit zu der meinen gemacht, dann bin ich gerecht durch dieselbe Gerechtigkeit wie er."[5]

Hier wirft sich also der Sünder, so wie Luther auch im obigen Brief an Spenlein lehrt (oben S. 68), in seinem schuldhaften Zustande einfach auf Christus;

---

[1] Fol. 121' und 122; Römerscholien S. 73: (Iusti) gemunt et implorant gratiam Dei . . credunt semper, se esse peccatores. . . Sic *humiliantur*, sic plorant, sic gemunt, donec perfecte sanentur, quod fit in morte. . . Si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus (1 Io 1, 8)... Confisi se iam habere gratiam Dei omittunt sua secreta rimari, tepescunt cotidie *etc.* Die Stelle ist die Fortsetzung der von Denifle-Weiß, Luther 1², S. 463, A. 10 angeführten und läßt die letztere in einem etwas andern, den Gerechten günstigeren Sinne erscheinen.

[2] Fol. 230 ff; Römerscholien S. 241 f; bei Denifle 1² Quellenbelege S. 329.

[3] Ebd. [4] Ebd. Römerscholien S. 243.

[5] Fol. 104; bei Denifle-Weiß 1², S. 465, A. 1; Römerscholien S. 44. — Vgl. die Stelle aus Fol. 152 bei Denifle-Weiß 1², S. 527, A. 1; Römerscholien S. 121, wo der von Denifle ausgelassene Zusatz Luthers alles zusammenfaßt: Ideo omnes in iniquitate id est iniustitia nascimur, morimur, sola autem *reputatione miserentis* Dei per fidem verbi eius iusti sumus.

er verbirgt sich, wie er ist, „unter den Flügeln der Henne“ (S. 61); er tröstet sich mit dem Gedanken der Imputation. Die alte Kirche wies dagegen nicht bloß auf Christi Verdienst (s. oben S. 7 13), sondern auch auf die Ermahnungen des Apostels Paulus hin, wo er zu eifriger werktätiger Mitwirkung mit der göttlichen Gnade, zu innerer Umkehr, zu den Gesinnungen und Werken der Buße und zur Reinigung von Sünde durch die Reue aufruft, damit die Versöhnung mit Gott und die wahre Begnadigung geschehen könne. Während dementsprechend das katholische Dogma die Rechtfertigung als einen den Menschen innerlich ergreifenden organischen Prozeß auffaßt, beginnt Luther ihn als etwas Äußerliches und Mechanisches zu nehmen, als einen Vorgang, der durch das Vorschieben einer fremden Gerechtigkeit wie eines Vorhanges erfolgt. Er wendet sich ab von den katholischen Lehren, wonach der Mensch bei der Rechtfertigung durch den lebendigen und tätigen Glauben Christo wahrhaft eingepflanzt wird wie der Setzling dem Ölbaum und die Rebe dem Weinstock, d. h. zu einem neuen Leben, einer innerlichen Veredelung durch die heiligmachende Gnade und die „eingegossenen“ übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

Indessen durch seine Idee von dem bloßen Glauben und der Imputation fühlt sich Luther selbst geschreckt. Er hat das Bedenken, man könne ihm vorwerfen, durch den Imputationsglauben die guten Werke zu beseitigen. Er sagt also, um sich zu verteidigen: Nicht einen bloßen Glauben wolle er; mit einem solchen gedächten allerdings „die Heuchler und die Juristen“ selig zu werden, aber es sei nach den Worten Pauli ein Glaube notwendig, durch den man „zu Christum voranschreite“ (per quem habemus accessum per fidem; Röm 5, 2). Es irren also diejenigen, „die allzu sicher durch Christus einherschreiten, aber nicht durch den Glauben; als ob sie in der Weise durch Christus gerettet werden sollten, daß sie selbst nichts wirken und nichts vom Glauben aufweisen. Diese besitzen zu viel Glauben, oder eigentlich gar keinen. Es muß eben beides geschehen, das ‚durch den Glauben‘ muß statt haben und das ‚durch Christum‘, so daß wir im Glauben Christi alles, was wir können, gern tun und leiden und uns doch in allem für unnütze Knechte und nur durch Christus allein fähig halten, zu Gott zu schreiten. Denn alle Werke des Glaubens haben den Zweck, uns würdig zu machen Christi und der Zuflucht und des Schutzes seiner Gerechtigkeit“[1]. Damit hängt es auch zusammen, daß der Verfasser einschärft, die Gnade Gottes anzurufen, damit wir gegen die Leidenschaften kämpfen und gute Werke hervorbringen, und auf daß uns die Leidenschaften, die an sich Sünde seien, nicht von Gott imputiert würden[2]; man müsse so „den Leib der Sünde zerstören“ und „den alten Menschen überwinden“[3]. Luther

---

[1] Fol. 159; Römerscholien S. 132, wo er sich gegen jene wendet, qui nimium securi incedunt per Christum, non per fidem, quasi sic per Christum salvandi sint, ut ipsi nihil operentur, nihil exhibeant de fide. Hi nimiam habent fidem, immo nullam. Quare utrumque fieri oportet: ‚per fidem‘, ‚per Christum‘, ut in fide Christi omnia, quae possumus, faciamus atque patiamur; et tamen iis omnibus servos inutiles nos agnoscamus, per Christum solum sufficientes nos confidamus ad accessum Dei. Omnibus enim operibus fidei id agitur, ut Christo et iustitiae eius refugio ac protectione digni efficiamur.

[2] Fol. 190; bei Denifle-Weiß 1^2, S. 518, A. 1; Römerscholien S. 165 f.

[3] Fol. 173; Römerscholien S. 156 sagt er zum Texte ‚ut destruatur corpus peccati‘ (Rom 6, 6): Destrui corpus peccati est concupiscentias carnis et veteris hominis frangi laboribus poenitentiae et crucis, ac sic de die in diem minui eas ac mortificari, ut Col 3

erkennt, wenn auch schwankend und im Widerspruch mit sich selbst, Werke an, die uns auf die Rechtfertigung vorbereiten[1].

Die Rechtfertigung ist ihm in diesem ersten Stadium seiner Entwicklung trotz alledem unsicher. Er behauptet wörtlich: „Wir können nicht wissen, ob wir gerechtfertigt sind und ob wir glauben"; und er weiß nur die Mahnung anzuknüpfen, „daß wir unsere Werke für Werke des Gesetzes halten und in Demut Sünder sein sollen, allein wünschend, in der Barmherzigkeit Christi gerechtfertigt zu werden"[2]. Eine „frohe Heilsgewißheit" ist in ihm nicht vorhanden, wird auch überhaupt durch die neue Lehre laut Luthers Erklärung nicht erreicht, sondern ihr Name wird stets von dem lauten Rufe der Sünde übertönt. Selbst die Heiligen wissen wegen ihrer bleibenden Sünde nicht, ob sie gottgefällig wirken. Sie flehen, wenn sie recht beraten sind, einzig um Verzeihung ihrer Sünde, die nun einmal in ihrem Gewissen mit Bleigewicht liegt. „Das ist", erklärt der Mystiker, „die Weisheit, die im Geheimnis verborgen ist" (abscondita in mysterio), da unsere Gerechtigkeit, „weil ganz von Gottes Ratschluß abhängig", uns unbekannt bleibt[3].

Luther kann nicht häufig genug versichern, daß der Mensch ganz Sünde sei und in allem sündige. Sein Grund ist, weil die Begierlichkeit in ihm nach der Taufe zurückbleibt. Diese Begierlichkeit gilt ihm als aktuelle Sünde, ja sie ist die Erbsünde selbst, die fortlebende Erbsünde, so daß also durch die Taufe die Erbsünde nicht hinweggenommen wird, die auch aller späteren Rechtfertigungsgnade in uns widersteht[4] und bis zum Tode nur gemindert werden kann. Ausdrücklich sagt er, entgegen der Lehre der Kirche, die Erbsünde werde bei der Wiedergeburt in der Taufe nur zugedeckt, und er will dies zugleich mit

---

(v. 5) ‚Mortificate membra vestra, quae sunt super terram.' Sicut ibidem clarissime describit utrunque hominem, novum et veterem.

[1] Fol. 100 und 100'; Römerscholien S. 38 f; bei Denifle-Weiß 1^2, S. 44, A. 1, wo jedoch Z. 9 die Vatikanische Abschrift richtig liest potuit, nicht oportuit; Z. 11 muß es heißen summum ens, quod. Beides ist bei Ficker richtig. Die Worte legem impleverunt Z. 15 gehören zu einem andern überschlagenen Passus.

[2] Fol. 132'. Aus der bei Denifle-Weiß 1^2, S. 468 nur unvollständig angeführten Stelle hebe ich aus dem Vatikanischen Manuskript (jetzt Ficker, Römerscholien S. 89) folgendes heraus: Qui autem sic timuerit et humiliter confessus fuerit, dabitur ei gratia, ut iustificetur et dimittatur peccatum, si quid forte per occultam et *ignoratam incredulitatem fecerit.* Sic Iob verebatur omnia opera sua. Et Apostolus non sibi conscius fuit, et tamen non in hoc se iustificatum putat. Ac per hoc soli Christo iustitia relinquitur, soli ipsi opera gratiae et spiritus; nos autem semper in *operibus legis*, semper iniusti, semper peccatores, secundum illud Ps 31 (v. 6) ‚Pro hac orabit ad te omnis sanctus'. Es folgt eine Entgegnung gegen den Stolzen, qui se credere putat et omnem fidem possidere perfecte.

[3] Fol. 154; Römerscholien S. 124: Die Heiligen baten um Verzeihung, weil in ihnen peccatum manifestum est cum ipsis, apud se ipsos et in conscientia sua. . . . Ne desperent misericordiam in Christo invocant et ita exaudiuntur. Haec est sapientia abscondita in mysterio. Er schließt, unsere Gerechtigkeit sei uns unbekannt, quia in ipso et consilio eius (Dei) tota pendet.

[4] Die Stellen bei Denifle-Weiß 1^2, S. 470 ff 482 ff; vgl. 442 ff.

einem unrichtig von ihm angeführten Texte Augustins und unter Entstellung der Scholastik stützen[1].

Augustinus lehrt an vielen Stellen mit Klarheit und Schärfe, daß durch die Taufe die Erbsünde getilgt und gänzlich nachgelassen werde[2]. Aber Luther will ihn für das Gegenteil anführen. Die fragliche Stelle steht De nuptiis et concupiscentia l. 1, c. 25, n. 28, wo Luther den Kirchenvater sagen läßt: Die Sünde (peccatum) wird in der Taufe vergeben, nicht so, daß sie nicht mehr bleibt, sondern daß sie nicht angerechnet wird[3]; während Augustinus in Wirklichkeit sagt: die Konkupiszenz des Fleisches wird vergeben usw. (dimitti concupiscentiam carnis non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur). Und doch hatte nachweislich Luther die Stelle in ihrem genauen Wortlaute, der eigentlich gegen ihn ist, kennen gelernt, als er seine Randnotizen zu Petrus Lombardus über eben diese Stelle schrieb[4]. Lombardus gibt die Stelle richtig. Trotzdem wendet Luther sie, nachdem er die Form wie oben geändert, auch anderswo später öfter an[5]. In dem Original der Römerbriefvorlesung hat er zwar hinter dem angeblich Augustinischen Wort peccatum nachträglich concupiscentia hinzugefügt, wie der neue Herausgeber zu Luthers relativer Entlastung stark hervorhebt[6]; aber auf der vorhergehenden Seite fügt Luther genau ebenso an zwei Stellen zu seinem eigenen Texte, wo er von peccatum spricht, das Wort concupiscentia ein, so daß sein Zusatz bei Augustin doch nicht einfachhin als eine Richtigstellung des falschen Zitates angesehen werden kann, um so weniger, als die falsche Form unverbessert weiter durch seine Schriften geht[7].

Was sodann die Scholastik betrifft, so behauptet Luther von der Lehre derselben über die Erbsünde, dieselbe sei sehr mangelhaft, weil sie „träumte", die Erbsünde werde (durch die Taufe) ganz hinweggenommen gleich wie die aktuelle Sünde[8]. Es ist einer seiner ersten Angriffe auf einzelne Lehren der Scholastik, während sich seine früheren Feindseligkeiten mehr allgemein hielten. Der Tadel, den er hier vorbringt, setzt aber eben schon als erwiesene Wahrheit seine Ansicht voraus, daß die Begierlichkeit mit der Erbsünde zusammenfalle und daß sie schuldbar sei. Fast alle Scholastiker hatten richtig das Wesen der Erbsünde in die Beraubung der Urgerechtigkeit verlegt, jedoch das Materiale derselben, wie sie es nannten, in die Konkupiszenz gesetzt, so daß die Erbsünde recht wohl ohne „Traum" als getilgt hingestellt werden konnte, während das Materiale, der fomes peccati oder die Konkupiszenz, bleibt[9]. Andere Beispiele, wie Luther zum Teil durch seine Unkenntnis der wahren Scholastik zu grellen Beschuldigungen wider dieselbe kam, werden unten anzuführen sein.

---

[1] Fol. 144'; bei Denifle-Weiß 1[2], S. 455, A. 4 und S. 482, A. 3; Römerscholien S. 108 ff.

[2] Vgl. Denifle 1, S. 457 ff.

[3] Römerscholien S. 109.

[4] Werke, Weim. A. 9, S. 75.

[5] So Werke, Weim. A. 2, S. 414 und 731; 4, S. 691; 7, S. 110 und 344; 8, S. 93; Werke, Erl. A. 15, S. 54; 16, S. 141; 63, S. 131; Tischreden, herausgeg. von Förstemann 2, S. 42; 4, S. 391 usw. Vgl. Denifle 1, S. 461. Er wird mit der Zeit sich eingebildet haben, es seien wirklich Augustinische Worte.

[6] Ficker S. XLI und XXIX.

[7] Vgl. über den ganzen Sachverhalt Denifle 1, S. 457 ff, der ebenda Luther auch zwei andere Fälschungen von Ansichten Augustins vorhält.

[8] Römerscholien S. 108.

[9] Vgl. Denifle 1, S. 458 502 ff.

Die aktuellen Sünden bleiben zufolge Luther gleichfalls nach der Verzeihung bestehen, auch sie erleiden nur Zudeckung. Er sagt, früher habe er von der Reue und dem Bußsakrament allerdings geglaubt, sie nähmen alles hinweg (omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece), und deshalb habe er sich in seinem Wahne nach der Beichte für besser halten mögen als die, welche nicht gebeichtet hätten[1]. „So habe ich mit mir gekämpft, weil ich nicht wußte, daß die Verzeihung zwar eine wahre sei, aber doch keine Wegnahme der Sünde geschehe."

Lebt nun im Menschen die wahre Sünde vermöge der Begierlichkeit fort, so ist nach Luthers weiterer Behauptung auch die Erfüllung des Gesetzes Gottes dem Menschen unmöglich, und wir sind immer Gottes Zorne unterworfen. „Da wir Gottes Gebot nicht erfüllen können, sind wir wirklich immer in Ungerechtigkeit, und deshalb bleibt nichts übrig, als uns zu fürchten und um den Nachlaß der Ungerechtigkeit, richtiger um die Nichtanrechnung zu bitten, denn niemals wird sie gänzlich nachgelassen, sondern sie bleibt und bedarf der Nichtimputation."[2]

Wie aber, so mußte er sich bei diesem Gedankengange seines neuen Systemes fragen, wie wenn die Verrottung der menschlichen Natur durch die Erbsünde zur Folge gehabt hätte, daß gar kein Wahlvermögen mehr zum Guten im Menschen zurückgeblieben wäre? „Wo bleibt die Freiheit des Willens", fragt er, da ja aus des Apostels Lehre folgt, „es sei uns die Erfüllung des Gesetzes einfachhin unmöglich" (saepius dixi, simpliciter esse impossibile legem implere)?[3] Er stutzt freilich noch einigermaßen vor der Leugnung der Freiheit, aber dann sagt er kühn, der Wille sei der Freiheit gegenüber dem Guten beraubt worden. „Wenn ich solches gesagt hätte, würde man mir fluchen", aber es ist nach ihm der hl. Paulus, der dafür eintritt, daß ohne die Gnade keine Freiheit des Willens zum Guten, das Gott gefallen kann, vorhanden ist[4]. Damit präludiert Luther seiner auf der Leipziger Disputation und sonst ausgesprochenen Meinung, der freie Wille zum Guten sei eine bloße Namenssache (res de solo titulo)[5], und dem später, besonders gegen Erasmus vertretenen abschreckenden Satze vom Tode des freien Willens überhaupt (liberum arbitrium est mortuum)[6].

---

[1] Fol. 144'; Denifle-Weiß 1², S. 455, A. 4; Römerscholien S. 109. Diese nicht unwichtige Fortsetzung der Stelle heißt: Ita mecum pugnavi, nesciens quod remissio quidem vera sit, sed tamen non sit ablatio peccati.

[2] Fol. 153'; Römerscholien S. 124: Igitur ex quo Dei praeceptum implere non possumus ac per hoc semper iniusti merito sumus, nihil restat, [quam] ut iudicium semper timeamus et pro remissione iniustitiae, immo pro nonimputatione oremus; quia nunquam remittitur omnino, sed manet et indiget non imputatione. — Über die gegenteilige katholische Lehre der Vorzeit vom Unvermögen des Menschen und Gottes Gnade handelt vortrefflich Denifle 1, S. 416—427.

[3] Fol. 193; bei Denifle-Weiß 1², S. 508, A. 1; Römerscholien S. 183. [4] Ebd.

[5] J. Köstlin, Luthers Theologie 1², S. 215. Vgl. 2, S. 124.

[6] Bei Denifle-Weiß 1², S. 509. Köstlin 2², S. 50 führt u. a. Luthers späteren Satz an, daß die bloße menschliche Vernunft nur das Böse für gut zu nehmen im stande sei.

Man sieht, der junge Mönch ist bereit, sich laut zu allen Folgerungen seiner neuen Ideen zu bekennen, während der Apostel Paulus gerade im Römerbrief die Kräfte des Menschen zum natürlichen Guten anerkennt und vom Naturgesetze in der Heidenwelt und der Möglichkeit und Tatsächlichkeit von dessen Befolgung redet. „Sie vollbringen durch Natur das, was des Gesetzes ist" (Röm 2, 14). Luther will nur ein Vollbringen durch die Gnade anerkennen, und das Wort Gnade gebraucht er hinwieder nur für die Gnade der Rechtfertigung. Bezeichnend ist hierbei sein Urteil über die Tugenden der heidnischen Weltweisen. Er sagt, die Philosophen der alten Zeit seien, wenngleich sie aus innerster Seele Tugend geübt hätten (ex animo et medullis), dennoch zu verdammen, weil sie nämlich doch zum allerwenigsten über ihre Tugend ein Selbstgenügen empfunden hätten und infolge der Sündhaftigkeit der Natur notwendig der sündhaften Selbstsucht unterlegen wären[1]. Nicht lange nachher, schon 1517, erklärt er in seinem handschriftlichen Kommentar zum Hebräerbrief ihre Tugenden einfach für Laster (revera sunt vitia)[2].

Welchen Platz erhalten aber die Tugenden der Gerechten innerhalb des Christentums? „Da auch der Gerechte durch den Zunder der Sünde verdorben ist, so kann er nicht innerlich gerecht sein", sagt er, „ohne die Barmherzigkeit Gottes... In den Glaubenden und Seufzenden wird nur darum die Ungerechtigkeit nicht erfunden, weil ihnen Christus mit der Fülle seiner Reinheit zu Hilfe kommt und ihre Unvollkommenheiten zudeckt."[3] Sogar auch „gut handelnd sündigen wir" (bene operando peccamus), lautet seine paradoxe These; „nur Christus deckt auch hier den Mangel zu und rechnet ihn nicht an". Und warum sündigen wir in allem Guten? Eben „weil vermöge der Begierlichkeit und Sinnlichkeit das Gute doch nicht mit der Intensität und Lauterkeit geschieht, wie es das Gesetz fordert, nämlich aus allen Kräften (ex omnibus viribus, Lk 10, 27); die Kräfte des Fleisches stehen ja doch entgegen"[4]. Die Kirche lehrt demgegenüber die Gottgefälligkeit der im Stande der heiligmachenden Gnade verrichteten guten Werke trotz der Begierlichkeit, die zwar nach der Taufe und nach der durch sie erfolgten Auslöschung der Erbsünde im Menschen zurückbleibt, aber keine Sünde ist, solang nicht freie Einwilligung zu ihren Reizungen hinzukommt.

Bezüglich des Unterschieds zwischen Tod- und läßlicher Sünde finden wir Luthers Lehre bereits auf dem späteren Standpunkte, wonach gar keine Differenz obwaltet. Ebenso leugnet er schon das Verdienst der guten Werke. „Es ist klar", schreibt er, „daß es nach Substanz und Natur eine läßliche Sünde

---

[1] Fol. 77; bei Denifle 1^2 Quellenbelege S. 313; Römerscholien S. 1.

[2] Fol. 75' der Vatikanischen Handschrift des Hebräerbriefkommentars: bei Denifle-Weiß 1^2, S. 528, A. 2.

[3] Fol. 153'; Römerscholien S. 123; in der Fortsetzung der von Denifle-Weiß 1^2, S. 503, A. 5 angeführten Stelle: Non potest intus sine misericordia Dei iustus esse, quum sit fomite corruptus... Quae iniquitas non invenitur in credentibus et gementibus, quia succurrit eis Christus de plenitudine puritatis suae et tegit eorum hoc imperfectum.

[4] Fol. 153; bei Denifle-Weiß 1^2, S. 503, A. 5; Römerscholien S. 123.

nicht gibt, und daß auch kein Verdienst besteht."[1] Die Sünden sind ihm alle Todsünden, weil sich in jeder Sünde, auch der kleinsten, das tödliche Gift der Begierlichkeit findet. Was aber das Verdienst betrifft, so haben nach ihm selbst auch „die Heiligen kein Verdienst, das ihnen eigen wäre; es ist Christi Verdienst in ihnen"[2]. Das Motiv der vollkommenen Liebe war eben auch in ihren Handlungen nicht lebendig genug. „Wenn es ungestraft sein könnte und keine Belohnung in Aussicht wäre, so würde selbst der Gute das Gute unterlassen und das Böse tun wie der Böse."[3]

Mit dieser pessimistischen Auffassung Luthers schließen wir gegenwärtigen Überblick über das theologische Ziel, zu dem seine Entwicklung ihn hintreibt, ohne das Thema des Pessimismus, das durch die im Römerbriefkommentar bereits auftretende Lehre von der absoluten Vorherbestimmung zur Hölle und von der Resignation zur Hölle als höchstem Tugendakte weiter beleuchtet werden könnte, hier einstweilen zu verfolgen[4]. Die ganze betrachtete Summe von neuen Lehren kann als Vorbote des großen Umsturzes, der kommen wird, aufgefaßt werden; es enthüllt sich hier bereits, auf doktrinellem Boden, die Rücksichtslosigkeit und Kühnheit, mit der der Urheber dieser umstürzenden Theologie später gegen die Kirche, die seinen willkürlichen Behauptungen, ohne sich zu verleugnen, nicht beipflichten kann, in der Öffentlichkeit vorgehen wird. Inzwischen bedarf der Zusammenhang dieser Lehren unter sich und ihr Zusammenhang mit der welthistorischen Bewegung, die entstehen wird, noch mancher weiteren Aufklärungen. Daß diese auf folgenden Seiten ausführlich versucht werden, bedarf keiner Rechtfertigung. Der werdende Luther ist durch die Arbeiten der letzten Jahre in den Vordergrund des gelehrten Interesses gerückt, und durch die vielen Quellenpublikationen und Einzelstudien ist der Historiker in den glücklichen Stand gesetzt, vieles, was an dem Gegenstande, der immer die Geister gereizt hat und reizen wird, noch streitig war, einer sichern Lösung entgegenzuführen.

III.

Der Ausgangspunkt.

1. Frühere unzutreffende Auffassungen.

Nur infolge einer ungenügenden Geschichtsbetrachtung konnten sich früher Meinungen über den Ursprung des Kampfes Luthers gegen die alte Kirche festsetzen, über die man hinweggehen dürfte, wenn sie nicht immer noch in der Literatur ihre Nachwirkungen zurückließen.

---

[1] Fol. 153; Römerscholien S. 123: Patet quod nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua, sed nec meritum.

[2] Fol. 153'; Römerscholien S. 124: Dicis, ut quid ergo merita sanctorum adeo praedicantur. Respondeo, quod non sunt eorum merita, sed Christi in eis.

[3] Fol. 121 121'; bei Denifle-Weiß 1 [2], S. 453; Römerscholien S. 73 f.

[4] Über die Vorherbestimmung siehe unten VI, 2.

Drei dieser Meinungen genügt es zu erwähnen. Es hieß, die Ablaßlehre der Kirche und die Praxis der Ablaßprediger hätten ihn zuerst zu Differenzen mit der kirchlichen Obrigkeit gebracht und dann fortschreitend in den großen Kampf wegen anderer irriger Lehren und Übungen verwickelt. Tatsächlich aber trat die Ablaßfrage später auf das Feld als die ersten großen Abweichungen Luthers von der Kirchenlehre.

Es hieß sodann, der weitblickende Lehrer von Wittenberg habe schon ursprünglich sein Auge auf die Reformation der ganzen Kirche, die er in Mißbräuche versenkt sah, gerichtet und dementsprechend mit der Verbesserung der Lehre, als der notwendigen Voraussetzung, angefangen. Als ob Luther — so viel schließt diese kindliche Vorstellung ein — sein ganzes verhängnisvolles Werk von Anfang an überschaut oder sich hingesetzt hätte, um ein allgemeines Reformationsprogramm in der Kirchenlehre, beginnend mit Adams Sündenfall, zu entwerfen. Man müßte glauben, der Klosterbruder hätte sofort alle Fäden mit der ganzen Vergangenheit im Glauben wie in der praktischen Auffassung des Kirchenlebens abgeschnitten, es hätte nicht ein langer innerer Prozeß und ein für ihn selbst oft heißer Seelenkonflikt vorausgehen müssen, es seien schließlich überhaupt dergleichen weltbewegende Umwälzungen von dem Willen eines einzelnen Mannes und nicht zugleich vom Eingreifen vieler anfangs unbekannter und unberechenbarer Faktoren abhängig. Der ganze Kampf um „Kirchenverbesserung" entwickelte sich erst nach und nach, und die helfenden Elemente führten den Urheber sowohl in seiner Lehre als in seinen praktischen Umgestaltungen weit über sein ursprüngliches Ziel hinaus. Als Luther, über Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung grübelnd, seine neuen Ideen den sog. Selbstgerechten und „kleinen Heiligen" seiner Umgebung entgegenzusetzen anfing, da sprach er freilich hin und wieder auch mit glühender Erregtheit von nötigen Reformen gegenüber einzelnen Seiten des großen Verfalles in den öffentlichen kirchlichen Verhältnissen; aber den Doktor der Heiligen Schrift fesselten in der Tat viel mehr die Anliegen der vermeintlichen rechten Theologie nach Paulus und Augustinus als die der Klosterzelle und dem Hörsaale fernab stehenden Mißstände in Welt und Kirche.

Unzutreffend ist auch die dritte Meinung, als sei es Wettbewerb zwischen Orden, nämlich Mißgunst und Neid des Angehörigen der Augustiner gegen die Dominikaner gewesen, was den Mönch auf die Bahn getrieben habe. Die Augustiner seien, sagte man[1], gegen den rivalisierenden Orden ungehalten gewesen, weil die damalige Predigt des Ablasses diesem und nicht ihnen, nament-

[1] Flüchtig hingeworfene Äußerungen in diesem Sinne von Cochläus und Emser wurden schon von alten Schriftstellern, wie von Kardinal Stanislaus Hosius in seiner Confutatio prolegomenorum Brentii, als Wahrheit angenommen. So fand die Legende Eingang bis in neuere polemische Schriften. Emser hatte nur gesagt, er „fange jetzt an zu vermuten", Luther sei aufgetreten, weil „nichts von Gewinn aus dem Ablaßgeschäft für dich [Luther] oder die Deinen zu holen gewesen und Tetzel und seinen Leuten lieber als deiner Genossenschaft das Ablaßgeschäft übertragen worden ist." A venatione Lutheriana Aegocerotis assertio Bl. C., November 1519. Cochläus nahm den Vorwurf etwas ernster, bringt aber keine Beweise.

lich einem so befähigten Manne wie Luther, übertragen worden sei. So frühe auch bei Zeitgenossen Luthers diese Erklärung auftritt, so steht ihr doch, abgesehen von dem Umstande, daß auch Augustiner, wie Johann Paltz, Ablaßprediger waren, der entscheidende Umstand entgegen von der Entstehung der irrtümlichen Lehre in Luther zu einer Zeit, wo er noch nicht in den Kampf mit dem Dominikaner Tetzel eingetreten war und wo er noch nicht an die Dominikaner Prierias und Kardinal Cajetan dachte. Die Eifersucht wider seine Gegner, die Dominikaner, goß nachher Öl ins Feuer, aber sie war nicht sein Ausgangspunkt.

Übrigens handelt es sich in dem gegenwärtigen Abschnitte bei der Frage nach dem Ausgangspunkte Luthers nicht, wie es in den drei angeführten Meinungen der Fall ist, um den Ausgangspunkt der ganzen Bewegung, die mit dem Namen Reformation bezeichnet wird, sondern um den Ursprung und die erste Anknüpfung von Luthers neuen Lehrmeinungen, die unabhängig von Bestrebungen der äußeren Kirchenverbesserung entstanden und die noch der Idee einer Losreißung vom Papste und erst recht der Proklamation von Glaubensfreiheit im Sinne von Freiheit des Unglaubens, wie manche sie in den ersten Zielen Luthers finden wollen, fremd waren.

Eine solche Anknüpfung hat man ehedem öfter nicht bloß beim Humanismus und seiner Kritik der kirchlichen Lehren, sondern vor allem beim Hussitismus gesucht und den gedachten Ausgangspunkt darin finden wollen, daß der junge Luther sich in die Schriften von Johannes Hus vertieft und so dazu gekommen sei, dessen Irrtümer wieder aufzunehmen; die meisten Lutherischen Sätze seien ohnehin nichts anderes als ein erneuerter Hussitismus. Diese Meinung beansprucht noch eher als die obigen eine nähere Aufklärung.

Wenn man nur a priori urteilen wollte, so könnte man freilich annehmen, daß er wenigstens zu seiner Lehre von der Kirche durch wiclifitische oder hussitische Schriften gekommen sei; denn hier waltet noch die meiste Ähnlichkeit ob. Aber gerade seine Lehre von der Kirche findet sich nicht in der Frühzeit seiner Irrungen vor; er ist an derselben erst bei fortschreitender Opposition angelangt und hat sie dann in wechselnder Form vorgetragen. Erasmus meinte zwar, nicht bloß von der Lehre über die Kirche, sondern ganz allgemein sagen zu können, nehme man aus Luthers Schriften hinweg, „was er mit Wiclif, Hus und einigen andern gemeinsam habe", „so werde nicht mehr viel übrig bleiben"[1]. Aber auf eine Zergliederung der Behauptungen Luthers läßt er sich nicht ein, sonst hätte er die Schwierigkeit des Einzelnachweises bezüglich der gedachten Abhängigkeit wohl empfunden. Damit soll aber nicht geleugnet sein, daß ein Zusammenhang immerhin in verschiedenen Punkten vorhanden sein kann.

Luther selbst schweigt gänzlich davon, daß er durch Wiclif oder Hus zuerst auf die eigenen Ideen gekommen sei. Er will ganz selbständig sein. Anfänglich

[1] Purgatio adversus epistolam non sobriam Lutheri 1532, p. 447, in Erasmi Opp. t. 10, Lugd. Batav. 1706, p. 1555: Si tollas . . quae illi conveniunt cum I. Hus et I. Wiclevo aliisque nonnullis, fortasse non multum restabit, quo veluti proprio glorietur.

spricht er sich sogar stark gegen die böhmischen Ketzer und die Pikarden, wie er die Husiten öfter nennt, aus. In seinem Psalmenkommentar gelten sie ihm entschieden als Irrlehrer[1], und in den Römerbriefvorlesungen bringt er einmal die haeresis Pighardorum als Beispiel für die willkürliche Zerstörung des Heiligen[2]. Später jedoch, bei und nach seinem öffentlichen Abfall, und schon nach der Leipziger Disputation tritt er mit Verteidigung einzelner Lehren von Hus hervor, und die Lektüre der Schrift desselben De ecclesia bewirkte dann, daß er um so kühner deren Standpunkt vertrat[3]. Es wird auch die große Sympathie, mit der er von da an über Hus und seine Schriften überhaupt redet, und die Leidenschaft, womit er die katholische Kirche anklagt, ihn verurteilt zu haben, recht erklärlich. Er sagt im Jahre 1520: „Also ist an vielen Orten deutsches Lands noch allzeit blieben das Mummeln von Johannes Huß, und hat immer zugenummen, bis ich auch drein gefallen [d. h. drein gefahren bin und] erfunden hab, daß er furwahr ein theur, hocherleucht Mann gewesen ist. . . Trotz hie allen Papisten und Romanisten", ruft er aus, „daß ihr ein Blatt Johannes Huß mit Schriften umbstoßt!"[4] Jenes Buch von Hus mit Hus' Predigten, das er als junger Student der Theologie in der Klosterbibliothek zu Erfurt fand (S. 19), will er darum weggelegt haben, weil es von einem Erzketzer gewesen, obgleich er vieles sehr Gute darin bemerkt und sich entsetzt habe, daß ein solcher Mann als Ketzer getötet worden sei; christlich und gewaltig habe derselbe, wie er sich damals überzeugt, die Schrift führen können[5]. Man weiß ferner, daß Luther erzählt, es sei ihm von Staupitz ein mißbilligendes Urteil seines Amtsvorgängers Proles gegen einen der tüchtigsten Bekämpfer des Hus, Johannes Zachariä, mitgeteilt worden, und Staupitz habe das Urteil gebilligt; letzterer habe auch „dafür gehalten", sagt er, „daß Zachariä zum Teufel gefahren, dem Hus aber Unrecht geschehen sei"[6]. Dieses Urteil bildet eine Ergänzung des oben erwähnten von Grefenstein[7].

Luther schweigt auch bezüglich seines nachfolgenden Entwicklungsganges davon, daß er damals Hus oder andere häretische Bücher gelesen und aus ihnen

---

[1] Werke, Weim. A. 3, 292 334. Vgl. W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte (1900) S. 168 f.

[2] Römerscholien S. 315.

[3] W. Köhler a. a. O. S. 225: „An Quellenkenntnis erhebt sich Luther kaum über den Durchschnitt. Eck ist ihm darin überlegen gewesen, er schaltet mit den Quellen in einer sachkundigen Weise, wie sie Luther nie besessen hat. Auch Emser steht Luther nicht nach... Daß Luther Husens De ecclesia früher kennen lernte als Freunde und Gegner, verdankte er böhmischer Liebenswürdigkeit, nicht eigenem Forschungseifer. Freunde wie Gegner haben sich alsbald beeilt, den Vorsprung, den Luther hier hatte, einzuholen."

[4] Von den neuen Eckischen Bullen. Werke, Erl. A. 24 [2], S. 28; Weim. A. 6, S. 591. Vgl. Luthers Vor- und Nachreden auf etliche Briefe Joh. Husens (1536 und 1537), Werke, Erl. A. 65, S. 59 ff und Opp. lat. var. 7, p. 536 sqq.

[5] Werke, Erl. A. 65, S. 81. Dazu W. Köhler a. a. O. S. 167: „Man wird billig fragen dürfen, ob hier nicht die Erfahrung späterer Jahre mitspricht."

[6] Werke, Erl. A. 65, S. 80 f; 24 [2], S. 27 f. Weim. A. 6, S. 590 f.

[7] Werke, Weim. A. 6, S. 591. Siehe oben S. 19.

sich etwas angeeignet habe. Dagegen bestrebt er sich immer sehr, über Hus zu stehen. Hus hat ihm zufolge nur Geringeres entdeckt (minora et pauciora); er hat nur angefangen, das Licht zu bringen, das von ihm selbst kommen mußte[1]. Er hat, so erklärte er gelegentlich später sogar, eigentlich nur „die Mißbräuche und das Leben des Papstes getadelt"; „ich aber setze diesem das Schwert an die Gurgel, ich bekämpfe seine Wesenheit und seine Lehre und mache ihn den andern Bischöfen gleich; das tat ich erstlich nicht"[2], d. h. damit habe ich aber nicht meine Sache angefangen. Allerdings wollte er im Anfange noch nicht das Papsttum und die Gewalt der Kirche bekämpfen.

Jedenfalls, und das ist noch das Wahrste an dem oben behaupteten Zusammenhang Luthers mit Hus, kamen eine viel verbreitete Stimmung gegen Rom, die Hus geschaffen, und Erinnerungen, die diesem günstig waren, seinem eigenen Auftreten zu statten, um ihm rascheren Erfolg zu leihen. „Das Milieu", sagt W. Köhler, „ist hier Luther entgegengekommen; er selbst sagt einmal, ‚es ist immer die Rede bei ehrlichen Leuten blieben, das Hus sey Gewalt und Unrecht geschehen', und nennt die Fama, daß man Hus durch falsche Richter verdammt habe, robustissima, so daß sie kein Papst oder Kaiser und keine hohe Schule aus dem Wege schaffen könne."[3]

Den inneren Prozeß, den Luther im Kloster durchmachte, stellen bekanntlich die protestantischen Biographen mit Vorliebe in dem Sinne dar, daß sie unter Anschluß an Luthers eigene Schilderung aus späteren Jahren sagen, er sei im Unvermögen, durch den „Werkdienst" des Klosterlebens und des Papsttums Gewissensruhe und Heilssicherheit zu finden, nur darauf ausgegangen, das Bewußtsein „eines gnädigen Gottes" zu finden, und er habe hierzu die längst vergessene richtige Lehre über die Rechtfertigung aus dem Glauben aus der Heiligen Schrift hervorholen müssen. Einige protestantische Schriftsteller betonen in ihm nicht so sehr die Sehnsucht nach dem Gefühle der Heilssicherheit, als den Wunsch nach Tugend und wirklicher Gerechtigkeit: „O wann willst du einmal fromm werden und genug tun?"[4] Andere wieder vervollständigen das Bild, indem sie den Nachdruck auf eine von ihm gewonnene Erkenntnis von der im Menschen stets waltenden Konkupiszenz, welche Sünde sei, und vom Unvermögen, Gottes Gebote zu erfüllen, legen; durch diese Erkenntnis sei „die Theologie Luthers geboren worden; zur Bekämpfung der Sünde sei seine ganze Rechtfertigungslehre zugespitzt". Diese Darstellungen leiden vornehmlich an der allzu vertrauensvollen Annahme der späten Schilderungen Luthers über seinen Lebensgang im Kloster, welche jedoch offenbar von polemischem Interesse gegen die alte Kirche eingegeben sind und seine falsche Behauptung illustrieren sollen, im Kloster und im Papsttum habe man den Weg, Gnade vor Gott zu gewinnen, gar nicht gekannt.

---

[1] Köhler, Luther und die Kirchengeschichte S. 226 und Opp. lat. var. 5, p. 216.

[2] Coll. ed. Bindseil 3, p. 240 f.

[3] Vgl. Köhler a. a. O. S. 165 f, aus Werke, Weim. A. 6, S. 185. Ders. S. 223: „Gelesen hat Luther von Wiclif sicher nichts."

[4] Werke, Erl. A. 19 [2], S. 152.

Es sei hier nur vorläufig einiges über Luthers spätere Angaben, die das Bild seines Mönchslebens geben sollen, erwähnt.

Dazu gehören namentlich die Aussagen, daß er nicht im Glauben an Christus im Kloster gebetet habe, weil von Christus „Niemand etwas gewußt"; daß man dort den Heiland nur als strengen Richter gekannt und er deshalb gewünscht habe, es möchte lieber keinen geben; „gewollt ich, daß gar kein Gott wär". „Wir alle" haben ja gar nicht geglaubt, Christus sei unser Heiland, und haben vor lauter Werken „die Taufe verloren". Es hat nur geheißen: „Zermartere dich im Kloster... Peitsche dich so lange, bis daß du selbst deine Sünde vertilgest; das ist die Lehre und der Glaube des Papstes gewesen."[1] „Ist es ja ein feindselig, verflucht Leben gewest mit der ganzen Mönchere i."[2]

Auf letzteres kommt es dem abgefallenen Mönche eigentlich in allen diesen Stellen an, er will mit den angeblichen inneren und äußeren Erfahrungen, die er im Kloster gemacht habe, hauptsächlich die katholische Kirche treffen.

Man kann gewiß nicht als historische Züge religiöser Stimmung oder Verstimmung Äußerungen von ihm hinnehmen, wie die folgenden: So oft seine Augen ein Christusbild getroffen hätten, hätte er infolge der papistischen Lehren „lieber den Teufel gesehen als Christus"; er habe gewähnt, „unter die Engel erhoben zu sein", sei aber „unter Teufeln" gewesen; er habe „gewüthet", um in der Heiligen Schrift Trost zu finden; indessen habe er fortwährend eine „sehr große Marter und Stockmeisterei" des Gewissens ausstehen müssen; die „Selbstgerechtigkeit" hätte allein gegolten; sie sei so groß gewesen, daß er gelehrt worden wäre, nicht Gott fürs Sakrament zu danken, sondern Gott müsse ihm danken. Aber mit all diesen Verirrungen habe er immer den „gnädigen Gott" gesucht und ihn zuletzt durch die Erkenntnis seines Evangeliums gefunden.

Die Entstehung und Fortbildung dieser Klosterlegende in den Ideen des alternden Mannes wird uns unten beschäftigen. Der Verfasser darf darauf aufmerksam machen, daß gegen die Einwürfe wider die Legende, die er schon vor dem Erscheinen des ersten Bandes des Denifleschen Werkes veröffentlicht hat[3], und die dann in diesem ebenfalls, selbständig und mit bedeutenden Erweiterungen, gebracht wurden, keine Einsprache erfolgt ist, die sie in Wirklichkeit umgestoßen hätte. Man hat auch auf protestantischer Seite begonnen, in der Darstellung von Luthers Werden die späten Selbstschilderungen viel vorsichtiger zu gebrauchen und mehr die gleichzeitigen Quellen an ihrer Stelle zu Grunde zu legen. Das zeigen z. B. die unten anzuführenden Studien von Braun über die Konkupiszenz bei Luther und von Hunzinger über Luthers Mystik.

Auf katholischer Seite hat man, indem man den von Luther durchgemachten inneren Prozeß erklären wollte, den ersten Grund seiner Abwendung von der katholischen Lehre vielfach in Skrupelhaftigkeit, verbunden mit einer

---

[1] Denifle hat aus einer sehr großen Zahl von Beweisstellen, die Luther kannte, gezeigt, daß die Kirche zur Zeit Luthers „Gott den Herrn durchweg als den barmherzigen, gnädigen Gott, nicht als den strengen Richter" hinstellte, „den man durch eigene Leistungen versöhnen müsse" (Denifle 1 [2], S. 400 ff 420 421).

[2] Werke, Erl. A. 49, S. 315.

[3] Literar. Beilage d. Köln. Volksztg Nr 44, 29. Oktober 1903: „Luthers Selbstzeugnisse über seine Klosterzeit — eine Lutherlegende."

ungesunden Selbstgerechtigkeit, die durch innere Reaktion in Nachlässigkeit und Verzweiflung umgeschlagen sei, erkennen zu können geglaubt. Inwiefern an dieser Ansicht etwas Wahres ist und inwiefern sie zugleich noch anderer wichtiger Faktoren zu ihrer Ergänzung bedarf, werden die folgenden Abschnitte zeigen.

Zunächst ist hier eine andere allzu summarische und über das Ziel hinausschießende Theorie heranzuziehen.

2. Die böse Begierlichkeit unwiderstehlich?

Vormals und noch in neuerer Zeit wurde von manchen auf katholischer Seite die Annahme verteidigt, in der Sinnlichkeit und der Hingabe an Weltlust, insbesondere an Sünden des Fleisches, sei der hauptsächliche Antrieb zu den neuen Meinungen bei Luther gelegen gewesen. Man wollte zur Erklärung seiner Lehre den engsten Zusammenhang finden zwischen der Ansicht Luthers vom Fortleben der Sünde im Menschen ohne seinen Willen, von der Zudeckung der eigenen Schuld durch das Verdienst Christi und von der Verdienstlosigkeit guter Werke, mit einem durch sündhafte Gewohnheiten verwüsteten Innern, das man dem Urheber der Lehren zuschrieb. Die Hauptstütze dieser Anschauung sah man in der nicht seltenen Erfahrung, daß intellektuelle Irrgänge aus Verirrungen moralischer Art entstehen. Diese Tatsache läßt sich nun gewiß nicht leugnen. Wenn man jedoch der Psyche Luthers nähertritt, wird man alsbald gewahren, daß bei seiner inneren Umwandlung dann doch auch ganz andere Faktoren in Betracht zu ziehen sind, so daß es nicht so leicht wird, zu entscheiden, bis zu welchem Grade er die neuen Ideen unter dem Drucke seiner eigenen Sinnlichkeit ausgearbeitet hat. Es wurde angenommen, daß er durch gewohnheitsmäßige sittliche Vergehen, durch beständiges Nachgeben gegen die Begierlichkeit des Fleisches sich im Zustande vollständiger innerer Verrottung befunden habe. Nun läßt sich aber nichts anderes über sein ethisches Verhalten vor dem Umschlage in der Lehre anführen, als was oben dargelegt ist. Bei Luther sind uns keine andern als die bisher angeführten und die noch anzuführenden Tatsachen bekannt. Freilich besitzt die Geschichte kein allwissendes Auge wie der Eine, der Herzen und Nieren durchforscht; auch sind die Quellen über den jungen Luther außerhalb und innerhalb des Klosters sehr lückenhaft überliefert, jedoch für uns sind die historischen Argumente für jene Behauptung von größter innerer Verrottung, nämlich Texte und Tatsachen, die jeden überzeugen müssen, in dem gegebenen Material nicht vorhanden[1].

---

[1] Mehrere Stellen, die Luthers sittliche oder Charakter-Fehler beweisen sollen, wurden oben, weil ungenügend, einfach übergangen. So die Äußerung über seinen Zustand im Kloster: „Wo nur eine kleine Anfechtung kam von Tod oder Sünde, fiel ich dahin“ (Werke, Erl. A. 31, S. 279). Das „Dahinfallen“ ist nach dem Zusammenhang nicht von der Nachgiebigkeit gegen die böse Lust bei jedem Anstoße gemeint, sondern vom angeblichen Zerrinnen seiner Zuversicht, einen barmherzigen Gott zu haben. Es liegt ja auch auf der Hand, daß eine „Anfechtung vom Tod“ nicht mit dem ersten, sondern nur mit dem

Wenn Luther die vorausgesetzte siegreiche Stärke der Begierde lehrte (hiervon weiter unten), so konnte er hierzu auch auf anderem Wege gelangt sein als bloß durch fortgesetztes Fallen und durch die beständige Erfahrung seiner eigenen Schwäche und Sündhaftigkeit. Sicher ist es nicht bloß die eigene traurige Erfahrung, welche zu großen Abirrungen des Urteils Veranlassung geben kann.

Auch aus der Art und Weise, wie Luther die Begierlichkeit darstellt, läßt sich seine eigene innere Verrottung nicht beweisen. Er läßt sie nämlich nicht einzig in der Konkupiszenz des Fleisches bestehen, und wenn er sagt, die Konkupiszenz ist unbesiegbar, so bezieht er das nicht ausschließlich auf diese. Wo er von der Begierde und einem fomes peccati im Menschen spricht, da meint er gewöhnlich die Begierde im vollen theologischen Sinne, als Reizung zu jeder der unvollkommenen und bösen Natur schmeichelnden Übertretung, vor allem zur Selbstsucht als dem Kern, um den sich das andere Sündhafte, der Stolz, der Haß, die Wollust usw., ansetzt.

Luther lehrt allerdings schon am Anfang, wie unten noch näher zu zeigen sein wird, der Wille des Menschen habe durch den Fall Adams in der gänzlich verdorbenen Natur sogar das Vermögen zum Guten, das Gott gefalle, verloren, dem Menschen sei es also unmöglich, mit eigenen Kräften der Sünde und den Begierden zu widerstehen.

Aber er führt diese Lehre nicht unter Umständen und mit Worten ein, die erkennen ließen, er sei dabei von der Absicht geleitet, die Nachgiebigkeit gegen die böse Begierde in Schutz zu nehmen. Er möchte im Gegenteile alle zum

---

zweiten Sinne vereinbar ist. — Luther sagt einmal, die Lehre, daß die ganze Sünde auf einmal ausgetrieben und die ganze Gnade bei der Rechtfertigung auf einmal eingegossen werde, treibe zur Verzweiflung, wie es seine eigene Erfahrung lehre; denn es sei offenbar, daß die Sünde neben dem Guten im Herzen wohne, der Zorn neben der Milde, die Wollust neben der Keuschheit (Werke, Weim. A. 4, S. 664; Opp. lat. var. 1, p. 73 sq). Allein er bezieht diese ganze Erklärung nicht auf ein aktuelles Unterliegen unter der Begierlichkeit, sondern auf das einfache unvermeidliche Fortbestehen der Begierlichkeit im Gerechten, das er freilich Sünde nennt. — Hier sei auch erwähnt, daß mit Unrecht zum Beweise seines hochfahrenden Auftretens der Text von ihm angeführt wurde, wo er von einer theologischen Meinung noch als Jüngling sagte: legi mille auctores, nämlich über die betreffende Lehre (Werke, Weim. A. 9, S. 62; Glossen zu den Sentenzen). Es heißt vielmehr bei ihm lege mille auctores, d. h. bei tausend Autoren wirst du es nicht anders finden. Das legi ist nur ein Druckfehler.

Auf einem ähnlichen Druckfehler beruht die Äußerung, die man als Beweis der Selbsttäuschung seines Stolzes angeführt hat: Gott habe ihn als völlig Unbesiegten in das Amt eingesetzt. Statt des invictissimum bei Enders (Briefwechsel 1, S. 211) ist nämlich nach W. Walthers richtiger Bemerkung invitissimum zu lesen, und der Gedanke ist der bei Luther öfter wiederkehrende: Gott habe ihn trotz seiner Abneigung zu dem Amte usw. berufen. — Auch seinen Mangel an Gebetsgeist kann man nicht gerade mit jener Äußerung beweisen, wo er sagt, er habe im Kloster oft das Stundengebet so zerstreut vollbracht, „daß der Psalm oder die Gezeit [Hore] aus war, ehe ich gewahr wurde, ob ich im Anfang oder in der Mitte wäre" (Werke, Erl. A. 23, S. 22). Würde er von freiwilliger Ablenkung der Aufmerksamkeit reden, so wäre es etwas anderes. Aber des Vielbeschäftigten Phantasie konnten unbeabsichtigte Gedanken selbst in dieser Stärke einnehmen.

Kampf gegen die Begierde mittels der Gnade und des Glaubens anspornen. Es liegt eine Überfülle von Äußerungen vor, die dies Bemühen klarstellen.

In welchem Sinne bekennt er sich also näherhin zur Unwiderstehlichkeit der Begierde? Die Antwort wird sich aus Nachstehendem ergeben.

Die im Glauben und in der Erfahrung enthaltene Wahrheit vom Fortleben der Begierlichkeit im Menschen, auch in den Gerechtesten, drückt er zuvörderst oft mit so starken Worten aus, daß er den Schein erweckt, er wolle ihr einfachhin Unwiderstehlichkeit zuschreiben. Er läßt ebenso selbst erkennen, daß er lebhaft den Druck der Konkupiszenz empfindet, einen gewissen düstern Verdacht gegen die Hilfsbereitheit Gottes, der mit seinen Versuchungen wegen der Vorherbestimmung zusammenhängt, hegt und die von den Heilsmitteln der Kirche dargebotenen Gegenmittel gegen die Begierde unterschätzt. Er sieht endlich schon in dem Vorhandensein der Begierlichkeit eine strafbare Beleidigung des höchsten Wesens und erklärt den Menschen ohne die Gnade für einen unglücklichen Gefangenen, der infolge der Erbsünde im vollen Sinne unfrei zum Guten sei.

Im Psalmenkommentar von 1512 bis 1515/16 hält er freilich noch ausdrücklich die natürliche Freiheit des Menschen gegenüber seinen Begierden aufrecht. Im Römerbriefkommentar 1515/16, wie auch öfter in den Predigten dieser Zeit, von 1515 bis 1516, ist diese Freiheit geopfert, aber er schärft doch daselbst ein, daß den Hilfesuchenden und demütig Betenden die Gnade Gottes zuletzt den Sieg jederzeit verleihe, und gibt auch einzelne Mittel an, die im religiösen Leben unter der Wirksamkeit der Hilfe Gottes zum Sieg verhelfen sollen. Auf dem letzteren Standpunkte, der Möglichkeit des Widerstandes mit der Gnade, bleibt er bis zu seinem Ende. Die Mahnungen zum Kampfe nicht bloß gegen aktuelle Sünden, sondern auch gegen den Zunder der Begierlichkeit, der im Gerechten mehr und mehr ausgelöscht werden müsse, bis ihn endlich der Tod ganz davon befreie, ziehen sich durch lange Seiten seiner Schriften. Dabei störten ihn scheinbar von Anfang bis zu Ende niemals die in obigen Lehren vorhandenen Dissonanzen; er sucht sie zu verhüllen und darüber hinwegzukommen. Auf den heikelsten Punkt, das Verhältnis der Gnade zum Willen, geht er so gut wie niemals mit eigentlichen theologischen Erörterungen und mit dem ernsten Versuche der Lösung der Schwierigkeiten ein.

Luther betont noch die Freiheit und die Verantwortlichkeit für das eigene Heil in den Psalmenvorlesungen mit den Worten: „Meine Seele ist in meiner Gewalt; mit der Freiheit des Willens kann ich sie ewig unglücklich und ewig selig machen, indem ich dein Gesetz erwähle oder zurückweise.“ Deshalb sage der Psalm 118 (119): „Meine Seele ist immer in meinen Händen“, und obgleich ich frei bin für beides, so habe ich „doch nicht deines Gesetzes vergessen“[1]. Er verteidigt den Grundsatz der Theologen, daß Gott dem, der tut, was an ihm ist, seine Gnade nicht verweigert

[1] Werke, Weim. A. 4, S. 295. Vgl. ebd. 9, S. 112 Luthers Randbemerkung zu Anselms Opuscula, die den nämlichen Sinn hat. Denifle-Weiß 1 [2], S. 507, A. 3.

(facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam)[1]. Er lehrt auch, daß man sich auf die Gnade vorbereiten könne, die immer zur Hand stehe[2].

„Wer immer das Gesetz erfüllt", schreibt er in den Vorlesungen über den Römerbrief, obgleich er bereits den freien Willen zum Guten leugnete, „ist in Christus, und es wird ihm die Gnade durch seine Vorbereitung zur selben, soweit es in seinen Kräften steht, gegeben."[3] Ohne Gnade zwar ist der Mensch zu allem vor Gott Guten unfähig, aber „das Naturgesetz kennt doch ein jeder, und deshalb ist niemand entschuldbar", der ihm nicht folgt und gegen das Böse nicht ankämpft[4]. Die Gnade macht nach ihm, daß der gebundene Wille im Gerechten wieder frei für sein Heil wirkt. „Nachdem er die Gnade erhalten, ist er eigentlich frei geworden, wenigstens in Bezug auf sein ewiges Heil."[5] Diese merkwürdige Stelle wird mit ihrer Fortsetzung unten bei den längeren Mitteilungen aus dem Römerbriefkommentar näher in Betracht kommen. Hier sei noch darauf verwiesen, daß er in seinen Noten zu Taulers Predigten auch um die Zeit der Arbeit an dem Kommentar im Widerspruch zu der angeblichen gänzlichen Unfähigkeit des Willens für das Gute jene auf das Gute gerichtete natürliche Neigung im Menschen anerkennt, die sog. Synthèresis, oder das vom Gewissen angewandte sittliche Bewußtsein, mit der Richtung zum Guten[6].

Er besteht in den Vorlesungen über den Römerbrief darauf, „mit den Werken der Buße und des Kreuzes" müsse die Begierlichkeit ohne Unterlaß bekämpft, zurückgedrängt und gemindert, „der Leib der Sünde" müsse nach dem Apostel aufgerieben werden[7]. Er betrachtete also jedenfalls den Menschen als widerstandsfähig gegenüber dem bösen Gelüste, wenigstens mit der Hilfe von oben.

Aus seinen späteren Äußerungen genüge es die folgenden anzuführen: „Wenn ich nicht will die Sünde lassen, und fromm werden", sagt er vom Kampf gegen das Böse, „so mag ich wohl danach trachten, wie ich ein Herr sei und Gottes Eigentum und frei werde, aber da wird nichts aus."[8] Ebenso: „Solange als wir hier leben, bleiben noch allzeit böse Lüste und Begierde in uns, die uns zu Sünden reizen,

---

[1] Werke, Weim. A. 4, S. 262: Recte dicunt doctores, quod homini facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam, et licet non de condigno sese possit ad gratiam praeparare, quia est incomparabilis (richtige Auffassung des Übernatürlichen), tamen bene de congruo propter promissionem istam Dei et pactum misericordiae. Das de congruo bestritten jedoch mit Recht die besseren Scholastiker. Auch ist die Fassung des Satzes Facienti *etc.* mit infallibiliter dat statt des üblichen non denegat nominalistisch (Denifle 1[1], S. 556 f; vgl. 407 415).

[2] Außer der vorigen Stelle siehe für das congrue se disponere Weim. A. 4, S. 329. Obschon Luther zugleich das gratis esse der Gnade betont, ist dennoch Loofs (Dogmengeschichte[4] S. 700) bei Luthers nominalistischer Richtung nicht ganz mit Unrecht der Ansicht: „Man wird seine damalige Anschauung mindestens als krypto-semipelagianisch bezeichnen müssen"; er beschwert sich mit Recht, daß Köstlin (Luthers Theologie[2] S. 67 f) diese Stellen „den späteren Anschauungen Luthers unberechtigterweise zu konformieren gesucht" habe.

[3] Fol. 100; bei Denifle 1[1], S. 414, A. 5; Römerscholien S. 38: per sui praeparationem ad eandem, quantum in se est.

[4] Fol. 100; bei Denifle 1[1], S. 414, A. 4; Römerscholien S. 37.

[5] Fol. 212; bei Denifle-Weiß 1[2], S. 508, A. 2; Römerscholien S. 212: habita autem gratia, (arbitrium) proprie factum est liberum, saltem respectu salutis.

[6] Werke, Weim. A. 9, S. 103. Loofs a. a. O. S. 708.

[7] Vgl. Römerscholien S. 107. [8] Werke, Erl. A. 48, S. 388.

wider welche wir streiten und fechten müssen, wie St Peter (1. Br. 2, 11 f) sagt. Derhalben, so müssen wir uns stets üben und müssen allzeit beten und wider die Sünde fechten... So oft du fühlst, daß du gereizt wirst zur Ungeduld, Hoffart, Unkeuschheit und zu andern Sünden, . . sollst du alsbald gedenken, daß du diesen Pfeilen widerstehest und bittest den Herrn Jesum, daß diese Sünde nicht überhand nehme und dich überwinde, sondern daß sie durch seine Gnade überwunden werde."[1] „Willst du alle Gebote erfüllen", sagt er ebenfalls später, „deiner bösen Begierde und Sünde los werden, wie die Gebote zwingen und fordern, siehe da, glaube an Christum."[2]

Betrachtet man ferner jene Stellen Luthers, die aus der Zeit des Werdens seiner Theologie für die absolute Unwiderstehlichkeit der Konkupiszenz angeführt werden, so heben dieselben durchweg nur das unvermeidliche Verbleiben der Begierde im Menschen hervor, ohne die Notwendigkeit der Zustimmung zu derselben zu behaupten und ohne die Gnade auszuschließen. In der Heidelberger Disputation von 1518 z. B. sagt er: „Warum behaupten wir denn, die Begierde sei unwiderstehlich? Nun, so tue, was an dir ist, und habe keine Begier! Natürlich du kannst nicht. So erfüllt deine Natur denn auch das Gesetz nicht."[3] Es ist auch anderwärts die Unzerstörbarkeit und die Unausrottbarkeit des bösen Zunders im Menschen, des fomes peccati, was Luther stark betont, wenngleich dieser Zustand nicht als eine aktuell schuldbare Nichterfüllung des Gesetzes von seiten des Menschen durch ihn bezeichnet werden dürfte; und er fehlt nicht bloß durch die ihm geläufige Behauptung, daß die böse Neigung allein schon, obgleich sie unfreiwillig ist, vor Gott Sünde sei, ja die fortlebende Erbschuld, die dem Menschen eigentlich die Verdammung bringen müßte, wenn Gottes Imputation ihm die Gerechtigkeit Christi nicht anrechnete; er fehlt auch durch die Übertreibung der Reize der Begierlichkeit selbst, als ob nämlich Tugendübung, Gebet und Sakramentenempfang diese nicht weit mehr zu schwächen vermöchten, als er zuzugeben geneigt ist.

Im Jahre 1515 spricht er aus, daß die böse Begierde oder die Sünde, wie er sagt, „sich durch gar kein Raten oder Tun aus uns entfernen lasse", und „daß wir alle wahrnehmen, sie sei ganz unbesiegbar (invincibilem esse concupiscentiam penitus)[4]; unbesiegbar, offenkundig im Sinne von unausrottbar, weshalb man sie, wie er gerade hier wieder sagt, wenigstens unschädlich machen müsse durch demütiges Gebet um Gottes Hilfe. Trotz des starken Ausdruckes „invincibilis" und trotz des Vergleiches, den er anderswo macht zwischen der bösen Neigung und einem Cerberus oder einem Antäus[5], geht er hier nicht weiter als in einer andern Äußerung in dem Psalmenkommentar, die man gleichfalls wider ihn angerufen hat: „Die Leidenschaft

---

[1] Werke, Erl. A. 15, S. 53 f.

[2] Ebd. 27, S. 180 f. Weim. A. 7, S. 24. Von der Freiheit eines Christenmenschen 1520.

[3] Werke, Weim. A. 1, S. 374. Siehe unten VIII, 3.

[4] Werke, Weim. A. 1, S. 35. Opp. lat. var. 1, p. 64: Si cognoscatur, quod nullis consiliis, nullis auxiliis nostris concupiscentia ex nobis possit auferri, et haec contra legem est, quae dicit ‚Non concupisces', et experimur omnes invincibilem esse concupiscentiam penitus, quid restat, nisi ut sapientia carnis cesset et cedat, desperet in semetipsa, pereat et humiliata aliunde quaerat auxilium, quod sibi praestare nequit?

[5] Im Römerbriefkommentar Fol. 167; zitiert von Denifle-Weiß 1^2, S. 476, A. 2; Römerscholien S. 144 f.

des Zornes, des Stolzes, der Wollust wird, wenn sie wach ist, gefühlt als sehr schwer, ja unüberwindlich (immo invincibilis), wie die Erfahrung lehrt“[1], d. h. sie kommt dem Gefühle des Bestürmten also vor. Auf Gott müsse man da hoffen, hatte er aber ebenda vorher gesagt, und an sich verzweifeln. Am stärksten beschreibt er im Psalmenkommentar die Gewalt der Begierde in Gewohnheitssündern, die nicht an Gottes Gnade sich zu wenden gewohnt sind: „Der Sünder, der vom Laster niedergepreßt ist und fühlt, wie er vom Teufel und vom Leibe der Sünde zum Sündigen gezwungen wird, läßt beständig die innere Stimme dagegen ertönen und macht sich schwere Vorwürfe im Gewissen... Die Vernunft und das moralische Urteil, Überbleibsel aus dem Ruine der Erbschuld, regen sich in ihm, und so schreien sie immer zum Herrn, auch wenn der Wille sündigt, von der Sünde gezwungen.“[2] Zu wiederholen ist, daß er im Psalmenkommentar noch nicht eigentlich die natürliche Freiheit zum Guten leugnet.

Die Anschauung von der völligen Unfreiheit des Menschen gegenüber seinen Begierden ohne die Gnade Gottes, die allerdings den Römerbriefkommentar Luthers durchdringt, war nicht der Ausgangspunkt von Luthers theologischer Entwicklung. Sie ist der Endpunkt der ersten von ihm durchlaufenen Stufe. Diese Lehre gipfelt später in seinem Buche gegen Erasmus über den verknechteten Willen (De servo arbitrio). In letzterem Buche spricht er auch an der Spitze seiner Beweise offen den Determinismus aus, wonach Gott sämtliche Handlungen des Menschen vorausbestimmt hat, während Luther im Gange seiner inneren Entwicklung und im Kommentar zum Römerbrief sich noch nicht von deterministischen Gedanken geleitet zeigt. Es liegt auch in jenem Buche kein zwingender Grund vor, in der gänzlichen Verrottung seines Innern den Ausgangspunkt seiner neuen Lehre zu suchen. Er leugnet damals nur den freien Willen zum Guten ohne die Gnade, während er ihn für indifferente Dinge bestehen läßt; freilich eine eigentümliche Halbheit, schon darum, weil sich die Grenzen für diese indifferenten Dinge nie genau bestimmen lassen.

Weder der Kommentar zu den Psalmen noch der zum Römerbrief macht weiterhin, was ebenso ins Gewicht fällt, den Eindruck von sittlicher Verrottung des Verfassers. Ein Autor, der vor der eigenen Sinnlichkeit schlechthin kapituliert, würde schwerlich seinen niedrigen moralischen Standpunkt haben verbergen können; er würde wohl eher versucht gewesen sein, an die epikureische Philosophie, an den Skeptizismus oder an den im Schwange gehenden aufgeklärten Humanismus anzuknüpfen. Davon ist aber in den beiden letztgenannten Büchern nichts zu bemerken.

Ihr Grundzug ist vielmehr — das darf hier vorausgenommen werden — ein gewisser falscher Spiritualismus, eine Mystik, die namentlich in der Auslegung des Römerbriefes häufig ganz verstiegene Pfade wandelt. Infolge eines fortgesetzten Gegensatzes gegen die Eigengerechtigkeit, einer düstern Idee von Gott und den menschlichen Kräften und falscher mystischer Gedankengänge kommt in Luthers Ideen die menschliche Freiheit unter die Räder und besteigt die

[1] Werke, Weim. A. 4, S. 207.
[2] Ebd. 3, S. 535.

Gewalt der Sünde den Thron. Die von Aristoteles vertretene Lehre von der natürlichen Gerechtigkeit, die durch gerechte Handlungen entsteht, ist ihm vor allem widerwärtig; und ebenso widerwärtig ist dem nominalistischen Kritiker die Lehre von der übernatürlichen Gerechtigkeit durch die eingegossene heiligmachende Gnade, an deren Stelle er die Imputation der Verdienste Christi setzt.

3. Der wahre Ausgangspunkt und die mitwirkenden Faktoren.

Der wahre Ausgangspunkt der Lehre Luthers dürfte in einer ihn beherrschenden Grundanschauung zu suchen sein, die aus seinem eigenen Rückgange im Leben als Ordensmann und Priester, besonders aber aus seiner Selbstüberhebung und aus der lieblosen Kritik, die er an andern übte, ihre Nahrung empfing. Es war die ungünstige Beurteilung der guten Werke und überhaupt der natürlichen und übernatürlichen Selbstbetätigung des Menschen.

Dieser Gegensatz gegen die kirchliche und monastische Anschauung von der notwendigen Werkbetätigung des Menschen, des Ordensmannes, der Gott gefallen will, ist das erste Abweichen von der Bahn, das an ihm zu bemerken ist. Er nannte es Kampf gegen Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit. Auf dieser Bahn ging er weiter. Er legte nämlich seiner Opposition den tiefen Irrtum zu Grunde, als ob der Mensch mit natürlichen Kräften nichts vermöchte als sündigen. Weiterhin fügte er den Satz bei, daß auch der durch Gottes Gnade mit dem von oben eingeflößten Glauben und Vertrauen zur Rechtfertigung Erhobene eine Betätigung durch gute Werke zwar zeigen müsse, daß aber letztere nicht als Verdienst zählen dürften. Alle Werke sind für die Erlangung der Gerechtigkeit und des ewigen Heiles nichts, nur der Glaube wirkt beides. Nicht von vornherein, sondern nur allmählich stellte er den Antagonismus gegen die Werke auf den Boden einer Lehre, die er sich unter dem Einflusse seiner Phantasie, seines übermächtigen und ungezügelten Selbstvertrauens und anderer unten zu nennenden Faktoren ausbildete. Im Streite gegen die „Werkheiligen" hatte er gerufen (S. 62): „Keine größere Pest gibt es heute in der Kirche Gottes als diese Menschen mit dem Spruche im Munde: Man muß gute Werke tun." Sein Gegner wurde dann aber die überlieferte katholische Anschauung und Praxis bezüglich der guten Werke und der Eigenbetätigung überhaupt; er blieb nicht dabei stehen, daß er seinen Unwillen gegen die Sonderstellung der auf den Schutz der Regel bedachten Observantenpartei oder gegen Übertreibungen hinsichtlich äußerer Werke richtete.

Es ist unschwer zu erkennen, wie dieser schwarze Faden, der *Gegensatz gegen die Werke*, sowohl durch die Anfänge des Hervortretens seiner neuen Lehre als durch seinen ganzen Lebenskampf hindurchgeht. Wir dürfen hier, von den Anfängen ausgehend, seiner Geschichte etwas vorgreifen.

„Am ersten", so sagt er selbst in späteren Jahren, „ist mein Kampf gewest wider das Vertrauen auf die Werk"[1], und das wird bestätigt durch den Inhalt

[1] Werke, Erl. A. 58, S. 382. Tischreden.

des handschriftlichen Kommentars zum Römerbrief, den er 1515 begann (unten VI, 3). Das erste Wort ferner, mit dem er in seinen Briefen 1516 seine neuen Anschauungen verlauten läßt, ist die Anempfehlung an einen Freund, er solle nur „Überdruß an seiner eigenen Gerechtigkeit nähren und an sich verzweifeln", das sei besser, als es machen wie „die, welche sich so lange mit eigenem Wirken abplagen, bis sie vor Gott bestehen zu können meinten"[1]. Ähnlich spricht er sich auch um diese Zeit in seinen Predigten über die Selbsttätigkeit aus[2].

Der nämliche Gedankengang erscheint ebenso, und zwar in paradoxer Form, als Grundlage einer Disputation zu Wittenberg, die 1516 unter seinem Vorsitze stattfindet. Der Mensch sündige, heißt es da, wenn er tut, was an ihm ist (quod est in se), und es wird das Urteil gesprochen denen, die „gerecht sind in ihren Augen" ob ihres Gutestuns, d. h. allen, die nicht einfach „an sich verzweifeln"[3]. Wieder durchdringt diese Hauptidee die von ihm geleitete Disputation eines Schülers im Jahre 1517, wo wir lesen: „Durch jedes gute Werk wird die Natur alsbald notwendig stolz und aufgebläht", und „nicht in unsern Verdiensten ist uns Hoffnung gegeben, sondern in Leiden [peinvollen Seelenkämpfen], die das Verdienst ausrotten"[4], d. h. jedes auf Verdienst gegründete Selbstgefühl zerstören. Er bezeichnet im gleichen Jahre einem Vertrauten als seine Haupttendenz, „dem menschlichen Tun nichts einzuräumen, sondern nur allein die Gnade Gottes zu kennen"[5].

In der noch 1517 im Druck erschienenen ersten selbständigen Schrift in deutscher Sprache, der Auslegung der sieben Bußpsalmen, tritt er „aller Hoffärtigen Leben und Werk und Gerechtigkeit" entgegen und beklagt die „geistliche Hoffart, das letzte und tiefste aller Laster", von der nach ihm jene eingenommen sind, die in ihren Werken „Sicherheit und falschen Trost" suchen, statt das „Wort der Gnade" ganz allein zu umfassen. Die Werke setzte er in seiner damaligen Lehre bereits überhaupt so hintenan, daß er ebenda sich den Einwurf machen läßt, ob er denn, statt immer von der Gnade zu sprechen, nicht etwas mehr „von Menschen Gerechtigkeit, Weisheit und Stärke zu sagen" hätte. Statt sich zu rechtfertigen, verkündet er, „ein rechtes Leben bestehe eben nicht in vielen Werken"; sich fühlen als „elenden, verdammten, verlassenen Sünder" sei besser, auch wenn Gott eine Seelennot schicke, die „ein Tropf oder Vorgeschmack der hellischen Pein" ist und die den Leichnam ganz krank und leidend macht; solches Leiden verähnliche mit Christus, der es auch gelitten habe[6].

Als er dann 1518 den lateinischen Sermon über die Buße herausgab, verkündigte er darin wiederum als Hauptsatz, die Selbsttätigkeit des Menschen bei seiner Versöhnung mit Gott sei nichts; man müsse verzweifeln, zur Reue zu gelangen,

---

[1] An Georg Spenglein, 8. April 1516, Briefwechsel 1, S. 29: anima tua, pertaesa propriam iustitiam, discat in iustitia Christi respirare atque confidere usw.; siehe oben S. 69.

[2] Siehe oben S. 63 f.

[3] Disputation von Bartholomäus Bernhardi; Werke, Weim. A. 1, S. 145 ff.

[4] Disputation von Franz Günther; ebd. S. 224 ff, Nr 37 25.

[5] An Johannes Lang 1. März 1517, Briefwechsel 1, S. 88. Er will nicht ein solcher sein, qui arbitrio hominis nonnihil tribuit.

[6] Die sieben Bußpsalmen; Werke, Weim. A. 1, S. 158 ff, besonders S. 160 201 211 213 219. Zur „hölliſchen Pein" vgl. ebd. S. 557.

zumal aus dem Motive der Furcht vor Gott; man müsse sich nur mit Glauben dem Tun der Gnade überantworten. „Wer sich irgend auf seine Reue bei der Absolution stützt, der baut auf den Sand seiner Werke und begeht eine schändliche Vermessenheit.“[1]

Im gleichen Jahre schreibt er, seinen Namen belaste allerdings die Anklage blinder Gegner, daß er die guten Werke verdamme, im besondern auch, daß er wage, den Gebetskränzen, den kleinen Psaltern und andern Gebeten den Krieg zu erklären; und doch sei die Summe seiner Predigt nur die, „man müsse nicht auf die eigenen Werke sein Vertrauen setzen“[2].

So tönt also immer der Grundton der Herabsetzung der Werke aus seinem ersten öffentlichen Auftreten heraus. Und das bleibt der Charakterzug seiner weiteren Tätigkeit.

Als er an den Ordensgelübden zu rütteln beginnt, sucht er mit Vorliebe in der angeblichen Bedeutungslosigkeit menschlicher Werke für das Himmelsverdienst seinen Stützpunkt; die Gelübde seien verwerflich, weil das Herz nicht in Werken Festigkeit suchen dürfe[3]. Und bei seinen Anläufen wider die Ehelosigkeit der Geistlichen und Ordensleute erklärt er wieder, er gehe damit gegen die falschen Heiligen an, die sich hinter der Werkheiligkeit eines über dem Familienleben stehenden Standes verschanzten, der Glaube aber mache alle äußerlichen Dinge frei[4]. Diese lebhafte Eingenommenheit zu Ungunsten der Werke begleitet ihn immer in erster Linie in seinen Polemiken mit den Gegnern; wie er denn z. B. dem König Heinrich von England in der gegen ihn gerichteten Streitschrift darlegt, der Feind, den er niederzuwerfen berufen sei, sei die den Erdboden verpestende Lehre, sich mit Werken vor *Gott* stellen zu müssen (velle per opera coram Deo agere), während Werke nur für *Menschen* gut seien[5]. Bei jeder Gelegenheit, die sich bietet, oft auch ohne alle Veranlassung schüttet er seinen Zorn gegen die Werke im Papsttum aus unter den drastischen Rufen: Fort mit den Messen, Wallfahrten, dem Chorgesang, dem Heiligenkult, den Platten, den Kappen, der Jungfrauschaft, den Bruderschaften, den Statuten usw., fort mit den „lausigen Werken!“[6] So predigt er noch mit seinen letzten Kräften im Jahre 1546[7].

Es kann jedoch nicht genügen, als Ausgangspunkt Luthers seine Bekämpfung der guten Werke, die immer Brennpunkt seiner Lehre blieb, in obigem Sinne zu bezeichnen. Mehr neues Licht über den rätselhaften Gang seines inneren Umschwunges ist zu gewinnen, wenn man *verschiedene Einflüsse* auf die Ausbildung seiner neuen Lehre und ebenso deren *Entwicklung* betrachtet.

---

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 319—324.

[2] An Staupitz 31. März 1518, Briefwechsel 1, S. 175 f.

[3] Werke, Erl. A. 53, S. 288 (a. 1525). Köstlin-Kawerau 1, S. 465 ff.

[4] Köstlin-Kawerau 1, S. 552 ff.

[5] Opp. lat. var. 6, p. 396; Weim. A. 10, 2, S. 87 (a. 1522): opera, quibus erga homines utendum est, offerunt Deo *etc.*

[6] Werke, Erl. A. 15², S. 282: „Sie preisen ihre Werke“, „die lausigen Werke“. Vgl. ebd. 22², S. 52; 58, S. 381.

[7] Zu Halle; Werke, Erl. A. 16, S. 221 ff gegen „die lausigen Mönche“ und ihre Werkgerechtigkeit. Vgl. überhaupt die vier letzten Predigten zu Eisleben ebd. S. 209 230 245 264.

Hier steht, um einen vorläufigen Überblick zu geben, der Umstand an der Spitze, daß der junge Luther in der occamischen theologischen Schule herangebildet wurde, also in einer Richtung der Theologie, die große Merkmale des Verfalles an sich trug. Die nominalistischen und besonders die anthropologisch falschen Spekulationen Occams, d'Aillys und Biels, welche die Gnade nicht zu vollem Rechte kommen ließen, forderten ihn zur Opposition heraus; die alte Theologie verlor dadurch bei ihm überhaupt den Kredit; er geriet durch Übertreibung in das äußerste theologische Gegenteil des Occamismus, nämlich in den Kampf gegen das Vermögen der Natur zum Guten. Das waren negative Einflüsse des Occamismus. Dieser Standpunkt half ihm, die „Selbstgerechtigkeit", die er überall zu sehen glaubt, auch den Regeleifer und die Observanz von Mitbrüdern zu bekämpfen, als er selbst bereits von den Idealen seines Standes, der klösterlichen Frömmigkeit und dem priesterlichen Geiste abzufallen begann. Ein unbegrenztes Selbstgefühl nahm ihn immer mehr ein; es brachte ihn dazu, rücksichtslos vorwärts zu gehen. Es war jene „Klugheit des eignen Sinnes", deren er sich in einem Briefe an einen Freund im Orden 1516 schuldig gibt, und die er als „Grund und Wurzel" vieler Unruhe bezeichnete mit dem bittern Ausrufe: „O mit wie viel Leid hat mich das böse Auge [dieses Selbstdünkels] bisher schon heimgesucht, und wie fährt es fort, mich zu plagen!"[1] Die Worte dürfen wir ernster nehmen, als er sie selbst wohl bei jener Gelegenheit genommen hat. Die Eigensucht und der Stolz wurden in ihm derart von der Phantasie umschmeichelt, daß er überall Bestätigungen für die eigenen vorgefaßten Ideen zu finden glaubte. Als er Tauler las, war ihm dieser sofort das Höchste, weil er in ihn seine eigenen Empfindungen hineinlegte; und wieder muß es dann der Kirchenlehrer Augustinus sein, der ihm die neue Lehre, wie er sich einbildet, widerspiegelt. Er ließ sich eben, ohne die nötige intellektuelle und moralische Selbstzucht, von der schwärmerisch verehrten eigenen Meinung blenden.

Fortgerissen von Selbstüberhebung und unbekümmert um die Lehren aller Schulen, ja der Kirche, ging er dann in der Opposition, vielleicht ohne es zunächst zu gewahren, zur grundsätzlichen Leugnung des Verdienstes guter Werke über, als seien diese für unser Heil von keiner Bedeutung gegenüber der Kraft des Glaubens, eine Idee, in der er sich bei seiner einseitigen Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und durch Mißdeutung der Briefe Pauli, des Predigers der Macht des Glaubens und der Gnade Christi, befestigte. Die Bibel war er ohnehin als seine eigene Domäne zu betrachten gewohnt, und bei seinem glühenden Temperamente mochte es ihm nicht schwer fallen, seine Gedanken einfach mit ihr zu identifizieren und sich die Entdeckung von großen, bisher verkannten oder vergessenen biblischen Wahrheiten, namentlich die von der Zerstörung der Kräfte durch die Erbsünde und ihrer Wiederbelebung durch Glaube und Gnade, zuzuschreiben. Die falsche Lehre von der äußeren Anrechnung der Verdienste Christi reihte sich daran. Die Occamsche Schule war hier durch ihre

[1] An Georg Leiffer 15. April 1516, Briefwechsel 1, S. 31.

Anschauungen über die heiligmachende Gnade und die Akzeptation (Imputation) sein Wegbereiter. Luther fand nämlich in den betreffenden Annahmen Occams kein Hindernis, im Gegenteil eine Unterstützung. Dieser positive occamistische Haupteinfluß wird unten (IV, 3) mit andern positiven Einwirkungen, welche die Scholastik des Verfalles auf ihn ausübte, darzustellen sein. Wenn es nun seiner gewaltsamen Natur entsprach, den schroffen Verzicht auf Eigenverdienst jeder Gattung durch die Imputation der Verdienste Christi zu verkündigen, so bestärkte ihn zugleich seine den Ordensidealen entfremdete Richtung des eigenen religiösen Lebens, alle sittlichen Aufgaben auf die einzige vertrauensvolle Aneignung der rettenden Verdienste des Erlösers, auf Zuversicht, Trost und Sicherheit, auch trotz der gegenteiligen inneren Stimmen, hinauszutreiben.

Weiterhin kam seine Beschäftigung mit falscher Mystik (s. unten V) hinzu, um den neuen Gedanken ein betrügerisches Kleid der Frömmigkeit zu leihen. Er spiegelte sich vor, die Weisung der Mystiker, daß man überall auf den Geist dringen, äußeren Dingen aber minderen Wert beilegen müsse, vollkommen zu befolgen; er bildete sich ein, die wahre Ehre Christi würde eben dadurch befördert, und die Bedeutung der göttlichen Gnade würde recht eigentlich gehoben, wenn man an den eigenen Werken, ja möglichst an dem eigenen Ich *verzweifle*. Die Herrschaft, welche irregeleitete Mystik in jenen ersten Stadien über seinen Geist voll Einbildungskraft und Gefühl ausübte, wird nicht hoch genug angeschlagen werden dürfen.

Der älteste Brief Luthers an Staupitz, der erhalten blieb, ist bereits ein lebhafter Zeuge der in ihm vorgegangenen Täuschung; er spricht sich offen gegen den väterlichen Freund aus, auf dessen Predigten „Von der Liebe Gottes" er sich für seine Irrtümer berufen zu dürfen glaubt. Staupitz hatte ihn freundlich gemahnt, sein Name stehe an vielen Orten in sehr üblem Geruche. Luther gesteht nun in der vier Monate nach dem Anschlag der bekannten Wittenberger Thesen geschriebenen Antwort, daß seine Rechtfertigungslehre, seine Predigten über die Verdienstlosigkeit der guten Werke und seine Opposition gegen die bisherige Theologie der Schulen einen großen Sturm wider seine Person entfesselt habe. Man sage, er verwerfe fromme Übungen, alle guten Werke. Und doch sei er eigentlich nur ein Jünger von Taulers Theologie, und doch lehre er mit Staupitz nichts anderes, als „daß man sein Vertrauen auf nichts setzen solle, denn auf Jesus Christus, nicht aber auf Gebete und Verdienste und gute Werke, weil wir nicht durch unser Tun, sondern durch Gottes Barmherzigkeit selig werden". Wenn hierbei Gott in ihm tätig sei, so schließt er begeistert, dann werde niemand ihn ablenken können; wenn aber Gott nicht handle, dann bringe freilich auch niemand seine Sache voran[1].

Man muß annehmen, daß bei seiner beginnenden Entfernung von der Kirche zum großen Teile neben andern Motiven eine Täuschung unter dem *Scheine des Guten* in ihm mächtig gewesen; wenigstens spricht nichts Entscheidendes dafür, den Prozeß ausschließlich materiell aufzufassen und ganz

[1] Am 31. März 1518, Briefwechsel 1, S. 175.

allein das Streben nach Erleichterung der moralischen Bande und den Antrieb weltlicher Gesinnung bei ihm wirksam zu finden. Viel größer wurde seine Verantwortung freilich, als er im weiteren Verlaufe sich ruhiger aufklären konnte und doch hartnäckig bei seinen neuen Anschauungen blieb, dieselben auch, wie seine Predigten und Schriften zeigen, gegen die Einwürfe und Belehrungen mit Bitterkeit, Haß und Leidenschaft verteidigte. Da übernahm Eigenliebe gänzlich die regierenden Zügel seiner Sache; und wenn dieselbe auch schon zu Anfang unselig genug mit im Spiele war, so verschloß sie ihm jetzt als verschworener Widerspruchsgeist die Tore zur Rückkehr. Luther war überhaupt so angelegt, daß gerade der Widerspruch sein Selbstgefühl reizte und ihn bis zum Äußersten vorwärts trieb.

Also der geistige Hochmut war sein eigentliches Unglück[1].

So bestätigt sich bei ihm die traurige Erfahrung, die beim Abfalle mancher hochgebildeten Geister von der Wahrheit zu beobachten ist, daß Selbstüberschätzung und Überhebung die ersten Gedanken der Abwendung von der bisher hoch gehaltenen Wahrheit ins Ohr flüstert und dann mit verhängnisvoller Gewalt die Schritte auf dem eingeschlagenen Wege festbannt. Konzessionen an den Weltgeist treten dann immer mehr als traurige Beigabe bei seiner fortgesetzten Anfeindung der Kirche hervor. Für seine später absteigende ethische Entwicklung mangelt es ja auch nicht an warnenden Beispielen der Erfahrung. So folgen auf die Irreleitung durch den Stolz weitere moralische Irrungen. Der nachfolgende Bruch des Mönches Luther mit den heiligsten Verpflichtungen seiner Gelübde und seine Verbindung mit der ehemaligen Nonne war für den Anhänger der alten Kirche ein Sakrilegium, das ihm erschütternd vorhielt, wie im Fleische endigen kann, wer im Geiste des Hochmutes, wenngleich begleitet von Täuschungen unter dem Scheine des Guten, begonnen hat.

Bei den frühesten Anfängen seines theologischen Irrganges sind indessen noch andere Elemente zu beachten. Sie helfen die in ihm erwachte Gegnerschaft wider die sog. Werkheiligkeit besser erklären. Es ist zunächst das tatsächliche Vorhandensein von manchen Ausschreitungen in der damaligen Werkübung. Auf dem Gebiete des religiösen Lebens zeigte sich gerade hier ein wunder Punkt, und wie arge Fehler und abstoßende Übertreibungen überhaupt vorhanden waren, so haben sie auch in den Augustinerklöstern unter den Augen Luthers vielleicht nicht gefehlt. Schon oben wurde auf die Veräußerlichung, die den Klerus und die klösterlichen Gemeinschaften vielfach ergriffen hatte, hingewiesen. Die häufig einseitig gepflegten äußeren Werke, wie sie z. B. beim Ablaßwesen als urkräftig ausgeschrieen wurden, die populären Exzesse in der Heiligenverehrung, die grassierenden legendenhaften und übertriebenen Erzählungen mit der Anempfehlung außerordentlicher Handlungen der heiligen

[1] „Der Hochmut hat ihn zum Falle und zur Verzweiflung an sich gebracht, der Hochmut hinderte ihn aufzukommen und brachte ihn zur Verzweiflung an Gottes Gnade, die uns hilft, Gottes Gesetz, dem unsere Konkupiszenz widerstrebt, zu erfüllen.“ So Denifle-Weiß 1², S. 463.

Helden als Vorbilder, die stiefmütterliche Behandlung der regelmäßigen und gewöhnlichen Christenpflichten auf der Kanzel, die Mißstände des Eigennutzes, der Habsucht und der Eifersucht in den Bruderschaften, bei Wallfahrten und andern öffentlichen Verrichtungen des Kultus, Fehler, die teils aus kleinlichem Egoismus der Korporationen und Orden, teils aus Gewinnsucht der Beteiligten oder auch aus Manie falscher Frömmigkeit sich eingeschleppt hatten: alles das konnte in der Tat peinlich auf den Wittenberger Lehrer mit seinem weiten offenen Auge wirken und seinen beredten Mund zum Tadel herausfordern. Seine gewöhnliche allzu grelle Auffassung der Dinge wird beigetragen haben, ihn durch solche Anlässe mit Abneigung gegen gute Werke überhaupt zu erfüllen.

Die großartigen Übertreibungen, die er beging, kommen freilich hierbei auf seine Rechnung. Man sagte, um sie zu rechtfertigen, er habe als Distriktsvikar richtige Kenntnis über die Zeitzustände gewinnen müssen. Aber seine oft grenzenlose Aufbauschung der gerügten Mängel fällt bereits zum guten Teile in die Zeit, wo er noch einfacher Mönch war und, abgesehen von den Reisen nach Rom und Köln sowie von dem Erfurter Aufenthalte, nicht weit über die Klosterzelle und die anstoßenden Mauern Wittenbergs hinausgesehen hatte. Seine Vorlesungen über die Psalmen und den Römerbrief liefern bereits seltsame Beispiele solcher Übertreibungen, und beide fallen vor die Erfahrungen, die er als Distriktsvikar machen konnte.

Endlich kommen auch seine persönlichen krankhaften Zustände in Betracht, die Nachwirkungen seiner bald vorübergegangenen Skrupelhaftigkeit und das andauernde, ihn bisweilen überwältigende Angstgefühl. Die Neigung zu den Zweifeln an seiner Auserwählung war geblieben und damit auch die seelischen Folgen, welche gerade bei seiner Gemütsanlage die Furcht vor einer Vorherbestimmung zur Hölle üben mußte. Er blieb ausgesprochener Prädestinatianer der schroffsten Gattung (siehe unten VI, 2). Mit dieser Höllenfurcht mußte er sich notwendig auseinandersetzen; sein System läßt die Wirkungen erkennen; denn in mancher Beziehung stellt es sich wie eine Reaktion gegen die erdrückende Last der Vorstellung und Versuchung von ewiger Verwerfung dar.

Seine Angstzustände gingen indessen, wie oben schon angedeutet wurde, nicht bloß aus den vielfältigen Versuchungen, von denen er selbst spricht, hervor, sondern auch aus seiner psychischen Verstimmung, aus einer öfter zu qualvollen körperlich-geistigen Angstanfällen gesteigerten Affektion des Gemütes. Erst später wird im Verein mit andern Tatsachen seines Innenlebens von dieser Nachtseite in Luther gehandelt werden können (siehe Bd 3, XXXVI). Er glaubte sich in jenen Anfällen, die sich mit Gewissensängsten mischten und die laut seiner Beschreibung der Höllenpein ähnlich waren, in die von den Mystikern behandelten unheimlichen Seelennächte der Gottverlassenheit versetzt; zudem betrachtete er sie schon frühe als eine Prüfung Gottes, dazu bestimmt, ihn auf die höchsten Dinge vorzubereiten. Indem er diesem Furchtgefühle zu entrinnen suchte, umklammerte er beim Prozesse seines theologischen Umschwungs um so begieriger jene Ideen einer falschen Beruhigung, die sich ihm in der Aneignung der Verdienste Christi und der Wegwerfung der Sorge um Erwerb eigener Verdienste darzubieten

schien. Es ist psychologisch verständlich, wenn es ihm vorkam, diese Lösung müsse Klarheit, ja Sonnenlicht in seine Angstzustände strömen lassen. Er will der Furcht entfliehen und wirft sich krampfhaft auf das andere Extrem, auf ein bisher von der Dogmatik nicht gekanntes System der Beruhigung. Aber dieses neue System gereicht ihm im ersten Stadium seiner Abirrung doch noch nicht zur Beruhigung. Es fehlt noch etwas, so glaubt er zu fühlen, an seiner Lehre. Er gewinnt es erst im zweiten Stadium seines Prozesses, indem er die Lehre von der absoluten Heilsgewißheit, die der Fiduzialglaube wirkt, hinzufügt, als die vermeintliche Besiegelung des inneren Friedens. (Siehe unten X.)

Das obige krankhafte Furchtgefühl wirkte mit, daß kindliche Vertraulichkeit gegen Gott in dem unerklärlich agitierten Geiste keine Wurzel faßte. Mit wie großer Erregtheit er sich auf die Priesterweihe und das erste Meßopfer vorbereitete, mag hier nachträglich mit seiner Mitteilung beleuchtet werden, daß er damals das Buch von Gabriel Biel über die Messe Sacri canonis missae expositio literalis ac mystica „mit blutendem Herzen" las. So sagt er selbst später, während er das vielgebrauchte Werk zugleich nennt „ein nach meinem damaligen Urteil ausgezeichnetes Buch"[1]. Aus dem Tone des Einladungsbriefes Luthers zu seiner Primiz kann man ohnehin schließen, wie erregt seine Stimmung war. Die Verwirrung und Not, die er bei der Primiz ausstand, und jene Furcht, die ihn bei der Prozession mit dem Sakramente in dessen Nähe befiel, lassen ebenso schließen, daß sich eine ungesunde angsthafte Überreizung mit physischer Erregung leicht seiner Person bemächtigte. Hierher gehören auch die späteren Angaben Luthers über die Furcht im Kloster, die er [und die andern!] als Priester bei den kleinsten liturgischen Verstößen, als wären sie schwere Sünden, erlitten hätte; die Angaben sind übertrieben und unrichtig, aber im Grunde doch wohl ein Echo seiner eigenen verwirrten Stimmung bei diesen Handlungen.

In jener Furcht dürfte er sich denn auch seinen starken Pessimismus bezüglich des menschlichen Tuns angeeignet haben. Vielleicht trug sie bei, daß er Sünde sehen lernte, wo nur die böse Natur mit ihren unfreiwilligen Begierden wirkte, ohne daß der Wille zustimmte. Von solcher Furcht mag ihm auch manches nachgegangen sein, als er in seinen theologischen Studien über die Lehre von den Fähigkeiten des Menschen, von Erbsünde und Gnade zu grübeln anfing. Allerdings zu grübeln; denn zu einer schwermütigen und phantastisch-sonderlichen Betrachtung der unsichtbaren Dinge zog ihn damals die Neigung hin. Die Verschüchterung in seiner ersten Jugend- und Schulzeit hat außer seinem Naturell ohne Zweifel mitgewirkt, ihn in solche Stimmungen zu bannen.

Bei einer näheren Betrachtung der theologischen Studien Luthers ergibt sich, daß seine Vorbereitung auf das Lehramt, soweit Kenntnis der positiven

[1] Lauterbach, Tagebuch S. 18. Biels geschätztes Werk über die Messe ruhte hauptsächlich auf Vorträgen, die sein Freund und Lehrer Egeling Becker von Braunschweig in der Mainzer Kathedrale an den Klerus gehalten hat. Auf dem Titel bezeichnet Biel denselben als vita pariter et doctrina praefulgidus. Adolf Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (1902) S. 550 ff.

Lehre der Kirche und die der Väter und der echten Scholastik in Betracht kommt, allzu dürftig bestellt war.

Es fehlte ihm vor allem schon die nötige Zeit, um tiefer in die eigentlichen Dogmen und ihre wissenschaftliche Darstellung durch die bisherigen Lehrer einzudringen. Hier muß das oben bereits über seinen Studiengang Mitgeteilte durch einige nähere Daten ergänzt werden.

Als er nach seiner Priesterweihe zu Erfurt mit dem Studium der Theologie nach Ostern 1507 begann, waren gemäß den Privilegien der Augustiner nur zwei Jahre dafür vorgesehen. Neben den Vorlesungen aber, die sich, wie üblich, an das theologische Sentenzenwerk des Lombarden anlehnten, ging noch der Chordienst einher, wenngleich die Schüler des Ordens an den Tagen, wo Vorlesungen waren, nur Teilen desselben beiwohnen mußten, nämlich allen außer Matutin, Sext und Komplet; letztere mußten jedoch von Luther, weil er Priester war, privatim verrichtet werden. In der Zeit während des Sentenzenunterrichts setzte er zugleich seine Schriftstudien fort. Noch ehe aber die Zeit abgelaufen war, schon nach anderthalbjährigem theologischem Studium, geschah zu Anfang des Wintersemesters 1508 seine oben erwähnte Berufung an die Universität Wittenberg zur Abhaltung von Vorlesungen (lectiones publicae) über die Moralphilosophie, d. h. über die nikomachische Ethik des Aristoteles. Er war allerdings angehalten, nebenbei seine theologischen Studien durch Anhörung von Vorlesungen weiter zu betreiben. Aber wieviel wird sich für dieselben ergeben haben, da er täglich eine Stunde über das genannte schwierige Thema in der philosophischen Fakultät vorzutragen hatte? Staupitz brauchte eben den jungen leistungsfähigen Mann, um den Bedürfnissen der ihm in besonderer Weise unterstellten Universität Genüge zu tun; denn der bisherige Vertreter der Ethik, Wolfgang Ostermayr, war, wie es scheint, plötzlich abgegangen, und die Not ließ über die Unvollständigkeit von Luthers methodischer Schulung in der Theologie hinwegsehen. Staupitz drückte um so lieber die Augen zu, als er dem vielversprechenden Lektor ja persönlich überaus zugetan war. Er hatte mit ihm seine Pläne. Daß aber Luther mit der Verwendung nicht recht zufrieden war, sagt er in seinen Tischreden: „Ich las zu Erfurt im Kloster allein die B i b e l, da schicket es Gott wunderbarlich wider aller Menschen Gedanken, daß ich von Erfurt gen Wittenberg mußt; da ward ich wohl deponieret.“[1] Das Wort „deponiert“, ein Ausdruck der damaligen Studentensprache, geht auf einen nicht angenehmen Zustand. Weniger wegen seiner Überbürdung als wegen seiner Antipathie gegen die Philosophie und Aristoteles mochte er Unbehagen empfinden; er schreibt die Klage: violentum est studium, maxime philosophiae; so in seinem Briefe aus Wittenberg an Johann Braun in Eisenach vom 17. März 1509. In diesem Briefe erklärt er auch, nach dem Tausche der Philosophie mit der Theologie sich zu sehnen[2]. — Es hielten ihn seine Lehrer schon nach einem halben Jahre des Grades eines bacularius (baccalaureus) biblicus würdig. Dies war der unterste Grad der theologischen Würden, und er wurde ihm laut dem Dekanatsbuche der theologischen Fakultät unter Staupitz' Dekanat am 9. März 1509 verliehen. So ging die zweijährige theologische Studienzeit vorüber.

[1] Tischreden, Werke, Erl. A. 58, S. 243.

[2] Briefwechsel 1, S. 6: er verlangt nach der Theologie quae nucleum nucis et medullam tritici et medullam ossium scrutatur. „Ein reformatorischer Gedanke“ liegt hierin nicht.

Institute of Mediaeval Stu

Außer der philosophischen Vorlesung mußte er fortan täglich eine Stunde über Abschnitte der Heiligen Schrift lesen. Das Lehren galt in der Studienordnung überhaupt als ein Teil des Lernens. Er mußte daneben immer die Teilnahme an den theologischen Vorlesungen und Disputationen fortsetzen. „In der Tat ein kolossales Pensum", sagt ein protestantischer Lutherforscher, „welches zeigt, wie hohe Anforderungen ein Staupitz an die Arbeitskraft seiner Leute stellte."[1]

Der höhere Grad in der Theologie, der des sententiarius, sollte Luther, wie wir wissen, schon im Herbst 1509 zu teil werden, als er plötzlich infolge der inneren Streitigkeiten von seinem Kloster Erfurt aus Wittenberg zurückgerufen wurde. Öffnete sich ihm nun dort eine ruhige theologische Vorbereitung? Seine Vorbereitung bestand wieder vorzüglich im Lehren und im Disputieren nach seiner Art. Nachdem ihn die Universität als sententiarius zugelassen, mußte er alsbald daselbst über die Sentenzen theologische Vorlesungen halten. Er war außerdem im Kloster neben dem Doktor Nathin mit der Einführung der Ordensschüler in ihre Berufswissenschaft als Subregens des Hausstudiums tätig. Zugleich aber setzte er nicht bloß seine gewohnten biblischen Studien fort, sondern gesellte diesen, um sie gründlicher betreiben zu können, auch die Beschäftigung mit der griechischen und hebräischen Sprache hinzu, wobei ihm der oft genannte Augustiner Johann Lang als geschulter Humanist treffliche Dienste leistete. Die anderthalb Jahre, durch die er dem Kloster Erfurt damals wieder angehörte, brachten ihm die von den Studien ablenkenden Aufregungen des inneren Ordenszwistes, die Reise nach Halle, dann nach Rom, und die Verbindung mit Erfurter Humanisten, wie Petrejus (Peter Eberbach). Nachdem er von der fünfmonatigen Romfahrt zurückgekehrt war, verwickelte ihn der nämliche Ordensstreit zum Schaden seiner Studien noch stärker in sein störendes Getriebe und verschlug ihn nach Wittenberg zu den dortigen Staupitzianern infolge seines Bruches mit den Erfurter Augustinern der Observanz. Von da führte ihn die Ordenssache zeitweilig im Mai 1512 nach Köln zum Kapitel, wo ihm die Promotion zum Doktor der Theologie aufgelegt wurde. Während der Vorbereitungen zur Doktorprüfung begann er aber schon, immer auf Staupitz' Betrieb, in der Wittenberger Klosterkirche zu predigen, wo ihn auch der Kurfürst einmal mit Bewunderung hörte. Auch sprang er mit Arbeiten hilfbereit andern bei, wie er denn für den Propst von Leitzkau jene Synodalrede ausarbeitete. Und als er, dreißig Jahre alt, im Oktober 1515 an der Wittenberger Universität als Doktor die lectura in biblia übernahm, da war dies für ihn nicht etwa die Eröffnung einer zurückgezogenen wissenschaftlichen Tätigkeit, sondern der Eintritt in eine zugleich durch seelsorgliche Arbeiten, durch Predigten und Klostergeschäfte äußerst in Anspruch genommene Stellung.

Man muß also im Hinblick auf die Mängel bei seiner Einführung in die Theologie, namentlich in die eigentliche Theologie, die Frage erheben, wie er sich denn ohne gründliche Kenntnis des Faches zu so tiefgreifenden theologischen Umgestaltungen berufen fühlen konnte? „Am Scheideweg", sagt Denifle von seinen theologischen Fachkenntnissen, „und als er bereits seine ersten folgenschweren Lehrsätze aufgestellt, sowie den Kampf gegen die Scholastik begonnen hatte, war er nur ein Halbwisser, ein Halbgebildeter... Er hat weder die Blütezeit der Scholastik noch seinen [auf deren Bahnen gebildeten] Ordenslehrer Aygd von Rom gekannt." „Er war eher Autodidakt als methodisch gebildet."[2] Trotz seiner Zuversicht auf sich selbst

[1] G. Oergel, Vom jungen Luther, Erfurt 1899, S. 113.

[2] Denifle 1 [1], S. 501 f.

scheint ihn denn auch anfänglich das Gefühl des Ungenügens seiner Ausbildung begleitet zu haben. Man kann vielleicht nicht hierher beziehen, was er in späteren Jahren gestand, daß er sich zuerst „vorm Predigtstuhl sehr gefurcht" habe, selbst als es sich (beim zweiten Wittenberger Aufenthalte) nur um Predigten „im Refektorio vor den Brüdern" handelte[1]. Aber nach seinen Mitteilungen gab er auch der Furcht vor Übernahme des theologischen Doktorates gegenüber Staupitz sehr starken Ausdruck. Zwei Jahre nachher erklärte er, dabei nur dem Zwang gewichen zu sein[2]. Staupitz jedoch, der ihn übereifrig vorantrieb, hatte bei der Predigt Luthers vor dem Kurfürsten in dessen Gegenwart gesagt: „An diesem Manne will ich Euer Kurfürstlichen Gnaden einen eigenen Doktor ziehen, an dem sie fast [sehr] gut Gefallen finden sollen", Worte, die der Kurfürst nicht vergaß und an die er noch im Jahre 1518 Staupitz erinnerte[3].

Daß übrigens Staupitz seine Anforderungen an theologische Bildung im Falle Luthers so wenig hoch spannte, wird aus seinem eigenen Bildungsgange recht erklärlich. Ganz das Gegenteil von tiefen Studien weist seine eigene Vorgeschichte auf, und das muß hier aus dem Grunde hervorgehoben werden, weil es ein Beispiel ist, wie die Versäumnis soliden Eindringens in die Theologie in jener Zeit überhaupt bei vielen hervorragenden Männern der Kirche etwas Charakteristisches war. Nachdem er 1497 in Tübingen als Magister der freien Künste eingeschrieben war, begann er am 29. Oktober 1498 den biblischen Kurs und nach etwas mehr als zwei Monaten, am 10. Januar 1499, fing er schon an, theologische Vorlesungen über die Sentenzen selbst zu halten. Ein halbes Jahr reichte in dieser Laufbahn für ihn hin, um Lizentiat und sofort tags darauf Magister der Theologie zu werden. Diese ungebildeten Theologen, sagt Denifle, wo er die genannten Daten anführt, „wollten die Theologie reformieren und blickten mit Verachtung auf die Theologie des Mittelalters, die sie gar nicht kannten"[4].

IV.

„Ich bin von Occams Schule."

1. Näherer Blick auf Luthers theologische Heranbildung.

Es fehlte bei Luther nicht bloß die Zeit zu einem tiefen theologischen Studiengang, sondern gerade das Nützlichste und Wesentlichste war ihm leider vorenthalten worden: die echte wissenschaftliche Ausgestaltung der Theologie, wie sie in der Blütezeit der Scholastik vorliegt, hatte er nicht kennen gelernt.

Die großen Koryphäen der mittelalterlichen Schule mit ihrer geschlossenen Systematik, die hohen Geistesflug mit pietätvoller Verehrung der Überlieferung der Kirchenväter verbanden, waren ihm fast unbekannt geblieben; wenigstens gelangte er zu keiner Achtung oder Aneignung der Wissenschaft eines Albertus

[1] Bei Oergel S. 118 aus der Gothaer Handschrift A 262, Fol. 258.

[2] So versichert er wenigstens der theologischen Fakultät von Erfurt 21. Dezember 1514, Briefwechsel 1, S. 24.

[3] Brief des Kurfürsten an Staupitz vom 7. April 1518, bei Kolde, Anal. Lutherana, S. 314.

[4] Luther und Luthertum 1², S. 607, A. 1.

Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura und ihrer Schüler, während doch in der Kirche unter der Begünstigung des päpstlichen Stuhles deren Lehren, insbesondere die des Aquinaten, bereits entschieden den Vorrang führten. Seine Unkenntnis des Thomismus legte er, wie das die später anzuführenden Zeugnisse beweisen, häufig an den Tag[1].

Die nominalistische Philosophie und Theologie, die ihm dafür in seinen Schulen geboten wurde, ist mit gutem Rechte als eine Verkümmerung der echten Scholastik bezeichnet worden. In diesem ihrem späten Ausgange war die Scholastik insbesondere dadurch von der früheren Höhe abgefallen, daß sie, einseitig spitzfindigen Spekulationen nachgehend, dem Nominalismus und seiner zersetzenden Kritik ein zu großes Feld einräumte. Die kritische Schärfe, die schon Johannes Duns Scotus, der 1308 zu Köln verstorbene berühmte Doktor des Minoritenordens (doctor subtilis), gehandhabt hatte, wollten die Epigonen noch verschärfen; unfähig, wie sie waren, Eigenes, Großes zu schaffen, übten sie ihre Geister in der Kritik jedes irgend bestreitbar scheinenden Sätzchens des philosophischen und theologischen Wahrheitsbestandes. Der Minorit Wilhelm von Occam aus der Grafschaft Surrey in England (genannt doctor singularis oder invincibilis, auch venerabilis inceptor nominalium) war eines der kühnsten und fruchtbarsten Genies des Mittelalters auf dem Gebiet der Philosophie und Theologie. Seine großen Werke, die er, während er diese Wissenschaften lehrte, verfaßte, besonders sein Kommentar zu den Sentenzen, das Centifolium und die Quodlibeta, sind dessen Zeuge. In den theologischen Fragen über die Armut kam er in Opposition gegen den Papst, seine Sätze wurden an der Pariser Universität verurteilt, er legte gegen den Heiligen Stuhl Berufung an ein allgemeines Konzil ein, ward 1328 mit dem Banne belegt, protestierte gegen die Beschlüsse des allgemeinen Ordenskapitels und trat hierauf an die Seite des damals schismatischen Ludwig des Bayern als dessen literarischer Verteidiger. Er schrieb für diesen unter anderem seinen kirchenpolitischen Dialogus und setzte noch nach dessen Tod seinen Widerstand gegen Klemens VI. fort. Occam starb zu München 1349, mit dem Orden versöhnt; ob auch die Exkommunikation bereits gelöst war, ist zweifelhaft.

In der Philosophie und Theologie war er der Erneuerer des Nominalismus. Seine Lehre war so sehr die der Schulen, welche Luther durchmachte, geworden, daß dieser sagt: Sum occamicae factionis[2], und daß er einfachhin von Occam als magister meus spricht[3]. Man kann zwar nicht sagen, wie es noch neuestens geschehen ist, Luther „rühme sich zumal, Schüler Occams zu sein", und

---

[1] Wenn Luther bei seinen Antworten gegen Prierias (Weim. A. 1, S. 661) wider den von letzterem so oft angeführten heiligen Lehrer Thomas bemerkt: etiam ea quae fidei sunt, in quaestiones vocat et fidem vertit in ‚utrum', so geben die Worte quaestiones und utrum allerdings zu bedenken, ob er mehr gelesen hat als die Überschriften der Quästionen und der mit Utrum beginnenden Abschnitte. Von Glaubenswahrheiten wird bei dieser Schulmethode nichts in Frage gestellt. Vgl. Denifle 1[1], S. 550.

[2] Werke, Weim. A. 6, S. 600. Opp. lat. var. 5, p. 137.

[3] Cordatus, Tagebuch S. 165.

er „stelle seinem lieben Meister Occam keinen Absagebrief" aus; denn es ist bei ihm mehr Ironie als Ernst, wenn er jenes Wort „Ich bin ja auch von der Partei des Occam" in den Mund nimmt und wenn er diesen „noch 1530" mit dem Titel auszeichnet „Occam mein lieber Meister"[1]; er tut es scherzhaft, um nur ihn um so kräftiger mit scheinbarer Sachkenntnis des größten Irrtums zu zeihen, ihn aber trotzdem hoch über Thomas von Aquin, den von ihm geschmähten „angeblichen Lehrer aller Lehrer", an Wissenschaft zu stellen. Jedoch von der Hochachtung gegen Occam in seiner Jugendzeit sagte er: „Wir mußten ihm den Titel geben venerabilis huius sectae [scholae] primus repertor", fügt aber bei: „Glücklich ihr [meine Tischgenossen], daß ihr den Mist nicht habt lernen müssen, der mir geboten wurde."[2] Immerhin mußte er Occams dialektische Kunst und seinen unerschöpflichen Scharfsinn rühmen, wollte ihn auch seinerseits für den begabtesten Scholastiker halten (summus dialecticus, scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus)[3]. Nicht etwa bloß „später" hat er dessen Schattenseiten zugestanden, sondern er wendet sich schon frühe, namentlich schon im Römerbriefkommentar von 1515 bis 1516 gegen wesentliche Irrungen Occams und der Occamistenschule.

Er wurde übrigens mehr durch die Schüler Occams, die späteren Theologen occamistischer Richtung, besonders durch Gabriel Biel, mit dem Meister bekannt als durch dessen weitschichtige und schwerfällige Werke selbst. Wir wissen bereits, daß er unter den Schülern und Geisteserben Occams besonders die zwei bekannten studierte, den in seinen Aufstellungen sehr verwegenen d'Ailly, Kardinal von Cambrai, von Luther einfach Kardinal genannt, und den bescheidenen Gabriel Biel, Professor in Tübingen, dessen klare und reichhaltige Schriften manche Vorzüge besaßen.

Der einseitige Nominalismus war besonders dadurch eine ungünstige Seite dieser Occamisten, daß er sie, was den Inhalt der Lehre betrifft, zur Überschätzung der Kräfte der Natur, zur Unterschätzung der Gnade und zu einer gewissen unrichtigen Darstellung des Übernatürlichen hinführte. Dazu kam, daß diese Theologen die Heilige Schrift unter ihren Spekulationen zu sehr vernachlässigten und in Bezug auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube nicht bei den bewährten Prinzipien und der Praxis der früheren Scholastik beharrten.

Die Occamsche Theologie wirkte stark auf den talentvollen und kritisch angelegten Schüler ein, aber in sehr verschiedener Weise. Die meisten Elemente stießen ihn ab, und da er sie für Elemente der Scholastik als kirchlicher Wissenschaft hielt, so erfüllten sie ihn mit Abneigung gegen die ganze Scholastik. Andere zogen ihn an, diejenigen nämlich, die seinem Denken und Fühlen mehr gleichförmig waren. Diese setzte er in den Dienst der theologischen Meinungen, die er sich — hierin ebenfalls Occams Muster folgend — mit allzu großer

---

[1] Werke, Erl. A. 24 [2], S. 375.

[2] Mathesius, Tischreden (herausgeg. von Kroker) S. 172. Aus der Zeit vom 7. bis 24. August 1540.

[3] Werke, Weim. A. 6, S. 183. Opp. lat. var. 4, p. 188.

Unabhängigkeit ausbildete. So fand namentlich die Tendenz nach falscher Trennung zwischen Natur und Übernatur seinen Beifall; besonders die Imputationsideen des Nominalismus griff er begierig auf, nachdem er angefangen hatte, nach einem neuen Zusammenhang in der Theologie zu grübeln. Ungenügend und die Kritik herausfordernd schienen ihm dagegen vor allem die Ansichten seiner Lehrer über die Kräfte des Menschen und über die Gnade. Hier nahm er den Hauptanlaß zum Widerspruch und zum Betreten eigener Wege. In seinem verängsteten Zustande waren jene Ansichten ihm unsympathisch, weil er selbst überall Sünde und Unvollkommenheit witterte, auch die Kräfte des Willens lieber herabgedrückt sah und alles eher auf die Seite der Gnade und der Auserwählung Gottes legen wollte. So schien ihm das, was er sich in die Heilige Schrift hineinlegte, über den Glauben und über Christus ganz anders zu reden als die Subtilitäten der Occamisten.

Das freie Vorgehen in der Annahme und der Abstoßung der ihm dargebotenen Lehrmeinungen stimmt auch ganz mit seiner Art. Er war nicht derjenige, der sich Autoritäten einfachhin gefangen gab. Die Gewandtheit, durch die er hervorragte, lud ihn ein, selbständige Kritik an den überkommenen Positionen auch nach außenhin zu üben in den Disputationen und gegenüber seinen ohnehin nicht glänzenden nominalistischen Lehrern; die starke Berufung auf die von den andern weniger gekannte Bibel und auf die Rechte des Glaubens und der Gnade Christi mußten ihm dabei ein günstiges Relief gewähren.

2. Negativer Einfluß der occamistischen Schule auf Luther.

Den Widerspruch des jungen Luther gegen seine eigene Schule konstatieren außer dem neuveröffentlichten Kommentar zum Römerbrief schon frühe mancherlei Äußerungen von ihm in Predigten, Disputationen und Briefen. In der Disputation von 1517, Contra scholasticam theologiam betitelt, nennt er beispielsweise als Gegner, wider die er einzelne Thesen richtet, ausdrücklich Scotus, Occam, den Kardinal, Gabriel, dann auch allgemein omnes scholastici, oder communis sententia, dictum commune, usus multorum, philosophi oder morales[1].

Bevor jedoch auf die einzelnen Widersprüche Luthers gegen den Occamismus und gegen vorausgesetzte Lehren der ganzen Scholastik einzugehen ist, müssen zwei allgemeine Punkte seiner Opposition namhaft gemacht werden. Der erste betrifft *die mangelhafte Berücksichtigung der Heiligen Schrift.*

Ein empfindlicher Mangel des theologischen Wissenschaftsbetriebes jener Zeit lag tatsächlich in der ungenügenden Heranziehung der positiven Grundlagen der Theologie, d. h. vor allem der Heiligen Schrift und dann auch der Tradition der Kirchenväter und der Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes. „Luther hatte mit richtigem Blicke erkannt", sagt Albert Weiß, „welche Schäden aus jener beklagenswerten Vernachlässigung der Heiligen Schrift bei so vielen Theologen erwuchsen, und deshalb den Ruf nach Verbesserung der Theologie durch das Zurückgehen auf

[1] Opp. lat. var. 1, p. 315 sqq.

die Schrift zu seiner Losung erwählt."[1] „Wenn Luther einen gründlichen Zorn über ihre (der Nominalisten) Vernachlässigung der Bibel aus ihrem Gebaren geschöpft hat, so ist das nicht schwer zu begreifen."[2] „Er müßte nicht Luther gewesen sein", fährt der genannte Autor an ersterer Stelle zutreffend fort, „wenn das bei ihm nicht in kurzer Zeit ins andere Extrem umgeschlagen wäre, d. h. in den Schlachtruf: Einzig und allein die Schrift, hinweg mit aller Scholastik."

Jener Mißstand wurde aber schon vor Luther in der Kirche gerügt und beklagt; es fehlt nicht ganz an Äußerungen der höchsten Autoritäten, die auf Abhilfe dringen, wenngleich von dieser Seite mehr hätte geschehen sollen. Papst Klemens VI. schrieb tadelnd an die Universität Paris schon am 20. Mai 1346: „Die meisten Theologen, was bitter zu bedauern ist, kümmern sich nicht um den Text der heiligen Bücher, um den Wortlaut ihrer Hauptzeugen, um die Darlegungen der Heiligen und der Lehrer, also um die Quellen, aus denen die wahre Theologie gewonnen wird... Statt dessen verwickeln sie sich in philosophische Fragen und in bloß den Scharfsinn reizende Streitigkeiten, in verdächtige Meinungen, gefährliche Lehren und anderes."[3] Aber mit dem „Geist der Verknöcherung und der Zuchtlosigkeit, der sich am meisten im Nominalismus ausdrückt und mehr und mehr zur Herrschaft gelangt war", „war eine gesunde und zugleich fruchtbare Behandlung der Heiligen Schrift unmöglich geworden... Das waren Übelstände, die längst den Ruf nach der Wiedereinführung einer positiven, mehr auf die Heilige Schrift gegründeten Behandlung des theologischen Studiums hervorgerufen hatten."[4] Ist auch das auf den späteren Luther zurückgehende, häufig zu allgemein lautende Urteil über die Vernachlässigung der Heiligen Schrift, als hätte sie in der Kirche völlig unter der Bank gelegen, ein Verstoß gegen die geschichtliche Wahrheit[5], so tadeln mit ihm doch auch Zeitgenossen, daß die Schulmethode den Bibeltext, namentlich im Verhältnis zu der reichlichen Verwendung der Philosophie des Aristoteles zu kurz kommen lasse. Früher hatte Gerson, dessen Bücher in Luthers Händen waren, die Bedeutung der Heiligen Schrift für den Theologen nachdrücklich hervorgehoben. „Die Heilige Schrift", sagt er, „ist eine Regel des Glaubens, man muß sie nur richtig verstehen; gegen sie gibt es keine Autorität und keine menschliche Vernunftschlüsse; weder Gewohnheit noch Gesetz noch irgend eine Übung kann Geltung besitzen, wenn es sich herausstellt, daß sie gegen die Heilige Schrift sind."[6]

Luther dehnt nun den Vorwurf mit greifbarster Aufbauschung auf den ganzen Betrieb der Theologie in der Kirche, auch den früheren, aus und stellt den Übelstand als einen prinzipienmäßigen aller kirchlichen Wissenschaft hin. In diesem Sinne spricht er während seines Kampfes immer stärker. So sagt er 1530 von allen Scholastikern, sie hätten die „Heilige Schrift verachtet". „Was Biblia, Biblia, sprachen sie, Biblia ist ein Ketzerbuch, man muß die Doktores lesen, da findet man es. Ich weiß, daß ich hier nicht lüge, denn ich bin ja unter ihn' aufgewachsen, hab solches alles von ihn' gesehen und gehört." So seien sie zu Sätzen gekommen, von denen man fragen müsse: „So soll man Christus' Blut und Sterben ehren?" und alles sei voll gewesen von „eitel uneinigen Lehren und seltsamen neuen Opinionen"[7]. „Occam",

[1] Denifle-Weiß 2, S. 331. [2] Ebd. S. 299.
[3] Denifle, Chartularium universitatis Paris. 2, p. 588.
[4] So A. Weiß a. a. O. 330. [5] Siehe Bd 3, XXXIV, 3.
[6] Opp. ed. Antverp. 1706, 1, p. 457.
[7] Werke, Erl. A. 24², S. 375 in der Vermahnung an die Geistlichen.

versichert er in seinen Tischreden 1540, „hat sie alle an Genie übertroffen und hat die andern Schulen alle widerlegt, aber er hat ausdrücklich gesagt und geschrieben, aus der Schrift sei es nicht zu beweisen, daß der Heilige Geist zu einem guten Werk nötig ist.“[1] „Diese Leute hatten Geist, hatten Zeit zum Arbeiten und ergrauten in Studien, aber von Christus verstanden sie nichts, weil sie die Heilige Schrift gering schätzten. Niemand las die Bibel, um sich in ihren Inhalt nachdenklich zu vertiefen, man nahm nur Kenntnis von derselben wie von einem geschichtlichen Buch.“[2]

Wahr ist, daß die scholastische Behandlung der Glaubenslehren, wie sie Occam gegenüber der positiven bevorzugt, die Heilige Schrift so zurückdrängte, daß sie in seinen spitzfindigen Kommentaren kaum noch Platz hat; selbst in Verhandlungen wie über die übernatürlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, läßt sie sich kaum entdecken[3]. Aber es ist eine ungerechte Behauptung, wenn Luther deshalb von Verachtung spricht und wenn er beispielsweise in den Tischreden gegen den Meister, dessen Sentenzenkommentar sozusagen Lehrbuch geworden war, Gabriel Biel, sagt: „Die Autorität der Bibel galt bei Gabriel nichts.“[4] Biel achtet und verwendet die Heilige Schrift als wahres Wort Gottes. Aber er befriedigte den jungen Luther nicht, der bei ihm statt der Philosopheme viel reichlicher hätte die Bibel finden wollen. Das „Wort“ sei von den Priestern nicht gepflegt, das hatte er schon in der Rede von Leitzkau als Ursache allen Verderbens erklärt[5].

Den zweiten allgemeinen Angriffspunkt bot ihm das Übergewicht der Philosophie und besonders die übertriebene Autorität des Aristoteles in der theologischen Methode seiner Kreise. Auch hier handelte es sich um einen damals ziemlich weit verbreiteten Fehler, dem die bessere Scholastik noch mit mehr Vorsicht ausgewichen war. Die nominalistischen Schulen hatten durchweg die Neigung zu einer gewissen rationalistischen Behandlung der Glaubenswahrheiten, was Luther stark abschreckte. Die allgemeinen Begriffe waren eben für den Nominalismus nur nomina, sie bildeten ihm in mancher Beziehung „ein leeres Spiel“; man wollte sich einseitig auf das Tatsächliche, das Handgreifliche stützen. An den Allgemeinbegriffen entfaltete der Nominalismus seine Dialektik, manchmal selbst seinen Übermut auf Kosten der Theologie nach vollem Belieben. Man versteht das Schelten Luthers, mit dem er seinem Haß gegen die Scholastik Luft machte. Er nahm freilich das Recht dazu nur von jenen wenigen Scholastikern, die er zu seinen Lehrmeistern gewählt hatte[6], oder besser, die ihm als Lehrmeister

[1] Mehr hierüber unten. Diese Anklage wiederholt er öfter, auch im Kontext der vorigen Stelle. Er vermengt die natürlich guten Werke mit übernatürlich guten und verdienstlichen.

[2] Mathesius, Tischreden (Kroker) S. 173. Aus den Tagen vom 7. bis 24. August 1540.

[3] Man vgl. z. B. Occam, In libros sententiarum, Lugd. 1495, l. 3 q. 8 bei D. Kaum daß hier die Stelle Nunc autem manent fides *etc.* flüchtig mit dem bloßen Zitat ‚Ad Cor.‘ angeführt wird. Von einer exegetischen Verwertung ist keine Rede. Die isolierte Spekulation überließ biblische Erörterungen allzu ausschließlich den kursorischen biblischen Lektionen und setzte als bekannt und bewiesen voraus, was erst positiv hätte begründet werden müssen.

[4] Lauterbach, Tagebuch S. 18. Vgl. Colloquia ed. Bindseil 3, p. 270.

[5] Oben S. 64.

[6] Denifle-Weiß 2, S. 300 ff, wo zwar die Gefahr für den Glauben, die schon in der Grundrichtung des Nominalismus gegeben gewesen sei, sehr stark betont, jedoch auch zugegeben wird, die Konsequenzen seien von demselben nicht gezogen worden und erst eine „Denkarbeit von Jahrhunderten habe die aufgeworfenen Fragen weiter geführt“. S. 303.

gegeben wurden; denn seine Schulen befanden sich nun einmal auf diesem damals als „modern" bezeichneten Wege.

Bereits im Jahre 1509 kommen in seinen Randbemerkungen (oben S. 16) starke Kritiken über Aristoteles vor. Zu Augustin, von dem er damals gleichsam als Gegengewicht einige Schriften mit Begier las, macht er die Glosse im Werke über die Stadt Gottes: „Noch viel auffälliger ist der Irrtum unserer Theologen, wenn sie dreist den Mund voll nehmen (impudentissime garriunt) und von Aristoteles sagen, er weiche nicht von der katholischen Wahrheit ab."[1]

Die späteren Übertreibungen, in denen er sich mit den lautesten Klagen gegen einen abgöttischen aristotelischen Vernunftdienst der ganzen Scholastik gefällt, richten sich von selbst. Im allgemeinen wußte man von Aristoteles recht wohl, daß und wo er irre; es wurden sogar Bücher über seine Abweichungen vom Glauben geschrieben. Das hinderte nicht, daß manche allerdings zu einer starken Überschätzung kamen. Aber gegen diese hatte z. B. Luthers Lehrer in der Philosophie an der Erfurter Universität, Bartholomäus Arnoldi von Usingen, nach dem Vorgange anderer erklärt: jene, die den Stagiriten als irrtumslos hinstellten, seien nicht wert, Philosophen genannt zu werden, liebten nicht die Wahrheit, sondern spotteten der Philosophie; sie sollten nur einmal ihren Heros genauer lesen und sie würden z. B. finden, daß er die Welt ohne Anfang sein lasse, was durch Moses, den Verkünder der Wahrheit, des Irrtums geziehen werde; auch Scotus schreibe ja im ersten Buche seiner Sentenzenerklärung, die Werke des Aristoteles seien mehr dem Gesetze Mohammeds als dem Christi gleichförmig[2]. Usingen war ein maßvoller und ernster Geist, der sich nicht scheute, auch in philosophischen Schriften gegenüber den Übertreibungen der Rechte der Vernunft auf die göttliche Offenbarung zu verweisen: „Es liegt die Unzulänglichkeit der Philosophen ebenso zu Tage wie der hohe Wert der heiligen Bücher. Die letzteren erheben sich weit über die mit bloß menschlichem und natürlichem Lichte gewonnenen Erkenntnisse."[3] Da er auch in seinen Berührungen mit dem jungen Luther, namentlich bei dem vertrauten Austausch mit ihm, als er zu Erfurt in dessen Orden eintrat[4], aus seinen Ansichten kein Hehl gemacht haben wird, so mag sich daraus die Sympathie erklären, mit der Luther, ob ihn schon seine Wege von dem alten Lehrer trennten, dennoch lange sein Andenken in Ehren hielt. Usingen war Nominalist, zeigt aber an seinem Beispiel, daß zu dieser Schule auch erleuchtete Männer, die ihr Ehre machten, gehörten.

Mit der Zeit verurteilte Luther ohne Rücksicht auf die vielen Gegenbeispiele auch aus dem Grunde in Bausch und Bogen die sämtlichen Scholastiker und die ganze Vorzeit wegen der vermeintlichen Verpestung des Glaubens durch Aristoteles, weil er selbst sich bis zur Lehre verstieg, daß Glaube und Vernunft einander widersprächen[5]. Er sagt 1521, an der Scholastiker Spitze habe Thomas von Aquin, solus aristotelicissimus ac plane Aristoteles ipse, die Philosophie in die Welt ein-

[1] Werke, Weim. A. 9, S. 27.

[2] Parvulus philosophiae naturalis, Lips. 1499, fol. 136. N. Paulus, Der Augustiner Barth. Arnoldi von Usingen (Straßburger Theol. Studien 1, 3) S. 4 f.

[3] Ebd. Fol. 18. Paulus a. a. O. S. 5.

[4] Paulus a. a. O. S. 17. Oergel, Vom jungen Luther S. 131.

[5] Vgl. z. B. Luthers Sätze in den von Drews herausgegebenen Disputationen S. 42: Ratio aversatur fidem. Solius Dei est, dare fidem contra naturam, contra rationem, et credere. Aus dem Jahre 1536.

geschleppt, die der Apostel doch verdammt habe; so wurde sie übermächtig, sie setzte Aristoteles Christo gleich in Bezug auf Ansehen und Glaubwürdigkeit und verdunkelte uns die Sonne der Gerechtigkeit und Wahrheit, den Sohn Gottes[1]. Aber schon drei Jahre früher hatte er seinem andern Lehrer der Philosophie an der Erfurter Universität, Jodocus Trutfetter, der mit seinen Thesen Contra scholasticam theologiam unzufrieden war, schriftlich erklärt, er bete täglich zu Gott, daß statt der bisherigen ganz verkehrten Studien wieder die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und den Vätern eingeführt würde (ut rursum bibliae et s. patrum purissima studia revocentur)[2]. Und wieder drei Jahre früher, bereits in den Vorlesungen zum Römerbrief, hatte er mit dem Rufe: „Lernen wir Jesum Christum den Gekreuzigten kennen!" die Schüler aufgefordert, mit dem Studium der törichten Meinungen der Metaphysik ja keine Zeit zu verlieren, die Philosophie höchstens als einen Gegenstand zu behandeln, den man, um ihn zu widerlegen, kennen müsse, dagegen sich aus vollen Kräften auf die Heilige Schrift zu werfen[3].

Es kann also, das erhellt aus Obigem, nicht fraglich sein, daß zwar diese sein erstes öffentliches Auftreten beherrschende Idee vom Ruine der Kirche durch die Philosophie aus manchen wirklich vorhandenen Übelständen Nahrung sog, daß er aber, mit seiner hyperspiritualistischen Geistesart und seinem finstern Mißtrauen gegen die Natur des Menschen die Mißstände mehr als andere herausfühlend, bei der Reaktion das Gleichgewicht verlor, statt besonnen zur Besserung beizutragen.

Die Reaktion Luthers gegen den Occamismus setzte ebenso lebendig und ebenso übertreibend bei verschiedenen Einzelpunkten der occamistischen Scholastik, die ihm geboten wurde, ein. Es waren hauptsächlich, wie oben schon gesagt, solche Lehren, welche die Kräfte der Natur auf Kosten der Gnade erhöhten.

Hier beging er wieder den unverantwortlichen ersten Fehler, das, was er in seinem engeren Kreise zu tadeln hatte, der ganzen Scholastik und der ganzen kirchlichen Theologie blind zur Last zu legen, die diesen Fehler mit St Thomas und den Lehren der scholastischen Blütezeit mied. Es wurde hervorgehoben, daß er diese wahre Scholastik nicht kannte. Indessen er versichert 1519: „Mich soll niemand die scholastische Theologie lehren, ich kenne sie."[4] „Ich bin erzogen worden zwischen ihnen [Thomas, Bonaventura usw.], ich habe auch die Geister der gelehrtesten Zeitgenossen kennen gelernt, ich habe mich vertieft in die besten Schriften dieser Gattung."[5]

Die Kontrolle dieser Behauptung gibt er selbst allzu oft an die Hand. So schon, wenn er im nämlichen Jahre die Theologie, die allein er gelernt hatte, nach gewissen

[1] Opp. lat. var. 5, p. 335. Responsio ad Catharinum. Vgl. Weim. A. 8, 127: De Thoma Aquino, an damnatus vel beatus sit, vehementissime dubito. . . Multa haeretica scripsit et autor est regnantis Aristotelis, vastatoris piae doctrinae. Er fährt fort, zu diesem Urteil berechtigt zu sein, qui educatus in eis sim et coaetaneorum doctissimorum ingenia expertus, optima istius generis scripta contemplatus. So in Rationis Latomianae confutatio (1521).

[2] Brief vom 9. Mai 1518, Briefwechsel 1, S. 190.

[3] Bei Denifle-Weiß 1^2, S. 610, A. 1.

[4] Werke, Weim. A. 5, S. 22: Operationes in psalmos. Aus den Jahren 1519 ff.

[5] Oben in A. 1.

Hauptseiten zusammenfaßt und sie einfachhin die scholastische Theologie der Kirche nennt. Es ist genau die armselige Theologie seiner occamistischen Lehrer, deren Hauptblößen er hier zeigt, indem er sie mit richtigen Sätzen derselben vermischt.

Um darzutun, was er alles überwunden habe, sagt er nämlich wörtlich folgendes: „Ich hatte früher unter den schrecklichen Sätzen (monstra), welche fast als die ersten Prinzipien der scholastischen Theologie gelten und die Bücher und Ohren aller erfüllen, gelernt: . . Der Mensch kann das Seinige tun zur Erwerbung der Gnade; er kann das Hindernis der Gnade entfernen; er vermag es, kein Hindernis der Gnade zu setzen; er kann die Gebote Gottes dem Inhalte nach erfüllen, obgleich nicht nach der Intention des Befehlenden; das Wahlvermögen kann sich [im Heilswerke, rein aus sich selbst] für dieses und jenes, kontradiktorisch und konträr bestimmen; der Wille vermag Gott aus seinen rein natürlichen Kräften über alles zu lieben; es gibt auch aus rein natürlichen Kräften einen Akt der Liebe, der Freundschaft."[1]

Das sollen „die ersten Prinzipien der scholastischen Theologie" sein!

Nein, für alle Akte des Heils forderte die wahre Scholastik die zuvorkommende, übernatürliche Gnade Gottes[2]. Aber Luther ruft schon 1516 allen scholastischen Theologen sein Wort „Sautheologen" zu wegen ihrer angeblichen „Delirien" zu Ungunsten der Gnade[3]. Der erste Fehler, das Unrecht der Verallgemeinerung, liegt zu Tage.

Der zweite, noch verhängnisvollere Fehler Luthers war, daß er auch doktrinell bis zum Extrem schritt, allzu gründlich mit dem Mißfälligen ausräumte und als Hauptsatz hinstellte, daß der Mensch nichts, absolut nichts zum Guten vermöge. Er rief nicht bloß: „Ich habe in der scholastischen Theologie nichts gelernt, was zu behalten war; ich habe nur gelernt, was man verlernen muß, was völlig der Heiligen Schrift entgangen ist" (omnino contraria divinis litteris)[4]; er behauptete auch schon sehr frühe, die Heilige Schrift lehre, daß die Gnade Gottes ganz allein im Menschen ohne dessen vitale Beteiligung alles tut, ohne Freiheit, ohne Entschluß, ohne Verdienst. So sagte er zwar noch nicht im Psalmenkommentar, aber damals, als er in den akademischen Vorlesungen an die Erklärung der Paulinischen Briefe sich heranmachte, wie vor allem im Kollegium über den Römerbrief. Hatte er inzwischen schon in St Augustins ideenvoller und tiefer Betrachtungsweise dieser Dinge Waffen gegen seine verknöcherte Schultheologie zu finden geglaubt, so schien ihm jetzt der hl. Paulus das lauteste Zeugnis wider sie abzugeben; der Apostel bekämpft ja so entschieden den Stolz des natürlichen Verstandes und Willens; er stellt so scharf das Evangelium des Gottessohnes, Glaube und Gnade als die einzige Rettung der Menschheit hin. Mit seiner Heißblütigkeit fand Luther bei Paulus die ihm sympathischen Lehren: daß alle menschliche Werktätigkeit wie in Bezug

[1] Werke, Weim. A. 2, S. 401.

[2] Vgl. Denifle 1[1], S. 554, wo er auf eine seinem 2. Band vorbehaltene „Abhandlung über die Vorbereitung zur Gnade" verweist, die in dem von A. Weiß gelieferten 2. Bande nicht enthalten ist.

[3] Römerscholien S. 110: „O stulti, o Sawtheologen!" Es sind die theologi scholastici S. 108, nostri theologi S. 111.

[4] Werke, Weim. A. 2, S. 414.

auf das übernatürliche Heil so auch für das natürliche Gute gleich umsonst sei; des Menschen Kräfte können nichts als sündigen; soll die Gnade, die der Apostel preist, zu ihrem Rechte kommen, dann ist von der Erbsünde zu sagen, daß sie des Menschen Denken und Wollen gänzlich verwüstet hat, sofern das nach Gott Gute in Betracht kommt; die Erbschuld lebt auch in den Getauften noch fort als wahre Sünde, sie ist eben der unbesiegbare Reiz zur Selbstsucht und zu allem Bösen, besonders des Fleisches; durch sie ist der Wille so verknechtet, daß nur bei den Gerechtfertigten durch die Gnade von irgend einer Freiheit zum Guten die Rede sein kann.

Um näherhin zu dem entgegenstehenden Inhalte der Occamschen Lehre über den Menschen, seinen Fall und seine Kräfte zu kommen, soweit derselbe für das Verständnis von Luthers Entwicklung in Betracht zu nehmen ist, so traf sie mit Thomas und Scotus in Hinsicht der Erbsünde zwar in der Bestimmung ihres Wesens als carentia iustitiae debitae, nämlich originalis, zusammen; auch nahm sie mit ihnen die durch dieselbe im Menschen vorhandene Begierlichkeit an, den fomes oder Zunder der Sünde, wie sich Occam gerne ausdrückt; aber sie verminderte für Verstand und Wille zu sehr die bösen Folgen der Erbschuld, indem sie diese Kräfte des Menschen fast noch als unversehrt annahm. Dies kam von der beim Nominalismus beliebten Identifizierung der Seele mit ihren Kräften. Da die Seele nach wie vor die gleiche sei, sagte man, so seien auch die Kräfte im ganzen die gleichen[1]. Jene „Verwundung" derselben, von der die übrige Scholastik mit dem hl. Thomas spricht, d. h. die Schwächung, die auch das Tridentinum gelehrt hat,

[1] Biel, In 2 Sent. dist. 30, q. 2 ad 4 (Brixiae 1574): Rectitudo autem naturalis voluntatis, eius sc. libertas, non corrumpitur per peccatum; illa enim est realiter ipsa voluntas, nec ab ea separabilis. Vgl. jedoch die von Denifle-Weiß 1 [2], S. 535, A. 4 angeführten Worte Biels, wo er stark einlenkt. — Die Lehren der Occamistenschule würden eine genauere Untersuchung, als ihnen bisher zu teil wurde, verdienen, und vielleicht geben die lebhaft gewordenen Lutherstudien dazu die Anregung. Inzwischen sei vor Angaben, die ein übermäßiges Abweichen dieser Schule von der allgemeinen Lehre voraussetzen, gewarnt. Hat man doch neuestens Occam von protestantischer Seite in Erörterungen über Luthers Entwicklung als „ausgesprochenen Antipoden des mittelalterlichen Christentums" hingestellt, dem es „sichtlich darum zu tun war, die alte christliche Anschauung von der Erlösung aus Gnaden in der Wurzel zu zerstören." Die Offenbarung sei ihm nur eine „Summe von widervernünftigen Lehren" gewesen, „die Bibel nur ein zufällig zusammengekommenes Sammelsurium widervernünftiger göttlicher Orakel", wobei er aber in der Lehre der Kirche stets die richtige Interpretation dieser Orakel und in seiner Erlösungslehre wieder die richtige Interpretation der Kirchenlehre erblickte. Die Unfehlbarkeit habe er immer der Heiligen Schrift allein vorbehalten, die Infallibilität der Konzilien habe er geleugnet. In Bezug auf das Gnadendogma habe er die Lehre der Scholastik bekämpft, wonach die Gnade „als himmlische Materie" aufzufassen wäre, und habe die Sündenvergebung einfach als die Nichtanrechnung der Sünde verstanden; auch die Beweise Luthers für die Allgegenwart des Leibes Christi gingen auf den Occamismus zurück, und ebenso finde sich schon bei Occam die Lehre Luthers vom Reformationsrechte der weltlichen Obrigkeit. Was das letzte betrifft, so klingen die kirchenpolitischen Ideen Occams öfter an Lutherische Sätze an. Jedoch die Schriften desselben, welche seine irrigen Lehren über die Konstitution der Kirche enthalten, wurden nicht in den Schulen, die Luther durchmachte, studiert, sondern nur die scholastischen; sie werden auch niemals von Luther zu Beweisen verwendet.

indem es vom Willen bekennt: liberum arbitrium viribus attenuatum et inclinatum[1], wurde nicht genügend betont.

Gabriel Biel, der ja namentlich in Bezug auf Luther ins Gewicht fällt, findet die Geradheit des natürlichen Willens (rectitudo) in der Freiheit, und diese, sagt er, sei intakt geblieben, weil sie in Wirklichkeit der Wille selbst sei und nicht von ihm verschieden[2]. Er weiß zwar an anderem Orte auch von „Wunden" zu sprechen; wegen der Konkupiszenz nämlich sei der Wille „veränderlich und wandelbar"; aber er kehrt trotzdem zur rectitudo zurück, indem er die Folgen der Erbsünde allzusehr in die niederen Kräfte allein verlegt. Auch nach Occam ist die Konkupiszenz abweichend von Thomas und Scotus eine qualitas, und zwar eine qualitas corporalis[3]. Biel behauptet nach ihm und d'Ailly — und das ist echter Occamismus —, der Wille könne ohne die Gnade den Weisungen der rechten Vernunft (dictamen rectae rationis) in allem folgen, er könne deshalb auch aus sich allein das ganze Naturgesetz beobachten, er könne Gott rein und über alles lieben[4]. Ein Beispiel aber, wie ungenau Biel in den Einzelheiten seiner theologischen Erörterung verfährt, hat Denifle hervorgehoben, indem er gezeigt hat, daß derselbe bei der Anführung von drei verschiedenen Meinungen der größeren Scholastiker über eine Frage der Erbsündenlehre (utrum peccatum originale sit aliquid positivum in anima vel in carne) „nicht eine einzige der genannten Meinungen richtig dargestellt hat", und doch sei „dieser flüchtige, aber wortreiche Autor eine Hauptquelle für Luthers Kenntnis der Theologen der Blütezeit"[5].

Die Nominalisten erkennen durchaus die übernatürliche Ordnung in ihrer Verschiedenheit von der natürlichen an, und Occam wie Biel, d'Ailly und Gerson weichen hierin im Grunde nicht von der übrigen Scholastik ab; aber die Grenzen des natürlichen Könnens werden insbesondere bezüglich der schon genannten Erfüllung der Gebote und der Liebe Gottes über alles von ihnen zu weit ausgedehnt. Die Gewährsmänner Luthers haben hier mit großem Nachdruck ein Argument von Scotus übernommen, den sie überhaupt, und zwar oft mißbräuchlich, weiterführen wollen, nämlich: Der Verstand kann einsehen, daß der Mensch jene Erfüllung und jene Liebe leisten soll; nun aber ist der Wille im stande, alles auszuführen, was ihm der Verstand zeigt; also kann der Mensch die beiden Leistungen vollbringen[6]. An die Schwierigkeiten jedoch, die dem Menschen, wie er einmal durch die Erbsünde geworden, innere und äußere Umstände in den Weg legen, ist hierbei nicht genügend gedacht. Die Theologen im allgemeinen waren denn auch sehr geteilter Meinung über die Möglichkeit jener Leistungen, und die bessere Scholastik hat sie in Abrede gestellt, indem sie dafür die Hilfe der aktuellen Gnade als nötig erklärte, die aber jedem, der guten Willens, zur Hand sei. Gegen die Lehre, die Biel sich zu eigen

[1] Sess. VI, c. 1.

[2] Vgl. S. 111 A., wo den zuerst angeführten Worten vorausgeht: Rectitudo naturalis voluntatis est libertas voluntatis *etc.*

[3] Qualitas corporalis inclinans appetitum sensitivum *etc.* und qualitas carnis inordinata inclinans *etc.* In 2 Sent., q. 26; in 3 Sent., q. 2. Quodlib. 3, q. 10. Denifle 1[1], S. 843.

[4] In 3 Sent. dist. 27, art. 3, woraus unten (S. 124 A. 1) einiges Nähere anzuführen ist. Vgl. Denifle-Weiß 1[2], S. 535, A. 4, Ende und S. 536 ff.

[5] Denifle 1[1], S. 843 f.

[6] Occam, 1 Sent. dist. 1, q. 2, concl. 1: Voluntas potest se conformare dictamini rationis *etc.*

macht, daß der Mensch alle Todsünden vermeiden[1], alle Gebote halten und Gott über alles lieben könne ohne die Gnade, haben nicht bloß jene Scholastiker Einspruch erhoben, sondern auch von nominalistischen Gelehrten wurde sie bekämpft[2].

Wiederum ist hier mit Denifle bei Biel ein arges Versehen bezüglich des hl. Thomas hervorzuheben, das auf Luther nachgewirkt haben kann. Biel läßt den heiligen Lehrer fälschlich das Gegenteil von dem sagen, was derselbe lehrt, wenn er ihm den Satz zuschreibt: Homo potest cavere peccata mortalia [omnia] sine gratia. Hierbei bringt Denifle erneut in Erinnerung: „Und aus diesem Autor schöpfte Luther vielfach die Kenntnis der früheren Scholastiker."[3] Biel schränkt indessen selbst die These von der Möglichkeit, Gott über alles aus natürlichen Kräften zu lieben, da, wo er vor dem Volke spricht oder Anleitungen zu Predigten gibt, ein: Der Mensch könne das, sagt er da, „nach einigen; er habe es besonders im Stande der [paradiesischen] Unschuld gekonnt; aber der Akt ist nicht so vollkommen und nicht so leicht wie mit der Gnade, auch ohne übernatürliches Verdienst. Gott hat es so geordnet, daß er keinen Akt als für den Himmel verdienstlich annimmt mit Ausnahme des aus der Gnade erweckten" (ex gratia elicitum)[4].

Die Ansichten der Occamisten oder Modernen boten noch weitere Blößen. Der Mensch, lehrten sie, könne sich die Gnade de congruo verdienen. Sie gaben zwar zu, daß die Gnade ein übernatürliches Geschenk Gottes sei, donata und gratuita nannten sie dieselbe; aber sie erblickten in jener natürlichen Gottesliebe des Menschen und seinen Anstrengungen eine genügende Disposition zur Erlangung des Standes der heiligmachenden Gnade[5]. Die großen Scholastiker hingegen lehrten

---

[1] 2 Sent. dist. 28 (ed. Brix.), fol. 143'. [2] Vgl. Denifle 1[1], S. 527, A. 3; 521.

[3] Ebd. S. 522, A. 2.

[4] Ebd. S. 541, A. 1. Indessen die Lehre seines vielgebrauchten Sentenzenkommentars wirkte fort, zumal der Verfasser großes Ansehen bei den kirchlich Gesinnten genoß und zu Tübingen die nominalistische Richtung als „letzter Scholastiker" mit Ruhm vertrat. Es lohnt sich, die oben berührten Punkte seiner Gnadenlehre aus gedachtem Schulbuche über die Sentenzen mit den Klauseln, die Biel immerhin auch da nicht vergißt, anzuführen. Die Hauptstelle ist In 3 Sent. dist. 27, art. 3, dub. 2 bei Q (nach der Lyoner Ausg. von 1514). Unter den fünf Propositionen, die dort ‚post domn. Pe. de Aliaco' (d'Ailly) aufgestellt werden, enthält die erste die obige Möglichkeit des Liebesaktes zu Gott ex naturalibus; Grund: omni dictamini rationis rectae voluntas ex suis naturalibus potest se conformare. Die zweite Proposition sagt aber schon: Talis amoris actus non potest stare in viatore de potentia Dei ordinata sine gratia et charitate infusa wegen des Prinzips Facienti quod est in se. Daß die Gnade dem Menschen jeden Augenblick bereit stehe, wird aus vielen Bibelstellen bewiesen; eine andere, vollkommenere Disposition für die Gnade als jener natürliche Liebesakt sei aber dem Menschen nicht möglich; immerhin sei der natürliche Akt im Verhältnis zur Gnade nur prior natura, nicht tempore. Dritte Proposition: Charitas infusa tamen est prior in meriti ratione *etc.* Vierte: Mit jenem natürlichen Akte können keine Todsünden zusammen sein. Fünfte: Stante lege (i. e. praesente ordinatione Dei) nullus homo per pura naturalia potest implere praeceptum de dilectione Dei super omnia. Probatur, quia lex iubet, quod actus cadens sub praecepto fiat in gratia, quae est habitus supernaturalis.

[5] Biel in 2 Sent. dist. 28 sagt von der natürlichen Gottesliebe: Actus dilectionis Dei super omnia est dispositio ultimata et sufficiens ad gratiae infusionem... Gratia superadditur tanquam praeviae dispositioni *etc.* Aber ebd. fol. 143': Sic ad praeparandum se ad donum Dei suscipiendum non indiget alio dono gratiae, sed Deo ipsum movente (sc. concursu generali).

mit dem hl. Thomas, die Vorbereitung und Disposition zur heiligmachenden Gnade, d. h. alle jene guten Handlungen, welche der Rechtfertigung vorhergehen, nähmen nicht von uns aus, sondern von der Gnade Christi ihren Anfang.

Aber was die Lehren der Scholastik von der natürlichen und übernatürlichen Liebe zu Gott, von der Erfüllung der Gebote und der Vorbereitung zur Gnade betrifft, so scheint Luther im Jahre 1516 kaum einen einzigen von allen besseren Vertretern, wo er sie hätte finden können, gekannt zu haben. Auch wurde er erst im Jahre 1518 auf Gregor von Rimini (seit 1357 Ordensgeneral der Augustinereremiten), den Eklektiker und Vertreter mancher Überspanntheiten, aufmerksam, benutzte aber von ihm das viele Gute nicht, das immerhin bei ihm vorhanden war, sondern führte ihn gegen die obige Lehre ins Feld, ohne dessen eigentlichen Standpunkt zu würdigen [1]. Er schreibt 1519 mit völliger Verkennung der Wahrheit sowohl bezüglich Gregors wie der Scholastik überhaupt: „Die Modernen stimmen bezüglich des freien Willens und der Gnade mit den Scotisten und Thomisten überein, mit alleiniger Ausnahme des Gregor von Rimini, den alle verdammen, der sie aber als ärger wie die Pelagianer mit Recht und wirksam überweist. Dieser stimmt einzig und allein unter allen Scholastikern gegen alle neueren Scholastiker mit Karlstadt, d. i. mit Augustin und dem Apostel Paulus überein." [2] Als hätten alle Scholastiker, alte und neue, gelehrt, was Luther hier des weiteren bringt, „daß man ohne Gnade den Himmel erwerben könne", weil nämlich nach ihnen auch ohne Gnade „ein gutes, obwohl nicht verdienstliches Werk geschehen könne". Vielmehr nicht bloß die Schule des hl. Thomas und viele andere Theologen bekämpften den Satz, daß der Wille von Natur aus sich immer und überall dem Diktamen der richtigen Vernunft gleichförmig machen könne und dadurch zur Gnade komme, sondern auch Gregor von Rimini selbst, den Luther als seinen Ordenslehrer so bevorzugt, lehrt, nur mit der Gnade sei die Erfüllung des ganzen Gesetzes erreichbar, und deshalb habe Gott nichts Unmögliches mit dem Gesetz dem Menschen aufgelegt [3]. Nach Luther aber hätte Gott das Unmögliche von der menschlichen Natur verlangt.

Occam und seine Schule weichen teilweise von der übrigen Scholastik in der Anwendung des bekannten Grundsatzes Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam ab [4].

Während nämlich die besseren Scholastiker allgemein damit den Sinn verbanden: Einen, der mit Hilfe des übernatürlichen Beistandes Gottes, d. h. der aktuellen Gnade, das Seinige tut, läßt Gott auch zur heiligmachenden Gnade, zur Rechtfertigung kommen, nahm man in den Schulen des bezeichneten Niederganges diesen Grundsatz zum Teile so, als würde Gott auf die genügende menschliche und natürliche Vorbereitung hin immer die heiligmachende Gnade geben; als sei diese Gnade nur eine Ergänzung der natürlichen Leistung, so daß durch dieselbe nur die neue

---

[1] Vgl. Denifle 1[1], S. 542 f.

[2] An Spalatin 15. August 1519, Briefwechsel 2, S. 109: Is (Gregorius Ariminensis) solus inter scholasticos contra omnes scholasticos recentiores cum Carolostadio, id est Augustino et apostolo Paulo consentit. Vgl. Briefwechsel 2, S. 84.

[3] In 2 Sent. fol. 91′ ad 2 (ed. Venet. 1503): Deus non praecipit homini, ut talia opera faciat sine auxilio suo *etc.*

[4] Vgl. die scholastischen Stellen bei Denifle 1[1], S. 555, A. 3. Er verschiebt die eigentliche Erörterung auf den 2. Band. Bei A. Weiß ist sie nicht vorhanden. Bemerkenswert sind die Ausführungen Denifles S. 557 f über die praktische Verwendung des Prinzips Facienti *etc.*

Weise, die Gott in der Leistung sehen wolle, daß sie nämlich übernatürlich sei, erfüllt würde; die Leistung sei sonst gleich, nach wie vor; aber durch die Begnadigung entspreche dieselbe der „Intention" Gottes; denn Gott bestehe, um den Menschen zu seiner ewigen Anschauung kommen zu lassen, auf einer solchen Auflage zum menschlichen Werke, die er aber selbst gebe. Neuere haben diese äußerliche Auffassung der Gnadenerteilung, zu der die Nominalisten neigten, eine „Abstempelung" genannt, die dem rein menschlichen Wirken höhere Gültigkeit gewähre. Allerdings, die Vorbereitung zum Gnadenstande geschieht nach den Occamisten durch rein natürliche Akte unter dem allgemeinen Einflusse Gottes (concursus generalis)[1]. Nach den übrigen, besseren Scholastikern geschieht sie zugleich unter dem allgemeinen und dem besondern Einflusse Gottes, nämlich der aktuellen Gnade; sie stellen den allgemeinen Einfluß, weil der natürlichen Ordnung angehörig, als ungenügend dar.

Die aktuelle Gnade wird von den Occamisten ganz vernachlässigt; der besondere Einfluß Gottes ist nach ihnen, allgemein gesprochen, die heiligmachende Gnade selbst, es fehlt die aktuelle als Vermittlerin zwischen dem natürlichen Leben des Menschen und dem übernatürlichen, das ihm von oben einzuhauchen ist. So erklärt es sich auch leichter, um dies schon hier zu sagen, daß auch Luther die aktuelle Gnade fast verschwinden läßt[2]; er hat sie auch nicht nötig, weil der Mensch das Gesetz nach ihm ohne den (imputierten) Gnadenstand gar nicht erfüllen kann. Die Lehre der eigentlichen Scholastik über die Notwendigkeit und die Natur der Gnade, sei es der aktuellen, sei es der heiligmachenden, hat insbesondere der von ihm gebrauchte Biel nicht richtig wiedergegeben.

Luther beschuldigt bereits 1515 mit den ungenügenden Kenntnissen, die er besitzt, die Scholastiker einfachhin, sie lehrten, „der Mensch könne Gott aus seinen natürlichen Kräften über alles lieben und die gebotenen Werke ihrer Substanz nach tun, obgleich nicht nach der ‚Intention' des Gesetzgebers, d. i. in der Gnade". „So wäre also [nach ihnen]", sagt er, „die Gnade nicht notwendig, außer wegen einer neuen, über das Gesetz hinausgehenden Forderung (per novam exactionem ultra legem); denn das Gesetz wird, wie sie lehren, erfüllt aus unsern Kräften. Mithin ist die Gnade nicht notwendig, das Gesetz zu erfüllen, sondern wegen einer neuen, über das Gesetz hinausgehenden Forderung Gottes. *Wer soll diese sakrilegischen Meinungen ertragen?*" Eine gerechte Entrüstung wider die Scholastik, wenn das wirklich, und nicht bloß in seiner Einbildung, ihre allgemeine Lehre gewesen wäre. — Ebenso verallgemeinert er mit ähnlich starken Ausdrücken, was er in seiner engen Erfurter und Wittenberger Welt kennen gelernt hatte, indem er ohne weiteres in unveränderter Gestalt auf die Christenheit und auf die Lehre des Papstes und aller Schulen ausdehnt, was die Occamisten von der notwendigen Verlegung der Folgen der Erbsünde in die bloßen niederen Kräfte sagen. Ähnlich ruft er bei andern Stücken: „Das ganze Papsttum hat so gelehrt und alle Schulen der Sophisten [Scholastiker])." „Haben sie nicht geleugnet, daß die Natur durch die Sünde verdorben ist, indem sie behaupteten, sie könnten nach der Vorschrift der rechten Vernunft das Gute wählen und tun?"[3]

---

[1] Denifle 1^1, S. 564. [2] Ebd. S. 670 f.

[3] Opp. lat. exeg. 19, p. 61 sq. Aus Luther wurden dann solche Urteile vielfach seitens akatholischer Theologen und Historiker übernommen. „Der Wert der Scholastik", klagt Denifle 1^1, S. 845, „d. h. die von ihnen mißverstandene, verzerrte Lehre der Scholastik, wird von ihnen bemessen nach Luthers irrigen Anschauungen, die ihnen im voraus als Axiome, als erste

Aus solcher Opposition heraus, die bereits im Jahre 1515 bei ihm unter den Vorbereitungen zu den Römerbriefvorlesungen Platz griff, entstand seine eigene düstere Lehre von der Ertötung des freien Willens zum Guten und der Verpestung der menschlichen Natur durch die fortlebende Erbsünde. Deren erstes Auftreten in den genannten Vorlesungen wird unten zu schildern sein.

Hier muß eine allgemeinere Frage im voraus Beantwortung finden. Wie konnte der junge Luther, ohne scheinbar vor dem Gegensatz obiger Ansichten zur Kirchenlehre zu erschrecken, sich in dieselben hineinleben?

Verschiedene Antworten liegen nahe. Er war zunächst infolge seines Unterrichtes, der zuviel in Erörterungen über spekulative Schulstreitigkeiten aufging, einseitig daran gewöhnt, in den theologischen Lehren *Schulmeinungen* zu sehen, über die man zu Gericht sitzen dürfe. Daß es einen unantastbaren positiven Gehalt kirchlicher Lehre gebe, war vor seinem Gesichtskreis zurückgetreten. Während er sich an diesem aufs verhängnisvollste vergriff, scheint er noch unklar gemeint zu haben, in dem erlaubten Geleise der Disputationen zu gehen. Nur darf man ihn sicher nicht von dem Bewußtsein, in gefährlicher Weise gegen die Kirche selbst vorzugehen, völlig freisprechen. Wird er sich ja in den Römerbriefvorlesungen sogar vernehmen lassen, die Kirche sei fast zerstört (pene subversa) durch die Lehren der Scholastiker, und alles sei voll von pelagianischem Irrtume, weil man die Gnade zur Unterstützung des Willens vernichte. Solche und andere Annahmen konnte er in ruhigen Stunden gewiß nicht vertreten, ohne sich die Frage zu stellen, wie sein Standpunkt mit seinen kirchlichen Pflichten in Einklang zu bringen sei. Freilich, diese ruhigen Stunden gönnte er sich nicht. Immerhin ist die Vermutung nur zu begründet, daß er auch vom Leben der Kirche und von den Verpflichtungen gegen ihre Lehrgebote nur verworrene Vorstellungen überkommen hatte. — Er behauptet im Jahre 1519, für seinen schon eröffneten gewaltigen Kampf sich auf das Vorgehen der früheren miteinander streitenden Lehrer berufen zu dürfen, indem er schreibt: Ich mache es nur wie sie; „Scotus hat sich, obgleich allein, gegen die Meinungen aller Schulen und Lehrer erhoben und hat die Oberhand gewonnen [?]. Dasselbe tat Occam, dasselbe taten und tun viele andere bis auf den heutigen Tag [?]. Wenn also diesen der Widerspruch gegen alle erlaubt ist, warum nur mir allein nicht?“[1]

Die zweite Antwort auf obige Frage liegt in den äußeren häuslichen Umständen beim Hervortreten seiner ersten Opposition. Die Mitglieder seiner Ordens-

---

Sätze und unabänderliche Wahrheiten gelten.“ In der 2. Aufl. hat A. Weiß diesen Satz gestrichen. — Mit Recht beschwert sich auch Denifle 1[1], S. 840, daß man Biel als vollgültigen Vertreter der Scholastik nehme. Vgl. S. 552, A. 1 nach einem Einzelnachweise: „Der Leser möge beurteilen, welch falschen Begriff man sich aus Biel von der Lehre des hl. Thomas bilden mußte.“

[1] In den Resolutiones super propositionibus Lipsiae disputatis, concl. 1; Opp. lat. var. 3, p. 245 sq, Weim. A. 2, S. 403. Bezeichnend ist, wie er ebd. S. 247 bzw. 404 sein Bedürfnis, der drückenden Lehrnormen sich zu entledigen, in den Ruf zusammenfaßt: *Volo liber esse!*

kongregation, meist occamistisch gebildet, waren damals sicher noch in Erregung und Zwiespalt wegen des Klosterstreites über die Organisation und Disziplin. Die Observantenpartei war mit ihrer Betonung der alten guten Einrichtungen und Ordensübungen ein Dorn im Auge für andere, laxer und moderner gesinnte Augustiner, namentlich für Luther, der sie anführte. Nicht bloß zwischen Ordenshäusern waltete der Gegensatz, sondern auch in denselben scheint noch der Kampf angedauert zu haben; ein zähes Festhalten der älteren Elemente an der früher übernommenen Ordenspraxis, Verdacht und Vorwürfe gegen die Neuerungen von seiten dieser „Observanten" waren nur zu natürlich. Der Gegensatz bewirkte, daß der junge streitfreudige Lehrer, indem er gegen die occamistische Selbstgerechtigkeit in der Theorie losging, gleich auch gegen die Observanten als die richtigen Selbstgerechten und Werkheiligen wetterte. Die Belege für diese Voraussetzung sind teils schon angeführt, teils werden sie bei der Betrachtung des Römerbriefkommentars zu erwähnen sein[1].

Der Krieg war dem Wittenberger Lehrer schon damals ein Element des Lebens. Er fand und vermehrte ihn unter den Trägern des Augustinerhabits. Die erste und die zweite „Faktion" im Orden, wie sie Usingen nennt, die Faktion beim Observantenstreit und diejenige bei dem großen Glaubensstreit, stehen für Luther gewiß in einem engen Verhältnisse zueinander; der Observantenstreit darf in der Tat zu den äußeren Veranlassungen gerechnet werden, die ihn mit sich in den größeren Kampf fortrissen und ihm das Gefährliche seiner Position im Anfange verhüllen halfen. Ist uns auch nicht viel Näheres über den Widerspruch gegen Luthers früheste Herausforderung der Haustheologie und zugleich der Scholastik wie der Kirchenlehre überliefert, so erkennt man doch, wie angedeutet, aus dem Römerbriefkommentar und den andern noch ungedruckten ersten Vorlesungen, wie den Disputationen und Predigten, unschwer heraus, daß tiefgehende Bewegungen im Innern fortdauerten, und daß tatsächlich die eine „Faktion" in die andere herüberwuchs[2]. Besonders dürften „observante" Ordensangehörige von seiten Luthers dessen Bezeichnungen als iustitiarii und als pharisäische Werkheilige über sich haben ergehen lassen müssen. Aber auch andere, auch wohl Mitglieder der Wittenberger Universität, vielleicht auch aus den bei ihm schon im Römerbriefkommentar sehr mißliebigen Juristen und Philosophen[3], werden unter den iustitiarii sein, solche nämlich, denen die extremen Behauptungen des jungen Kollegen über die Erfüllung von Beobachtungen und Satzungen sowie gegen die menschliche Freiheit Widerspruch abnötigten.

Den beiden Antworten muß man noch eine dritte anreihen, die sich auf den Charakter des jungen Luther bezieht. Sein übergroßes Selbstgefühl machte

---

[1] Oben S. 30 ff. Vgl. die unten VI, 3 angeführten Stellen.

[2] Oben S. 61. Die primaria factio nostrae unionis (d. h. der sächsischen Augustinerkongregation) ist ihm die, welcher Luther angehangen habe contra nativum conventum suum; die secundaria factio ist die letzte, die der Glaubensneuerung, qua paene desolata est nostra unio. So Usingen in seinem Sermo de s. cruce (Erfordiae 1524). N. Paulus, Usingen S. 16, A. 5.

[3] Vgl. den Ausspruch von Doktor Pollich bei Köstlin-Kawerau 1, S. 87. Oben S. 66.

ihn blind, und die Aufdeckung von wirklichen Irrtümern in seiner Haustheologie trieb ihn in seinem Ungestüm zu der Vorstellung, als sei er berechtigt und berufen, eine ganz neue Theologie einzuführen. Sein Späherblick hatte Erfolg gehabt, seine Kraft und Kühnheit hatte bewirkt, daß tatsächliche Schäden zu Tage kamen; er hatte auch mit seiner rücksichtslosen Bezeichnung von Schäden im öffentlichen Kirchenleben bis zu einem gewissen Grade Glück und den verdienten Beifall vieler; mit der theologischen Kritik aber triumphierte er bei den Schülern um so prunkvoller, als die angegriffenen, mittelmäßigen Lehrer seinem mächtigen Worte nicht antworten konnten oder in der Ferne (zu Erfurt) weilten. Das wachsende Selbstbewußtsein, das sich schon auch in der Form seiner Streitsprache ausdrückt, ist also jedenfalls bei dem Problem als psychologischer Faktor, der ihm die Augen band, nicht außer acht zu lassen.

Nur der höchstgesteigerte Widerspruchsgeist konnte den Mönch veranlassen, neben seine sonstigen grellen Übertreibungen zu Ungunsten der Scholastik die folgende Behauptung zu setzen, der hier zur Charakteristik der Ursprünge des Luthertums ein näheres Wort zu zollen ist. Er sagt, *die Lehre sei falsch, daß eine durch gute Handlungen (natürlicher Ordnung) zu erwerbende Gerechtigkeit* denkbar sei; das habe Aristoteles ersonnen; diese „Gerechtigkeit der Philosophen und Juristen" sei in die Kirche eingedrungen, während sie wegen der erbsündlichen Schlechtigkeit, ja Verpestung des Menschen ein Unding, eine Abomination vor Gott sei; die scholastischen Unterscheidungen von iustitia distributiva, commutativa usw. „kommen ebenso nur aus der Blindheit des Geistes und menschlicher Weisheit her"; die Scholastiker haben diese verruchte rein menschliche Gerechtigkeit an die Stelle der Gnadengerechtigkeit, die vor Gott gilt, getan; sie haben gesagt, Erbschuld sei keine da, und haben sich dabei gestellt, als ob nicht jeder die Konkupiszenz aufs heftigste fühle; sie haben die Gerechtigkeit als Frucht unserer natürlichen Bemühungen hingestellt, und infolgedessen meine man jetzt, durch einen für zwei Pfennig käuflichen Ablaß, also durch ganz minderwertige Werke, die Gerechtigkeit erlangen zu können! Aber „der Apostel lehrt", sagt er, „Corde creditur ad iustitiam, d. h. durch *keine Werke*, keine Weisheit, keine Studien, auch nicht durch Reichtümer und Ehren gelangt man zur Gerechtigkeit. . . Das ist ein neuer Weg zur Gerechtigkeit gegen und über Aristoteles . . mit seiner politischen, von Gott verworfenen Gerechtigkeit"[1]. Jedoch die Scholastiker wußten es einmal nach ihm nicht anders. „Sie haben eben geredet wie Aristoteles in seiner Ethik, der die Sünde und die Gerechtigkeit in die Werke verlegt und ebenso ihre Erlangung und ihren Verlust."[2]

Sollte der Schreiber der vorstehenden Sätze wirklich nicht fähig gewesen sein, beim Begriffe vom „moralisch Guten" das natürliche und das übernatürliche Element gemäß den Grundlehren der wahren Scholastik auseinanderzuhalten? Blieben Luther die Thesen wirklich unbekannt, welche durch die ganze Scholastik gehen, wie die von

[1] Fol. 233'; Denifle-Weiß 1^2, S. 528, A. 1; Römerscholien S. 244.
[2] Fol. 144; Denifle-Weiß 1^2, S. 526, A. 3; Römerscholien S. 108.

St. Thomas: Donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae?[1] Der große Mangel an Unterscheidung, der obigen Worten zu Grunde liegt, ist bezeichnend für des jungen Luther ganz unbedachte Stellungnahme überhaupt. Er geht hier von irgend einer berechtigten Opposition gegen die nominalistische Theologie, die bezüglich der Vorbereitung auf die übernatürliche Gerechtigkeit nicht genügend war, aus, macht gegen sie seine Lehre vom gefallenen Menschen und dessen Rettung fertig und schiebt dann im Handumdrehen der ganzen Scholastik und der ganzen kirchlichen Vergangenheit eine total verzerrte Idee von der Gerechtigkeit zu.

Was er nicht unterschied, unterschied an der Spitze der wahren Scholastik der hl. Thomas von Aquin und seine Schule mit größter Klarheit. Dieser sondert scharf die zivile Tugend der Gerechtigkeit von der sog. eingegossenen Gerechtigkeit im Akte der Rechtfertigung. Er kommt sozusagen dem Einwurf und der Verwechslung Luthers zuvor und lehrt, daß aus wiederholter Übung äußerer Werke allerdings ein innerer Habitus entstehe, infolge dessen der Mensch besser veranlagt wird, gut zu handeln, wie Aristoteles in der Ethik lehre; „aber", so sagt er, „das trifft nur bezüglich der menschlichen Gerechtigkeit zu, durch die der Mensch zum menschlich Guten geordnet wird (iustitia humana ad bonum humanum); durch menschliche Werke kann der Habitus dieser Gerechtigkeit erworben werden. Jedoch die Gerechtigkeit, welche Ruhm hat vor Gott (d. h. die übernatürliche Gerechtigkeit), ist zum göttlichen Guten geordnet, nämlich zur künftigen Glorie, welche die menschliche Kraft übersteigt (iustitia quae habet gloriam apud Deum; ordinata ad bonum divinum)... Deshalb stehen die Werke des Menschen in keinem Verhältnis, um den Habitus dieser Gerechtigkeit zu bewirken, sondern es muß das Herz des Menschen vorerst von Gott innerlich gerechtfertigt werden, auf daß er Werke wirke im Verhältnis zur ewigen Glorie."[2]

So spricht der angesehenste Scholastiker im Namen der echten theologischen Wissenschaft des Mittelalters.

Für Luther, der obigen willkürlichen Vorwurf in seinem Römerbriefkommentar bringt, hätte es außerdem sehr nahe liegen müssen, diese Darlegung zu benützen; denn Thomas bringt sie in seinem Kommentar zum Römerbrief. Luther mußte dieses Werk zu Rate ziehen, schon um über das Verständnis des Briefes von historischer Seite reden zu können, wenn nicht um die beste vorhandene Vorarbeit zu benützen. Aber nein, nicht bloß diesen Kommentar, nicht einmal die damals gebräuchlichste Glosse zum Römerbrief aus älterer scholastischer Zeit hat er, wie es scheint, eingesehen, nämlich die von Petrus Lombardus; denn in dieser würde er sofort ebenso die Widerlegung seiner Anklage über die bloße aristotelische Werkgerechtigkeit bei den Scholastikern gefunden haben, da es daselbst zu der klassischen Stelle Röm 3, 27 klar und entschieden heißt: „Denn nicht aus den Werken ist die Gerechtigkeit (non ex operibus est iustitia), sondern die Werke sind aus der Gerechtigkeit; und darum sagen wir nicht Gerechtigkeit der Werke, sondern Werke der Gerechtigkeit."[3]

Es kommt ihm jedoch nicht einmal darauf an, die leichtfertige Anklage aufrecht zu halten, daß die Scholastik bloß aristotelische Gerechtigkeit gekannt hätte; er gibt

---

[1] 1, 2, q. 112, a. 3.

[2] S. Thom. in Ep. ad Romanos lect. 1 (zu Röm 4, 2).

[3] In Rom. 3, 27: Non enim ex operibus est iustitia, sed ipsa sunt ex iustitia (siehe dazu Luthers Äußerung S. 32) ideoque non iustitiam operum sed opera iustitiae dicimus. Vgl. Denifle-Weiß 1^2, S. 528—530.

sie preis durch einen andern Vorwurf. Er tadelt nämlich die „scholastischen Theologen", daß sie, wie er im Römerbriefkommentar sagt, „die Austreibung der Sünde und die Eingießung der Gnade" als eine Veränderung genommen hätten[1]; er erkennt also an, daß sie nicht bloß die aristotelische Gerechtigkeit kannten, denn in dieser ist von „Eingießung der Gnade" wahrlich keine Rede. So redet aber Luther öfter von der bei den Scholastikern vorhandenen Unterscheidung zwischen erworbener und eingegossener Gerechtigkeit.

Der Wechsel und die Unbeständigkeit in seinen Behauptungen über die Lehren der Scholastiker ist auffällig. Es wird ihm gar nicht schwer, im Widerspruch mit sich später anzuerkennen, daß die Scholastiker nicht lehrten, der Mensch könne aus seinen bloßen Kräften Gott über alles lieben; diesen Satz hätten bloß die Scotisten und die Modernen (d. h. die Nominalisten oder Occamisten)[2]. Damals hatte er vielleicht den Theologen Biel besser gegenwärtig, der Thomas und Bonaventura gegen jene Lehre anführt[3]. Auch die eigene häusliche Theologie, die occamistische Theologie, stellte Luther wechselnd dar, und er versündigt sich nicht bloß an der ganzen Scholastik, sondern auch an der eigenen Schule, indem er die Fehler der letzteren übertreibt und ohne die nötige Unterscheidung wiedergibt, um gegen sie mit mehr Nachdruck die Bibel und Augustinus ins Feld führen zu können. Wie man sich also aus ihm kein Urteil über die Gesamtscholastik bilden darf, so auch nicht über die Ausgänge derselben, in denen er doch besonders bewandert sein will.

Er läßt es z. B. an wesentlicher Unterscheidung fehlen, wenn er wiederholt versichert, Occam, sein „Lehrer", leugne die biblische Wahrheit, daß der Heilige Geist zur Verrichtung eines guten Werkes nötig sei; denn in Wirklichkeit wichen sie, wie die Scotisten, hierin im wesentlichen nicht von der Thomistenschule ab, obgleich sich Unterschiede in ihrer Lehre über die übernatürlichen Habitus, sowie über die Vorbereitung zur Erreichung dieser übernatürlichen Gerechtigkeit, d. h. zur Rechtfertigung zeigen[4]. Er ist im Unrecht gegen seine eigene factio occamica, wenn er aus ihrer Lehre, der Mensch könne aus natürlichen Kräften die Liebe Gottes über alles erwerben, sofort schließt, sie hätte die eingegossene Gnade für überflüssig erklärt[5]; ferner wenn er z. B. den bei ihr besonders heimischen oben behandelten Grundsatz Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam des Irrtums zeiht, als ob er „eine eiserne Mauer" zwischen dem Menschen und der Gnade Gottes setze[6]. Kein Occamist hat das Axiom so, wie er will, verstanden[7].

Luther ging also in seinem Widerspruch gegen die occamistischen Lehren vom fast unversehrten Vermögen des Menschen zum natürlich Guten so weit, daß er, beim andern Pol anlangend, die Behauptung zu vertreten begann, es

---

[1] Fol. 158, Denifle-Weiß 1^2, S. 531, A. 1 2. Römerscholien S. 130: Hoc totum scholastici theologi unam dicunt mutationem: expulsionem peccati et infusionem gratiae.

[2] Siehe Denifle-Weiß 1^2, S. 542 ff. [3] Denifle 1^1, S. 520, A. 1.

[4] Über Occams Lehre vom übernatürlichen Habitus siehe unten S. 123. Occam, 2 Sent., q. 26 sagt, es scheine quod iustitia originalis dicat aliquid absolutum superadditum puris naturalibus. Biel spricht 2 Sent. dist. 30, q. 1, concl. 3 vom donum supernaturale.

[5] Vgl. In Gal. 1, p. 188 sq. [6] Werke, Weim. A. 1, S. 272.

[7] Denifle 1^1, S. 559, A. 4.

gebe gar keine guten vitalen Akte des Menschen, nicht der Mensch handle als Mensch beim Wirken des Guten, sondern die Gnade tue alles allein. Die ältesten derartigen Aussprüche sind den unten folgenden Mitteilungen aus seinem Römerbriefkommentar vorzubehalten. Hier mögen einige *spätere Stellen* Platz finden. Sie beweisen, daß die krasse Ablehnung des guten menschlichen Wirkens bei ihm tatsächlich der durchgehende Zug blieb, wie es sein Ausgangspunkt gewesen.

In den Evangelienpredigten seiner Kirchenpostille unterrichtet er das Volk, es sei eine „schändliche Lehre des Papstes, der hohen Schulen und Klöster", wenn sie sagen: „Wir sollen aus Kraft des freien Willens zum ersten [Gottes Hilfe ausschließend?] Gott suchen, zu ihm kommen, ihm nachlaufen und seine Gnade erwerben." „Hüte dich, hüte dich", so warnt er, „vor diesem Gift! Es sind eitel Teufelslehren, dadurch alle Welt verführet ist... Frageſtu aber: Wie muß man denn anfahen, fromm zu werden, oder was muß man thun, daß Gott in uns anfahe? Antwort: Ei, höreſtu nicht, daß *kein Thun, kein Anfahen in dir* ist, fromm zu werden, als [also] wenig, als auch Zunehmen und Vollenden in dir ist? Gottes allein ist das Anfahen, Fordern [Fördern] und Vollenden. Alles was du anfäheſt, ist Sunde und bleibt Sunde, es gleiße, wie hübsch es wolle; du kannst nichts denn sündigen, thu wie du willt... Du mußt in Sunden bleiben, thust, was du willt, und alles Sunde ist, was du allein wirkeſt aus deinem freien Willen; denn so du selbst möchteſt aus freiem Willen nicht sundigen oder thun, das Gott gefiele, was wäre dir Christus vonnöthen?"[1]

Anderswo lehrt er wegen des angeblichen Unvermögens des Menschen eine Art Quietismus: „Soll Jemand bekehrt, fromm, oder ein Christ werden, *so heben wir nicht an*, es dient kein Beten noch Fasten dazu, es muß vom Himmel und allein aus Gnaden kommen... Wer da fromm werden will, der sage nur nicht: ‚Ich will anheben und *gute Werke thun*', daß ich Gnade erlange, sondern also: ‚*Ich will warten*, ob Gott durch sein Wort mir seine Gnade und seinen Geist will geben.'"[2]

Und bei anderer Gelegenheit noch stärker: „Das Evangelium heißt uns *nur den Schoß herhalten* und nehmen und spricht: ‚Siehe, das hat dir Gott getan, er hat seinen Sohn für dich ins Fleisch gesteckt.' Das glaube und nimm es an, so wirst du selig sein."[3]

Hiernach und nach dem Zusammenhang ist es nicht eine bloße Äußerung der Demut, sondern es geht gegen die Möglichkeit von vitalen guten Handlungen, wenn er schon 1519 ebenfalls sagt: „Der Mensch muß gleich einem Lahmen mit schlaffen Händen und Füßen die Gnade als Werkmeisterin des Handelns (operum artificem) erflehen."[4] — Nur ist das Erflehen gleichfalls eine vitale und jedenfalls keine sündhafte Handlung. Soll nicht der Mensch auch von dieser Handlung sagen: „Ich will warten, ich darf nicht anheben"? „Die Lehre der gesunden Scholastik und der Kirche betreffs des geheimnisvollen Ineinandergreifens

---

[1] Werke, Erl. A. 10^2, S. 11.
[2] Werke, Weim. A. 24, S. 244; im Jahre 1527.
[3] Ebd. 24, S. 4.
[4] Ebd. 2, S. 420.

der Gnadenwirkung und der freien Tätigkeit des Menschen hat Luther kaum gekannt. Er war fähig, die Occamsche zu bekämpfen, er war unfähig, die richtige an die Stelle zu setzen."[1]

Luther setzte der bisherigen Lehre von den Kräften des Menschen unter andern Sprüchen der Bibel das Wort Christi Jo 15, 5 entgegen: „Ohne mich könnet ihr nichts tun." Eine Bemerkung über seinen Gebrauch dieses vermeintlichen Schriftbeweises schließt passend die vorstehenden Ausführungen über die weittragende negative Einwirkung des Occamismus auf den jungen Luther ab.

Die entscheidenden Worte des Erlösers „Ohne mich könnet ihr nichts tun", so legt er seinem Freunde Spalatin dar, seien bisher in einem ganz falschen Sinne verstanden worden. Und er bringt als Beweis dafür die Auslegung, die er wohl in seiner Schule gehört oder bei den Autoren, die dort in Ansehen gestanden, gelesen hatte: Unsere Magistri, sagt er, haben unterschieden zwischen dem allgemeinen und dem besondern Einflusse Gottes (concursus generalis und concursus specialis oder gratia); mit dem allgemeinen Einfluß könne man, lehrten sie, das natürlich Gute tun, d. h. was sie dafür hielten, mit dem besondern aber das, was über die Natur hinausliegt (quae gratiae sunt et supra naturam), und das für den Himmel Verdienstliche. Dieser Angabe über die hierin ganz korrekte Lehre seiner Magistri setzt er aber das Weitere bei: Man lehrte „mit unsern Kräften könnten wir uns unter dem allgemeinen Einfluß Gottes zur Erhaltung der Gnade, also zur Erlangung des besondern Einflusses vorbereiten, wir könnten mithin inchoative (anfangsweise) trotz obiger Lehre Christi doch etwas tun, um zum Verdienst und zur Anschauung Gottes zu kommen; aber perfective könnten wir das doch nicht tun ohne den besondern Gnadeneinfluß"[2].

Das letztere paßt höchstens mehr oder weniger auf die Nominalisten; denn namentlich nach der Schule Occams geschieht die Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade durch rein natürliche Akte[3]; nach ihr hätte wirklich das Wort Christi in Bezug auf das ewige Leben nicht mehr den ganz ausschließlichen Sinn. Obgleich die gesunde Scholastik davon nichts weiß und an der absoluten Bedeutung des „Ohne mich könnt ihr nichts tun", nämlich nichts für das ewige Leben, festhält (die absolute Notwendigkeit des allgemeinen Einflusses versteht sich von selbst), so versichert dennoch Luther dem Freunde einfachhin, die Vergangenheit habe die Worte Christi in dem von ihm angegebenen Sinne genommen (Sic est hucusque autoritas ista exposita et intellecta)[4]. Er verabscheut aber diese Lehre so sehr, daß er das allerschroffste Gegenteil, gemäß seinem damaligen neuen System, aufstellt. Der allgemeine Einfluß Gottes, sagt er im angeführten Briefe an Spalatin, führe die Natur freilich dazu, aus sich zu wirken, sie könne aber nicht anders als „sich selbst suchen und die Gaben Gottes mißbrauchen", sie liefere nur Stoff für „das strafende

[1] So Denifle 1[1], S. 561, dem man dennoch gegnerischerseits die Meinung zugeschrieben hat, Luther sei durchaus auf den Fußtapfen Occams als seines „vornehmsten Lehrers und Meisters" gegangen, und er „tue Luther kurzerhand als verknöcherten Occamisten" ab.

[2] Am 13. April 1520, Briefwechsel 2, S. 379 f.

[3] Vgl. Denifle 1[1], S. 564.

[4] Mathesius, Tischreden (Kroker) S. 172: Scholastica theologia in hoc articulo consentit, hominem ex puris naturalibus posse mereri gratiam de congruo. So Luther im Jahre 1540. In seiner ersten Psalmenerklärung hatte er selbst als Occamist so gelehrt. Oben S. 57.

Feuer", so sehr auch ihre Handlungen „äußerlich moralisch und gut scheinen". Also nach ihm gibt es keine Unterscheidung vom allgemeinen und besondern Einfluß, von inchoativem und perfektivem Tun; ohne Christus gibt es absolut nichts, „ehe wir durch seine Gnade geheilt werden", als nur Unheil und Sünde.

Unter *Gnade* versteht er hier und sonst den Gnadenstand der Rechtfertigung. Während die wahre Scholastik die aktuelle Gnade kennt, die dem Menschen schon vor der Rechtfertigung behilflich ist, wird diese von Luther bereits in den Anfängen seines theologischen Umschwunges so gut wie ausgeschaltet. Warum? Teils, weil er sie nicht brauchen kann, da er dem rechtfertigenden Glauben alles vorbehält, teils, weil die Occamisten, seine Lehrmeister, den besondern Einfluß Gottes irrig fast nur auf die heiligmachende Gnade reduzierten und die aktuelle vernachlässigten oder verneinten.

In letzterer Hinsicht macht sich bereits eine der positiven Einwirkungen des Occamismus auf Luther geltend.

Damit kommen wir zu der andern Seite des gegenwärtigen Themas.

3. Positiver Einfluß des Occamismus.

Wurde bisher die überstürzte und übertriebene Gegnerschaft des jungen Luther gegen die Occamschule auf dem Gebiete der anthropologischen Lehren mit ihrem Einfluß auf seine neuen häretischen Grundansichten, insbesondere auf seine Leugnung des natürlichen Vermögens zum Guten, dargestellt, so ist jetzt der Blick der *positiven Einwirkung* der Occamschen Lehre auf seinen neuen Ideengang zuzuwenden. Nicht nur dem negativen, sondern auch dem positiven Einfluß seiner Schule sind Irrtümer Luthers zuzuschreiben.

Zunächst ist sein Hauptdogma von der *Rechtfertigung* in Betracht zu ziehen.

Er richtete dies durchaus nach einem Schema, das er von seiner Schule erhalten hatte, ein. Auch bei den selbständigsten und lebhaftesten Geistern ist die Erscheinung nicht selten, daß sie sich in einer Beziehung vollständig von überkommenen Bahnen losreißen, nach der andern aber auf ihnen fortwandern; so große Macht über den Intellekt besitzt die hergebrachte, schulmäßig aufgenommene Lehrweise. Ganz auffällig ist die Ähnlichkeit zwischen Luther und Occam in der Lehre von der Imputation der Gerechtigkeit. Occam hatte behauptet, es sei wenigstens in sich möglich, daß es eine Gerechtigkeit gebe, die nur angerechnet sei; jedenfalls nur, weil Gott es so wolle, sei in der gegenwärtigen Ordnung die heiligmachende Gnade notwendig. Er und seine Schule hatten eben keinen klaren Begriff vom übernatürlichen Habitus als übernatürlichem Lebensprinzip der Seele. Nach dem Occamisten Peter d'Ailly, den Luther wiederholt schon in seinen Anmerkungen zu Petrus Lombardus anführt, kann die Vernunft nicht von der Notwendigkeit des übernatürlichen Habitus überzeugt werden; alles, was dieser zu wirken hätte, kann ebensogut durch einen natürlich erworbenen Habitus hervorgebracht werden; ein Unwürdiger könnte würdig des ewigen Lebens befunden werden, ohne daß eine Veränderung in ihm vorginge;

nur wegen der Zurechnung von seiten Gottes (a sola divina acceptatione) ist die Seele des ewigen Lebens würdig, nicht wegen irgend einer erschaffenen Ursache (also auch nicht wegen Liebe und Gnade)[1]. „Das gesamte Heilswerk wird hier rein äußerlich aufgefaßt. Nur Mechanismus, kein Organismus."[2]

Kam Luther infolge seiner Beschäftigung mit jenen occamistischen Lehren in den Anschauungen über das Übernatürliche zu Irrungen, so wurde es schlimmer, als er sich mit den occamistischen Ideen im Kopfe an die Auslegung der schwierigsten Paulinischen Briefe machte, die über die Gnade dunkel und geheimnisvoll reden, und als er noch dazu in den Schriften des hl. Augustinus[3], des tiefsinnigen Lehrers der Gnade, zu grübeln anfing. Solches Studium mußte nur neue Verwirrung in ihm erzeugen.

---

[1] Vgl. die Stellen von Occam, d'Ailly und Biel bei Denifle-Weiß 1^2, S. 591 ff. Zu den dort aus Occam angeführten Texten kommen noch die aus 3 Sent., q. 8 bei A, wo er de necessitate habituum supernaturalium drei Konklusionen aufstellt: 1. ihre Notwendigkeit könne nicht aus der natürlichen Vernunft bewiesen werden; 2. aus der Glaubenslehre, daß die ewige Seligkeit dem Menschen wegen seiner Verdienste verliehen werde, könne ebenfalls noch nicht die Notwendigkeit jener Habitus erschlossen werden; 3. wir können neben jedem übernatürlichen Habitus einen natürlichen besitzen, der diesem entspricht und die Natur zu den gleichen Handlungen antreibt. Indessen, so schließt er dann kurz ab: Die Stelle 1 Kor 13, 13: Nunc autem manent fides *etc.* lehrt nun einmal, daß im Gerechten die Habitus da sind und daß sie auch im Jenseits dauern. Aber beim Buchstaben D kommt er auf die Sache zurück: Es kann ja auch ein Ungetaufter, der Unterricht erhält, zur Liebe Gottes gelangen, dilectio non infusa, igitur acquisita; die Willensakte, die wir inne werden, sind natürliche, also auch die Habitus, die aus ihnen entstehen; non obstante quod sit in voluntate habitus supernaturalis propter auctoritatem (scripturae), adhuc oportet ponere habitum naturaliter acquisitum. Unter T endlich sagt er, nachdem er wiederum propter auctoritatem sacrae scripturae die fides infusa anerkannt hat, obgleich die Habitus natürlich erworben werden könnten, würden sie doch tatsächlich häufig von Gott eingegossen und deshalb mit Recht dona Dei und habitus infusi genannt. Derselbe Habitus kann aber nicht bloß natürlich erworben sein, sondern auch als solcher habere effectus eiusdem speciei vel rationis; mithin könnten die übernatürlichen Habitus rein überflüssig scheinen (viderentur totaliter superfluere), wenn nicht die Bibelautorität da wäre; non sunt ponendi propter aliquam rationem evidentem. Also einerseits die äußersten Versuche der Abschüttelung der Habitus, anderseits das Festhalten an der biblischen Lehre. Nichts ist unrichtiger als dem Occamismus einfaches Preisgeben der übernatürlichen Qualitäten und direkte Zerstörung der übernatürlichen Ordnung vorzuwerfen. Schon der Index zum Sentenzenkommentar Occams zeigt unter habitus, wie er strenge zwischen habitus infusus und acquisitus unterscheidet, wie er beide annimmt und z. B. lehrt, daß die natürlichen Habitus zurückbleiben können auch nach der Zerstörung der übernatürlichen.

[2] So Denifle-Weiß 1^2, S. 594.

[3] Bei Augustin kommt aber die Imputationslehre nicht vor. Vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus (1909) 2, S. 187, der nach Hervorhebung dieser Tatsache bemerkt: „Eine solche Imputationslehre hat Luther tatsächlich aufgestellt, dessen Denken von einem tiefen nominalistischen Zug beherrscht wurde." Auch das Fortbestehen der Erbsünde konnte Luther nur gewaltsam in Augustinus hineintragen (siehe oben über seine Änderung von concupiscentia in peccatum S. 77). Vom angeblichen Fortbestand der Erbschuld aus bekämpft Luther den übernatürlichen Habitus der Gnade schon im Kommentar zum Römerbrief. Vgl. Braun, Die Bedeutung der Concupiszenz bei Luther S. 310.

Das Resultat war das folgende: Luther gibt in Bezug auf die Imputation, also in Bezug auf ein Fundament seiner Theologie, den Lehrer Occam in der Weise wieder, daß er dasjenige, was Occam bloß als möglich angenommen hatte, als Wirklichkeit hinstellt. Er erklärt die heiligmachende Gnade nicht bloß für überflüssig, sondern auch für nicht vorhanden; er stellt die bloße Anrechnung von seiten Gottes als Dogma hin. — Dies eine würde schon genügen, seine positive Abhängigkeit vom Occamismus an den Tag zu legen.

Die den Occamisten eigentümlichen und von Luther übernommenen Theorien der Akzeptation — so nannten sie das, was Luther Imputation nennt — hatten in dieser Schule im weitesten Sinn Anklang und Verwendung gefunden.

Nach d'Ailly ist das Böse nicht bös um seiner inneren Natur willen, sondern nur, weil Gott es verbietet (praecise, quia lege prohibitum). Nicht von Natur aus besteht ein Gesetz oder eine Richtschnur, denn Gott könnte auch anders wollen (potest non esse lex); aber Gott rechnet in der gegenwärtigen Ordnung die Dinge einmal so an. Ähnliche Anschauungen enthüllt der neue Römerbriefkommentar beim jungen Luther. Die objektiven Grundlagen des Sittengesetzes werden darin nicht beachtet[1].

Occam läßt Gott nach Willkür handeln. Bei ihm findet d'Ailly sogar die Lehre, es sei die Annahme gar nicht unzukömmlich, daß der geschaffene Wille auf verdienstliche Weise Gott hassen könne, weil Gott dies zu befehlen im stande sei. Bei Luther kommt wenigstens die Ansicht vor, Gott kenne keinen Grund seines Handelns, und deshalb könne er auch das Böse im Menschen tun, was dann auf seiten Gottes natürlich nicht böse ist infolge seiner anderweitigen Anrechnung[2].

Die Anrechnung oder das pactum Gottes spielt im occamistischen Sinne seine Rolle schon in Luthers ersten theologischen Vorlesungen über die Psalmen. „Der Glaube und die Gnade", sagt er da, „durch die wir heute gerechtfertigt werden, würden uns nicht aus sich selbst rechtfertigen, wenn es nicht infolge des pactum Dei geschähe." Infolge solchen „Vertrages und Versprechens" erwarben sich, wie er ebenda lehrt, jene ein übernatürliches Verdienst de congruo, die vor Christus das Gesetz buchstäblich beobachteten[3].

Die Abhängigkeit vom Occamismus brachte es mit sich, daß er immer, wie Denifle es ausdrückt, „mit dem Übernatürlichen auf gespanntem Fuße lebte"[4]. Nur ist das nicht so zu verstehen, als hätte er nicht mit Kraftanstrengung den Glauben an die Offenbarung auf seine Weise in sich und in andern zu vertreten und zu beleben gesucht.

Man wird sehen, wie er bei der Rechtfertigung den Glauben, und dann seinen Spezialglauben, als alleinwirkend nimmt, nicht aber den durch die Liebe lebendigen Glauben; für einen Habitus der Liebe hat er schon darum keinen Platz, weil er mit den Occamisten alle übernatürlichen Habitus verwirft. Den Wert des Glaubens erhöht er bei jeder Gelegenheit auf Kosten der andern Tugenden[5].

---

[1] Vgl. Denifle-Weiß 2, S. 305, A. 4.
[2] Vgl. ebd. S. 306, A. 1.
[3] Vgl. Loofs, Dogmengeschichte[4] S. 699.
[4] Denifle-Weiß 1[2], S. 510.
[5] Ebd. S. 606.

Ein positiver Einfluß von Occam auf Luther liegt ferner auf dem Gebiete von Glauben und Wissen. Luther meint, und dies tritt schon im Römerbriefkommentar zu Tage, den Glauben zu stärken, wenn er den angeblichen Gegensatz desselben gegen die Vernunft ausdrücklich hervorhebt. Occam und seine Schule lieferten ihm hierzu das Vorbild.

Von d'Ailly rührt der Satz, es gebe im Glauben „viel, was offenbar gegen die Vernunft stehe und dessen Gegenteil auf Gründen der Vernunft beruhe“[1]. Die Beweise für das Dasein eines einzigen Gottes fand Occam ungenügend[2]. Biel spricht nicht so sehr gegen diese Beweise, aber daß es nur einen Gott gebe, hält auch er bloß für Sache des Glaubens, ein durchschlagender Vernunftbeweis fehle[3].

Occam, der von Biel gelobt wird als multum clarus et latus, ließ den Glauben fast alles erkennen, die Vernunft jedoch gewinnt bei seinen Operationen wenig feste Resultate[4]. Er brauchte die Tätigkeit des Verstandes, auch des ätzenden Verstandes, um an sehr vielem Zweifel zu erheben oder Denkübungen auf Kosten der Offenbarungswahrheit zu machen; aber in der positiven Erkenntnis der Glaubenssätze tritt ihm die Vernunft zurück. Er hat den Satz wenigstens vorbereitet, es könne etwas theologisch falsch und philosophisch wahr sein, und umgekehrt, den auf dem 5. Laterankonzil die Konstitution Leos X. Apostolici regiminis verwerfen mußte[5].

Luther kam bei der klaren und unbedenklichen Behauptung an, es sei „eine ganz falsche Aufstellung, daß dasselbe in der Philosophie und in der Theologie wahr sei“; wer so lehre, kette die Artikel des Glaubens „als gefangene an das Urteil der Vernunft“[6]. Viele Beispiele werden im Verfolge unserer Darstellung davon zu reden haben, mit welcher Gewaltsamkeit und mit wie häßlichen Bezeichnungen er die Vernunft dem Glauben gegenüber herabsetzt. Seine Vorliebe für die Bibel stärkt in ihm schon sehr frühe den Gedanken, den die Occamisten so oft nach ihren kritisierenden dialektischen Versuchen an den Religionswahrheiten vorbringen, der Glaube entscheide schließlich doch anders als unser Denken, und man müsse das hinnehmen. Luther hat schon bei Auslegung des Römerbriefes immer den Tadel gegen die „Weisheit des Fleisches“ zur Hand, die da dem Glauben beständig dreinzusprechen habe.

Das Bündnis von Glauben und Wissen, auf das die wahre Scholastik stolz war, ging am nominalistischen Horizonte Luthers niemals als leitende Erkenntnis auf.

Schon die Occamisten waren auch seinen Angriffen auf Aristoteles vorausgeeilt. Der Umstand, daß manche diesen Philosophen weit überschätzten, löste in ihrem Lager bittere und übertriebene Kritik und allzu starken Tadel des Stagiriten aus. Gegen die blinden Aristoteliker hatte schon d'Ailly einseitig und ungerecht geschrieben: „In der Philosophie, d. i. in der Lehre des Aristoteles, gibt es keine oder nur wenige überzeugende Beweisgründe... Man muß die Philosophie oder

---

[1] In 2 Sent., in princ.: Multa, quae apparent manifeste contra rationem, et quorum opposita sunt consona fidei.

[2] Quodlib. 1, q. 1: Non potest demonstrative probari, quod tantum unus est Deus.

[3] 1 Sent. dist. 2, q. 10, concl. 3, F. [4] Denifle-Weiß 1², S. 608.

[5] Raynald. Annal. a. 1513 n. 92 sq. Mansi, Coll. conc. 32, p. 842 sq.

[6] Drews, Disputationen Luthers S. 487, Nr 4 6; aus der Disputation vom 11. Januar 1539.

Lehre des Aristoteles eher eine Meinung als eine Wissenschaft nennen."[1] Der von Luther benützte und dem Occamismus nicht fremde Gregor von Rimini sagt, Aristoteles habe in manchen Punkten ganz schimpflich geirrt (turpissime erravit) und in einigen sich widersprochen.

Solche Geister bliesen also in seine Segel zur Zeit, wo Luther bereits einem andern theologischen Ziele zusteuerte, als es die „Vernünfteler" hatten, die Weisen dieser Welt, die geschwätzigen „Vielwisser", wie er im Römerbriefkommentar die Scholastiker in Bausch und Bogen betitelt. Bei einer richtigen und maßvollen Anwendung der philosophischen Beweise in der Offenbarungswissenschaft hat sich die Philosophie immer als ancilla theologiae erwiesen und war der theologischen Entwicklung förderlich. Jedoch durch die Zurückstoßung der Vernunft aus dem übernatürlichen Erkenntnisgebiet kam es anderseits bei Luther dahin, daß das Gefühl und die innere „Erfahrung" einen bestimmenden Platz einnahmen, der ihnen schon wegen ihrer Unbestimmtheit und Veränderlichkeit nicht gebühren kann. Das schadete dem Glauben ebenso wie die Verkennung der Stellung der Vernunft.

Vom Mißbrauch der philosophischen Kritik in religiösen Dingen hatte Gerson geklagt, daß die bei Nominalisten beliebte Methode den Glauben erkalten mache[2], und vielleicht hatte auch Luther diese Wirkungen einigermaßen an sich wahrgenommen, als er in den Vorlesungen über die Psalmen das Erkalten seines Glaubenslebens bekannte und bedauerte[3]. Aber ebenso mußte man von der Vorherrschaft des Gefühls und der sog. religiösen Erfahrung klagen, sie entziehe dem Glauben die sichere Leitung und mache ihn erlahmen.

Aus dem Gefühle heraus und nicht aus klarer Erkenntnis redete Staupitz, als er mit Bewunderung am jungen Luther pries, derselbe erhebe Christus und die Gnade. Er rühmte Luther, wie dieser sagt, „im Anfange seiner Sache": „Das gefällt mir an deiner Lehre, daß sie die Ehre und alles Gott allein gibt und dem Menschen nichts. Gott kann man nicht Ehre und Güte usw. genug zuteilen."[4] Statt bei der rechten Scholastik suchte sich Staupitz bei einer gewissen quietistischen Mystik Erleuchtung. Auf den Wegen solcher Mystik aber wird Luther bald mit ihm zusammentreffen. Luther wird von falscher Mystik aus noch stärker als bisher gegen die „vernünftelnde Weisheit" und für das religiöse Gefühl reden.

Unter der Wirkung beider Elemente also, der Mystik mit ihrem Quietismus und der Gegnerschaft wider die Vernunft in Glaubenssachen, gedieh in seinem Denken auf das verhängnisvollste die Gegnerschaft wider den Wert alles natürlichen Wirkens. Es wird ihm dabei um so leichter, die natürliche Ordnung der Kräfte als durch die Erbsünde vollständig verwüstet zu betrachten. Mehr und

---

[1] In 1 Sent., q. 3, a. 3: nullae vel paucae sunt rationes evidentes demonstrativae . . magis opinio quam scientia, et ideo valde sunt reprehensibiles, qui nimis tenaciter adhaerent auctoritati Aristotelis.

[2] Superbia scholasticos a poenitentia et fide viva praepediens *etc.* Opp. (Antv. 1706) p. 90.

[3] Oben S. 53. [4] So berichtet Luther In Gal. 2, p. 103.

mehr läßt er nur scheinbar natürliche Tugenden zu; es drängt ihn, diese für Giftblüten jener Selbstsucht zu halten, die unbesiegbar und nur von der rechtfertigenden Gnade Gottes allmählich zu bezähmen, im Herzen der gefallenen Menschheit lauere. Die Leugnung aller Freiheit unter dem Banne der Sünde wird ihm allmählich die Hauptsache, die summa causa, die er zu verteidigen hat, wie er wörtlich sagt[1]. Neben der Degradation der Vernunft und den falschen Phantasien seiner Mystik steht würdig die Religion des unfreien natürlichen Willens, die von Anfang an bei ihm sich durchbrechend, später in dem Werke De servo arbitrio ein Denkmal erhält, das Luther als den Höhepunkt seiner Theologie ansah[2].

Doch noch andere Fäden reichen aus dem Occamismus zu den Irrtümern des jungen Mönches herüber.

Nach dieser Schule lassen sich die rein geistigen Eigenschaften Gottes nicht logisch beweisen; sie findet es nicht für bewiesen vor der bloßen Vernunft, daß Gott der letzte Endzweck des Menschen sei, daß es außer ihm kein wahres Glück für denselben gebe, wie Occam sagt, ja auch, daß überhaupt „irgend ein letzter Zweck, um dessentwillen alles geschieht, vorhanden sei“[3]. Man muß sich zufolge Occam nicht bloß vor der Behauptung hüten, die Vernunft könne Gott als den Ursprung alles Glückes und als das selige Ziel ansehen, sondern auch seine Eigenschaften soll man nicht philosophisch erforschen. Gottes Verhalten nach außen kennt kein Gesetz, sondern nur Willkür. So war der Occamismus wegen der Theorie vom Willkürwillen Gottes, der sich auch in der „Anrechnung“ (Akzeptation, Imputation) zeige, jedenfalls viel eher angelegt, ein knechtisches Abhängigkeitsgefühl von Gott zu erzeugen, als ein kindliches Verhältnis; ihm entsprach das Gefühl der Wertlosigkeit des eigenen Wirkens gegenüber der „Anrechnung“, die absolut auch anders sein könnte.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß die verstörte Seele des jungen Augustiners gerade auch solchen Ideen gierig lauschte und sie dem eigenen Bedürfnisse gemäß verarbeitete. Die Prädestinationszweifel, die sie peinigten, wurden in diesem Falle sicher nicht gemindert, sondern eher gesteigert. Wie hätte ihn die Idee eines willkürlichen Gottes heilen sollen? Wahrscheinlich gehen die furchterfüllten und unklaren Vorstellungen von Gott, die man im Römerbriefkommentar hervortreten sehen wird, zugleich auf solche von der Schule ererbte Gedanken zurück. Luther hat diese Auffassung später in seinen Lehren von dem Deus absconditus, den man als Urgrund der Vorherbestimmung, auch zur Hölle, nicht anschauen, sondern nur scheu verehren dürfe, zum Ausdruck gebracht. Bereits im genannten Kommentar aber kommt er, indem er über seine occamistischen Lehrer

---

[1] Totius summae christianarum rerum. So Weim. A. 18, S. 614. Opp. lat. var. 7, p. 132, in der Schrift De servo arbitrio.

[2] Es ist das Werk, von dem Albrecht Ritschl, die bekannte Autorität in der modernen protestantischen Theologie, wegen der darin enthaltenen Widersprüche urteilte: „Die Schrift Luthers De servo arbitrio ist und bleibt ein unglückliches Machwerk.“ Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 1[2], Bonn 1882, S. 221. Siehe unten XIV, 3.

[3] Non potest probari sufficienter, quod Deus sit causa finalis. Quodlib. 4, q. 2. Andere Nominalisten gehen noch weiter.

entschieden hinausgeht, bei der absoluten Vorherbestimmung zur Hölle für die, welche verdammt werden, an.

Unter den übrigen Zusammenhängen der Lehren Luthers mit dem Occamismus bzw. dem Nominalismus sei weiterhin als schlagendes Einzelbeispiel seine Leugnung der Transsubstantiation, die ausdrücklich an eine These des Occamisten d'Ailly anknüpft, erwähnt. Hier tritt zugleich sein besonderer Haß gegen die Schule des hl. Thomas grell in die Erscheinung.

Luther spricht später selbst davon, wie die occamistische Schule ihn zuerst auf die Leugnung gebracht habe [1]. Bei d'Ailly habe er, als er die scholastische Theologie studierte, gelesen, das Geheimnis der Gegenwart Christi im Altarssakrament würde viel verständlicher, wenn man annehmen dürfe, er sei zugleich mit dem Brote gegenwärtig, also ohne die Wesensverwandlung; das werde jedoch durch die unantastbare gegenteilige Lehre der Kirche über die Transsubstantiation abgewiesen. Schon Occam hatte ähnliches, was Luther nicht wußte. Luther kritisiert d'Aillys Berufung auf die Lehre der Kirche und schreibt weiter: „Ich habe aber in der Folge erkannt, was das für eine Kirche ist, die sich solches feststellt; es ist die thomistische, die aristotelische. Das hat mich kühner gemacht, und so habe ich mich für das Mitvorhandensein des Brotes entschieden. Die Meinungen der Thomisten, sie mögen vom Papst oder vom Konzil gebilligt sein, bleiben Meinungen und werden keine Glaubensartikel, wenn auch ein Engel vom Himmel anders sagt; was ohne Schrift und ohne bewiesene Offenbarung behauptet wird, kann nicht geglaubt werden." [2] Das ökumenische Laterankonzil von 1215 hat zuerst den Ausdruck transsubstantiatio für die alte Lehre der Kirche von der Wesensverwandlung in einer Definition gebraucht. Nach Luther hätte laut seiner weiteren Ausführungen an obiger Stelle der hl. Thomas von Aquin, der erst später lebte, das Wort samt dem Begriff, also die ganze Lehre eingeführt. Er wiederholt dieses nachmals mit großem Ernste: „Die ganze Transsubstantiation ist thomistisch (1522) [3]. „Die Dekretalen setzen das Wort, aber es ist ohne Zweifel von den groben Tölpeln Thomisten in die Kirche gekommen" (1541) [4]. Er kannte also entweder das Konzil und sein Datum nicht oder er wußte nicht, wann Thomas schrieb, jedenfalls war ihm das Verhältnis der Lehre des hl. Thomas in diesem Punkte zu der Lehre der Vorzeit verborgen. Er kannte nicht die geschichtlich feststehende Tatsache der allmählichen Einbürgerung des Terminus seit Ende des 11. Jahrhunderts [5], nicht die Theologen zwischen dem Laterankonzil und den großen Werken des Thomas, welche den Namen und den Begriff der Transsubstantiation lehren, worunter ein Albertus Magnus und ein Alexander von Hales; nicht einmal den Titel der Dekretale, aus welcher ihm die Kenntnis des mittelalterlichen Vorhandenseins der Transsubstantiationslehre zukam, dürfte er beachtet haben: Innocentius tertius in concilio generali.

Daß er gerade Thomas mit solcher Heftigkeit für die Transsubstantiationslehre verantwortlich macht, scheint mit seinem damals immer mehr hervortretenden

[1] Werke, Weim. A. 6, S. 508. Opp. lat. var. 5, p. 29. De captivitate babylonica 1520.
[2] A. a. O.
[3] Opp. lat. var. 6, p. 423. Weim. A. 10, 2, S. 204. Contra regem Henricum.
[4] An Fürst Georg oder Johann von Anhalt, Juni 1541, Briefe (de Wette) 6, S. 284.
[5] Vgl. Denifle-Weiß 1^2, S. 614 ff.

Haß gegen den Aquinaten zusammenzuhängen. Während er nämlich in der ersten Periode seines Umschwunges mehr allgemein die Scholastiker bekämpft, nimmt er seit 1518 namentlich Thomas und die Thomisten aufs Korn. Warum? Ein Thomist Prierias zu Rom hatte die erste Schrift gegen ihn gerichtet; ein Thomist, Kardinal Cajetan, hatte ihn vor sein Tribunal ziehen müssen; beide waren aus dem Dominikanerorden, in dem die Schule des großen Dominikanerheiligen Thomas am lebendigsten sich forterhielt. Auch Tetzel war Dominikaner und Thomist. Die Untersuchungen über Luthers Entwicklung können nicht von der Einwirkung dieses Umstandes absehen, obgleich derselbe noch nicht in den ersten Umschwung eingreift. Er macht aber manche Zornausbrüche, die sich mit der Zeit bei ihm einstellen, begreiflicher. Luther ergießt 1522 seinen Zorn über die „eselhafte Roheit der Thomisten", über die „thomistischen Säue und Esel", über die „dumme Dreistigkeit und den Stumpfsinn der Thomisten", die „kein Urteil, keinen Blick, keinen Fleiß im ganzen Leibe haben"[1]. Seine Theologie war übrigens in ähnlichem Streite und Widerspruche groß geworden.

Gerade auch in Luthers Neigung zur Streittheologie und in seiner weit weniger positiven als negativen Weise des Vorgehens dürfte occamistisches Gepräge liegen. Wohl brachte schon seine Natur die stärkste Veranlagung dazu mit sich; indes der Kritizismus der nominalistischen Schule, die Schärfe und Negation eines Occam und eines d'Ailly müssen ihm von Hause aus einen ganz besondern Impuls zum Gebrauche der entsprechenden Gaben verliehen haben. Man wird in der Annahme nicht irren, daß seine absprechende Willkür sich zum Teil aus der Luft dieser dekadenten Theologie in sein Innerstes verpflanzte; die Antilogien, von denen Occams Werke voll sind, ahmte er ganz auffällig in den von ihm so oft aufgestellten Paradoxen nach; wie jener läßt er den Leser häufig in der Schwebe betreffs seiner Meinung oder redet später anders als früher. Auch Occams Sichgehenlassen mit undisziplinirtem Wortschwalle wirkte, wie es scheint, auf ihn mit einer gewissen Ansteckung. Er tadelt selbst einmal an Occam, während er seinen Scharfsinn rühmt, die Art seiner langen Amplifikationen[2]. An sich selbst rügt aber Luther ebenso mehr als einmal die Weitschweifigkeit und das Übergewicht der Rhetorik. Schon seine Jugendkommentare über die Psalmen und über den Römerbrief sagen dem Leser, daß er mit letzterer Rüge recht hat. Und der zweite Kommentar zeigt, daß auch von der Occamschen Theologie her ein Kritizismus und eine Willkür in ihn gekommen sind, die bereits keck über die Schranken der überkommenen kirchlichen Lehre sich hinwegsetzen.

Mancherlei anderweitige theologische Einflüsse auf den jungen Luther, außerhalb der oben betrachteten, hat man aufweisen wollen.

Es würde zu weit führen, im einzelnen diese Meinungen zu kontrollieren, zumal da durchweg kaum genügende Anhaltspunkte für eine Entscheidung vor-

---

[1] Opp. lat. var. 6, p. 397 399 400 425. Weim. A. 10, 2, S. 188 189 190 206. Contra regem Henricum.

[2] Lauterbach, Tagebuch S. 18. Nachdem er Occam ingeniosissimus genannt hat, sagt er: illius studium erat, res dilatare et amplificare in infinitum.

handen sind. Luther selbst, der der Hauptzeuge sein müßte, ist mehr als zurückhaltend mit Angaben über Autoren und Meinungen, die er zur Bildung seiner eigenen Ideen benutzt habe. Seinerseits erweckt er eher den Anschein, als sei fast alles spontan aus seinem eigensten Denken und Suchen herausgewachsen; seine Lehre möchte aus ihm frei und ohne Mitbeteiligung Fremder wie Minerva aus dem Haupte des Jupiter entsprungen sein. Er kann mit großem Nachdruck für sich den Vortritt der Entdeckung des Evangeliums in Anspruch nehmen, zum Beispiel gegenüber Rivalen wie Karlstadt und Zwingli; er allein hat die Bibel gelesen, die Karlstadt gar nicht gekannt hat; er allein hat mit Erleuchtung von oben alles gefunden.

Da wir also in seinen Schriften so auffallend wenig Winke über fremde Einflüsse erhalten — den offenkundigen Zusammenhang mit dem Occamismus ausgenommen —, so erscheint es z. B. nicht angebracht, darüber zu philosophieren, daß der in der Luft liegende Gallikanismus jener Zeit ihn durchsäuert haben müsse. Es ist allzu fraglich, ob er bei seiner relativen Abgeschlossenheit in der kleinen Erfurter und Wittenberger Welt sich wirklich in besonderem Grade der Einwirkung dieser Strömung ausgesetzt habe, zumal seine Studien so flüchtig und kurz und in engen Horizont gebannt waren. Die gallikanischen Tendenzen hatten auch in Deutschland bei weitem nicht den Boden wie in Frankreich. Luther konnte es freilich darum doch in der Geringschätzung der Autorität des Heiligen Stuhles bald nach der in ihm eingetretenen Wendung jedem gallikanisch gesinnten Pariser Professor gleichtun. Ist also auch dem Gallikanismus jener Einfluß wohl nicht einzuräumen, so bleibt doch bestehen, daß zur weiten Aufnahme der Lutherschen Abfallsbewegung im damaligen Deutschland und über seine Grenzen hinaus die vorhandenen antirömischen Strömungen mächtig beitrugen.

Auch daß Luther, wie man gesagt hat, nachdem er die nominalistische Wissenschaft ausgekostet, alsbald von dem andern Extreme der Schulen, dem Realismus in Philosophie und Theologie, sich die schlimmsten Elemente zugesellt habe, scheint eher auf Konstruktion zu beruhen, als durch Tatsachen beweisbar zu sein. Eine ablehnende Antwort darf auch gegeben werden, wenn der Wiclifismus, den er doch nur aus den Konstanzer Thesen kannte, als ein ihn inspirierendes Element vorgedrängt wird, oder wenn man im ganz entgegengesetzten Sinne von protestantischer Seite einfachhin die Kirchenlehrer Augustin oder gar Bernhard als die vornehmsten Beförderer seiner Abkehr von den Lehren der Kirche in den Vordergrund zieht.

Viel mehr Beachtung verdient dagegen der Einfluß der Mystik, zu dessen Besprechung jetzt überzugehen ist. Der Mystik fiel unleugbar eine sehr große Rolle in der Vorbereitung seiner neuen Ideen zu; wie ihn denn schon frühe zu Augustins Werken insbesondere auch der mystische Hauch hinzog, der ihm aus denselben als teilweise Nachwirkung von dessen platonischen Studien entgegenwehte [1], ohne daß freilich dadurch Luther „Neuplatoniker" geworden wäre. Der

[1] H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung[2] (1910) S. 53: „Was machte [bei Augustins Lektüre] auf ihn so großen Eindruck? Zunächst, wenn wir den eigenhändigen

deutschen Mystik war er zur Zeit seiner Entwicklung mit Wärme zugetan. Aber es wird sich, wie schon aus allem Obigen erhellt, auch hier als eine Übertreibung herausstellen, wenn von nichtkatholischen Autoren behauptet wurde, Luther sei einfachhin „als reformatorischer Theologe ein Schüler Taulers und des Frankfurter Verfassers der Deutschen Theologia" oder er sei „erst durch die Begegnung mit dem Frankfurter aus einem verzweifelten Ringer auf dunklem Meere zum Reformator geworden".

V.

Klippen falscher Mystik.

1. Tauler und Luther.

Der vom jungen Luther sehr bevorzugte Dominikanerprediger von Straßburg, Johannes Tauler, der Mystiker, war in der Lehre entschieden katholisch; mit Unrecht hat man bei ihm pantheistische Ideen finden wollen und mit gleichem Unrechte eine Vorbildung der Lutherschen Gedanken in Bezug auf die Gnade und die Rechtfertigung. Aber seine phantasievolle und dehnbare Ausdrucksweise, seine nicht durch die begriffliche Schärfe der Scholastik, sondern durch die innige Kraft des Gemütes beeinflußte Sprache gestatten oft, die Rede des frommen Verfassers nach einer Seite hin zu deuten, die ihm fremd ist. Gerade die Gemütstiefe und die Dunkelheit zogen Luther an. Er atmete bei dieser Lektüre, wie seine Briefe zeigen, ordentlich auf, weil sie seiner Naturanlage und seinen Stimmungen so sehr entgegenkam; nicht zum wenigsten freute es ihn, in ihr nicht die Fesseln der ihm verhaßten philosophischen und dialektischen Manier vorzufinden. Alsbald wendete er die Lehren des mystischen Meisters, ohne sie recht zu verstehen, auf seine inneren Zustände und seine werdenden neuen Meinungen an; seine eigenen Gefühle und Anschauungen kleidete er in dessen schöne und erhebende Worte. Dabei war zugleich die geliebte Muttersprache, die er in den Predigten Taulers so vortrefflich gehandhabt fand, ein Mittel, ihn an denselben zu ketten. Bei Tauler findet die Notwendigkeit völliger Hingabe der Seele an das Wirken Gottes, die fromme „Gelassenheit", eine starke Betonung. Sich vom Selbst möglichst losmachen, jedes Vertrauen auf sich, soweit es Eigenliebe und Hoffart der sündigen Kreatur ist, darangeben, mit harrendem, sehnsüchtigem, leidendem Vertrauen Gottes allmächtige Wirksamkeit aufnehmen, das sind bei Tauler, wie bei den wahren Mystikern überhaupt, die Grundbedingungen der Vereinigung mit dem vollkommensten Wesen durch die Liebe. Luther nun träumte sich mit Tauler

Bemerkungen in seinem Handexemplar glauben dürfen (Werke, Weim. A. Bd 9), vornehmlich die mystisch-philosophischen Betrachtungen Augustins über Gott, Welt, Seele, die Wertlosigkeit alles Irdischen und die Seligkeit in Gott. Diese Gedanken waren ihm freilich kaum ganz neu. Sie waren ihm z. B. schon bei Bernhard von Clairvaux und andern Mystikern begegnet." Daß sie ihn also jetzt, wie Böhmer richtig sagt, „so mächtig packten", wurde zum großen Teile dadurch verursacht, daß sein Ohr Anklänge an die eigenen in ihm aufgehenden Ideen heraushörte.

in eine gewisse irrige Passivität des Menschen hinein, die er dann auch auf volle Passivität beim Prozesse der Rechtfertigung ausdehnte. Er glaubte, das Bemühen um gute Werke werde in seinem eigenen Sinne von Tauler zurückgewiesen. Er meinte, diesen zum Bundesgenossen zu haben in seinem Kampfe gegen die sog. Selbstgerechten und Werkheiligen. Dabei übersah er die gegenteiligen Mahnungen zur Pflege der guten Werke und aller kirchlichen Beobachtungen, die jenem Mystiker so sehr am Herzen liegen [1].

Tauler redet ferner oft von der Nacht in der Seele, vom Dunkel, in das der natürliche Mensch sich stellen müsse, von dem Wege aus dem Tode zum Leben und durch das Kreuz zum Lichte; und er meint damit jene gottgefällige Selbstverdemütigung des Menschen, der sich mit der Erkenntnis seines Nichts erfüllt und so Gott den Zugang in sein Inneres bereitet. Oft schärft er ein, daß der Schöpfer gerne gerade durch Leiden und starke innere Trostlosigkeiten, die er über seine Auserwählten verhängt, jenen Zustand von Nacht, Kreuz und Tod herbeiführe, die Seele damit prüfend und läuternd, um sie zu inniger Vereinigung mit sich vorzubereiten. Solche Stellen bezog Luther auf Zustände wie die Schrecken und die Ängste, die er oft litt. Er mochte damit auch den Mangel an Berufsfreudigkeit und jenen Zustand der Unruhe meinen, der, wie er dem Ordensgefährten Georg Leiffer klagt, infolge der Hingabe an den eigenen allzu klugen Sinn drückend auf ihm lastete [2]. Als dann bei seiner trotzigen Verteidigung der neuen Lehre die innere Unruhe sich vermehrte und bisweilen aufs höchste stieg, da flüchtete er um so begieriger unter jene Sätze der Mystik und suchte sich innerlich zu beschwichtigen mit der Vorstellung, seine Gewissensbisse und geistigen Beängstigungen seien nur die Vorbereitungen zu dem starken, beglückenden Glauben, der in seine Seele und in die seiner Anhänger als Bürgschaft der Rechtfertigung kommen müsse; ja seine Zweifel und Nöten wurden ihm mit Hilfe mißverstandener Mystik das Unterpfand, daß er zum Höchsten auserwählt sei, und daß Gott ihn und alle durch die neue Lehre zum Frieden führen wolle. Unter der Rücksicht auf solche Seelennächte führt er Tauler besonders in der Zeit seines beginnenden öffentlichen Kampfes wiederholt an, während er ihn früher mehr gegen die sog. Selbstgerechten ins Feld führt oder auch gegen die Scholastik ausspielt [3].

---

[1] Man vergleiche z. B. Taulers Klage gegen solche, welche die Anweisungen der Mystiker im Sinne ethischer Untätigkeit, also des Quietismus, mißbrauchen: „Diese fallen in eine blinde Verleitung ihres Wesens und werden unachtsam aller guten Werke“ usw. Sie versinken in gefährliche natürliche Ruhe . . ohne Übung der Tugend“. Vielmehr „soll der Mensch die Gebote Gottes und der Kirche anfassen und die soll er meinen zu halten“. Taulers Predigten, hg. von Hamberger 1, S. 194 f. Vgl. J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1908, S. 313 ff.

[2] An Georg Leiffer 15. April 1516, Briefwechsel 1, S. 31.

[3] Betreffend seine Ideen von der angeblichen Feindseligkeit der Mystik gegen die Scholastik sagt W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte 1, 1, Erlangen 1900, S. 285: „Die geschichtlich gewordene Gegensätzlichkeit der Mystik gegen die Scholastik ist nie so scharf gewesen, als sie in Luthers Bewußtsein sich spiegelt. Prinzipiell stehen Scholastik und Mystik auf dem gleichen Boden, die eine ist die notwendige Ergänzung der andern.“

Man wußte damals, daß er sich zum Schüler Taulers, den er öfter anführt, gemacht hatte, aber von seinen Gegnern dürften wenige den obigen psychologischen Zusammenhang durchschaut haben. Dungersheim von Leipzig hält ihm einmal im Jahre 1519 die Lehren und das Beispiel Taulers mit Recht zur Beschämung entgegen und sagt: aus diesem hätte er entnehmen sollen, wie nützlich es sei, sich von andern Mahnungen und Nachweise von Irrtümern gefallen zu lassen; er rühme sich, bei Tauler so viele geistliche Lehre wie bei niemand anderem gelernt zu haben, verstehe aber nur eines gut, nämlich in verletzender Weise gegen den Stachel anzukämpfen [1].

Die erste von den Anführungen Taulers bei Luther ist nicht in seinem Briefe an Lang aus dem Spätsommer 1516 enthalten [2], wie man bisher glaubte, sondern im Kommentar zum Römerbriefe, der im Sommer 1516 bereits abgeschlossen war.

Aus diesem Umstande geht hervor, daß er, während er mit Erklärung dieses Briefes beschäftigt war, Taulers Predigten bereits kannte. Schon etwas früher hatte er sie, wahrscheinlich im Laufe des Jahres 1515, kennen gelernt, als er seiner inneren Krise entgegenging. An jener Stelle des Kommentars [3] führt er aus, daß Gott im Menschen geheimnisvoll und ohne dessen Wissen seine Taten wirke, die man leiden, d. h. mit Demut und Verzagen an sich selbst aufnehmen müsse. Wie man so von Gott leiden solle, sagt er, „das legt besser als die andern Tauler in deutscher Sprache dar. Ja, ja, wir wissen nicht zu beten, wie es nötig ist. Deshalb muß der Geist Gottes unserem Elende zu Hilfe kommen. Wir aber müssen unsere Verzweiflung und gänzliche Blöße bekennen".

Aber auch ohne Tauler ausdrücklich zu nennen, kommt er in diesem Kommentar öfter auf Gedanken, die er an denselben anlehnt. So wenn er zu Kapitel 5, V. 3 des Römerbriefes mit übertriebenen Zügen die Selbstvernichtung der Seele, ihre Ängste und Nöten schildert, aus denen schließlich ihre feste Hoffnung auf Gott hervorgehe. Das tribulatio patientiam operatur des Apostels versteht er da namentlich von mystischen inneren Tribulationen; man müsse ein Nichts sein wollen, damit dem ewigen Gott die Ehre als Schöpfer bleibe [4]; nur die Selbstgerechten und Heuchler scheuten den geistigen Tod, der im Verzicht auf alles Eigenverdienst liege; nach mystischer Auffassung einer gewissen Bibelstelle werde der „tapfere Bewaffnete" (Lk 11, 21 f) die vermeintlichen „Berge ihrer Werke" zerstören; die Guten aber freuten sich in ihrer gänzlichen Blöße und Tribulation nur über Gott allein, weil nach Paulus „die Liebe Gottes ausgegossen wird" in den Herzen der schwer Geprüften; sie werden mitten in das geheimnisvolle Dunkel der Gottesvereinigung gerissen und erkennen dabei nicht einmal, was sie lieben, nur was sie nicht lieben; sie empfinden nur Überdruß an dem, was sie wissen und erfahren; nur was sie nicht kennen, das

[1] Aus Dungersheims Dialogus adversus M. Lutherum bei Enders, Briefwechsel Luthers 2, S. 180.

[2] Briefwechsel 1, S. 55: iuxta Taulerum tuum.

[3] Römerscholien S. 205.

[4] Ebd. S. 135 sagt er von dem irdisch Gesinnten: Nullus [est] eius Deus creator, quia non vult esse nihil, cuius ille sit creator. Nullius [lies nullus] est potens, sapiens, bonus, quia non vult in infirmitate, stultitia, penalitate sustinere eum.

wünschen sie[1]. Solche Sprache ist unverstandene Wiedergabe von tiefen Taulerschen Betrachtungen.

Da Luther in seinem Psalmenkommentar noch nicht auf Tauler, weder unmittelbar, noch mittelbar Bezug nimmt, obgleich ihn der Stoff beständig dazu einlud, so bestätigt sich damit, daß er erst nach Beendigung dieser Vorlesungen oder gegen ihren Abschluß 1515 mit den Predigten des Meisters — denn nur diese kommen in Betracht — bekannt wurde. Wahrscheinlich geschah es, wie anderwärts gesagt, durch Johann Lang[2].

Eines der vom jungen Luther benutzten Bücher, die in der Ratsschulbibliothek von Zwickau bewahrt werden, ist ein Exemplar der Taulerschen Predigten in der Ausgabe von Augsburg 1508, das um jene Zeit (1515) mit Anerkennungen aus seiner Feder versehen wurde[3]. Diese Notizen sind Zeuge, wie lebhaft seine rege Einbildungskraft von dieser neuen Welt der Ideen ergriffen war, und wie er mit geschwellten Segeln auf die Ziele, die er sich unter dem dunkeln Sternenhimmel der Mystik sucht, lossteuert.

Die Mystik gebe wahre Weisheit, sagt er daselbst und nennt mit Genügen dieses Wissen „Erfahrungswissen, nicht Katheder wissen" (sapientia experimentalis et non doctrinalis). Es dämmert ihm der Irrtum, daß der Mensch Gott gegenüber eigentlich gar keinen eigenen Wunsch, keinen Willen haben dürfe; völliger Verzicht auf den Willen, reinste Passivität sei die wahre Religion (vera fides); so nur werde das entleerte Gefäß des Herzens von Gott, dem alles Wirkenden, erfüllt; das Geschäft des Heiles sei ein negotium absconditum, ganz ausschließlich Werk Gottes, und dieser fange es an mit der Zerstörung unser selbst (quod nos et nostra destruat); er mache uns herausgehen nicht bloß aus unserem guten Wirken und Wollen, sondern sogar aus unserem Erkennen; denn „er kann in uns nur handeln, während wir nicht kennen und nicht verstehen, was er tut". Ein aktives Tugendstreben von unserer Seite (operatio virtutem) hindert nur die Geburt des Wortes in der Seele[4].

---

[1] Ebd. S. 138 zur Stelle: Quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, Röm 5, 5: ‚Charitas Dei' dicitur, quia per eam solum Deum diligimus, ubi nihil visibile, nihil experimentale nec intus nec foris est, in quod confidatur aut quod ametur aut timeatur, sed super omnia in invisibilem Deum et inexperimentalem, incomprehensibilem, sc. in medias tenebras interiores rapitur, nesciens quid amet, sciens autem quid non amet, et omne cognitum et expertum fastidiens et id quod nondum cognoscit, tantum desiderans. . . Hoc donum longissimo abest ab iis, qui suas iustitias adhuc vident et diligunt et non visis tristantur. Über solche Selbstgerechte, zu denen auch seine werkeifrigen Ordensbrüder gehören (Observanten?), glaubt er sich weit hinaus erheben zu müssen.

[2] Siehe oben S. 33. Von den weiteren auf gemeinsame mystische Studien und Neigungen deutenden Beziehungen zu Lang ist später zu handeln.

[3] Es bildet eines der dort 1889 und 1890 entdeckten sieben alten Bücher, deren von Luthers rührende Glossen Buchwald in der Weimarer Lutherausgabe, Bd 9, herausgegeben hat. Die Glossen zu Tauler daselbst S. 95 ff.

[4] Weim. A. 9, S. 98 102 f. Die echte Wirksamkeit Gottes im Geiste sei jene, welche sich durch ihn vollziehe ignorantibus et non intelligentibus nobis id quod agit. Er klagt: Etsi sciamus, quod Deus non agat in nobis, nisi prius nos et nostra destruat .. non nudi stamus in mera fide; aber die nuda fides ist darum notwendig, weil Gott handelt gegen

Sein neues Tugendideal bringt es mit sich, daß er fordert, man solle sich auch nicht bestimmte Tugenden vornehmen, man solle nicht diese oder jene besondere Tugend eines Heiligen nachahmen, aus Furcht, das könne eigener Plan und nicht Gottes Führung sein und gehe gegen die Passivität [1]. Nicht bloß der geschlechtlichen Lust will er nichts eingeräumt und keine Gelegenheit gegeben sehen, sondern man soll auch die Genüsse der fünf Sinne (er nennt sie einfachhin luxuria) bekämpfen, ja auch die „Süßigkeiten des Geistes" abwehren, nämlich die devotiones, affectiones, consolationes et hominum bonorum societates [2].

Bei seiner Empfehlung der Passivität verbinden sich zwei Strömungen, der negative Einfluß der Occamistenschule, nämlich die Richtung gegen das menschliche Wirken, und der Einfluß unklar aufgefaßter mystischer Gedanken.

Indem Luther die Aussprüche Taulers auf die aus seiner Opposition gegen die „Scholastik", d. h. den Occamismus, im eigenen Innern aufkeimenden Irrtümer umbiegt, geht er in jenen handschriftlichen Anmerkungen des Taulerbuches bereits aufs bedenklichste der Gefährdung aller Willensfreiheit entgegen, ohne diese jedoch selbst noch anzutasten. Er findet, der Urgrund alles Bösen sei, daß der Mensch Gott gegenüber überhaupt mit eigenem Willen auftrete, eigene Intentionen und Hoffnungen habe. Er meint in den Worten „alles tut Gott in uns" (omnia in nobis operatur Deus) Taulers Lehre zusammenfassen zu können [3]. Einmal setzt er bei dem wesentlich von andern Gegenständen handelnden Sermone Taulers, da wo der Verfasser sagt „Wann Gott ist in allen Dingen", sofort bei: Hoc, quaeso, nota [4]; die Ausschließlichkeit des göttlichen Wesens und Tuns gilt ihm als das Wichtigste.

Und doch ist nachdrücklich hervorzuheben, daß Tauler und die echten christlichen Mystiker überhaupt jene Passivität und jenes völlige Aufgeben des Ichs, das Luther vorschwebt, nicht kennen. Sie bezeichnen vielmehr solche Ideen als einen Irrweg. „Das Ideal der christlichen Mystik ist nicht ein Ideal der Apathie, sondern der Energie." [5] „Das Erlöschen der Ichheit anzustreben", war immer ein Kennzeichen der Aftermystik. Ein anderer wesentlicher Unterschied zwischen der wahren Mystik und derjenigen Luthers ist in den Seelenzuständen der Trauer und Verlassenheit zu finden. In Bezug auf diese spiegeln Luthers Beschreibungen den Zustand einer Seele ohne Hoffnung, ohne Vertrauen, nur voll von Verzweiflung und stumpfer Resignation, wie sich unten in seinen Schilderungen der Höllenschmerzen

---

unser Denken und das vollführt, was wir etwa für ex diabolo kommend ansehen. — Bei diesen Mahnungen, sich blind der höheren Führung zu überlassen, fragt man sich, wie denn die Tatsache höherer Führung garantiert und von Irreführung unterschieden werde; man vergegenwärtigt sich, daß er bei seinem öffentlichen Auftreten einfach göttliche Sendung auf sein Gefühl von derselben hin in Anspruch nahm (s. 2. Bd, XVI, 1 und 2) und wie ein „geblendet Pferd" in den Kampf gegen den Antichrist von oben geführt sein wollte.

[1] Weim. A. 9, S. 103: Nullius exempli passionem vel operationem oportet sibi praestituere, sed indifferentem et nudam voluntatem habere *etc.*

[2] Ebd. S. 98 f.

[3] Ebd. S. 98: Freilich will er damit das Vorausgehende erklären: Nota, quod divina pati magis quam agere oportet.

[4] Ebd. S. 104. Vgl. S. 103: Deus est intimior rebus ceteris quam ipse [d. h. ipsae] sibi *etc.*

[5] So J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik S. 320. Auf dieses treffliche Werk ist für die historischen Belege, auch aus Tauler, der Kürze halber zu verweisen. S. 291 über das „Erlöschen der Ichheit".

und Höllenbereitheit näher zeigen wird. Nicht so die anerkannten christlichen Mystiker. Bei aller Trostberaubung ist nach ihnen „gleichwohl im tiefsten Grunde der Seele der heldenmütige Entschluß der Treue in stillem Gebete“ [1]. Vertrauen und Liebe erlöschen nicht, obgleich sie nicht fühlbar sind, und die Empfindung der Trennung der Seele von ihrem Gott in diesem Gethsemane kommt nur aus einer großen Liebe zu Gott, die an eine „Höllenbereitheit“ nicht denkt. „Das ist Liebe“, sagt davon Tauler, „da man hat ein Brennen im Darben und in Beraubungen und dabei doch eine rechte Gelassenheit.“ [2]

Es ist kein Wunder, daß in Luthers gleichzeitig mit obigen Anmerkungen oder kurz nach denselben verfaßtem Römerbriefkommentar da und dort seine falschmystische Stimmung durchbricht. Man nehme zu den oben angeführten Stellen des Kommentars noch die folgende, die seine neue Auffassung der vollkommenen Liebe charakterisiert: Man soll mit dem Kreuze alles Eigene töten; auch wenn Gott geistliche Gnaden gibt, soll man sie nicht genießen, sich nicht über sie freuen; denn sie könnten statt des Todes uns ein verkehrtes Selbstleben bringen, so daß wir beim Geschöpfe und nicht beim Schöpfer uns aufhalten. Also hinweg mit allem Vertrauen auf Werke! Nur die vollkommenste Liebe, die absolute Umfassung des Willens Gottes ohne jeden eigenen Nutzen soll gelten, nur jene Liebe, die, wenn sie könnte, sich auch des eigenen Seins entäußern würde[3].

Öfter streift in der Periode dieser eigentümlichen geistigen Durchgangsbewegung die allzustark angespannte Ausdrucksweise Luthers über das Aufgehen der Seele in Gott und die Durchdringung aller Dinge seitens des göttlichen Wesens an Pantheismus oder an falschen Neuplatonismus. Es ist jedoch nur ein Mangel der Sprache. Zum Verlassen der christlichen Bahn nach der eigentlich pantheistischen oder neuplatonischen Richtung hin scheint Luther weder veranlagt noch versucht gewesen zu sein, obwohl, wie vor ihm Meister Eckharts und anderer Beispiel zeigt, die Mystik nicht selten auch große und begabte Geister auf diese Klippen führte. Daß er aber, wie oben gesagt, tatsächlich der Vernichtung aller Willensfreiheit zum Guten, ohne Bedenklichkeiten merken zu lassen, entgegenging, muß man zum Teil aus dem Mangel an tüchtiger theologischer und philosophischer Schulung erklären. Welch andere Entwicklung würde er mit seinem reichen Gemütsleben vielleicht genommen haben, wenn er damals, statt unreif, wie er war, mit den Lehren der Mystik sich zu beschäftigen, sich etwa in die Theologische Summa des klarsten und größten Geistes

[1] Zahn a. a. O. S. 331 327.

[2] Predigten, hg. von Hamberger 2, S. 131; in der Predigt über Lk 15, 8 ff. Vgl. Zahn a. a. O. S. 343 ff „Über die Prüfungen im mystischen Leben“.

[3] Römerscholien S. 135 ff 138: Charitas Dei, quae est purissima affectio in Deum, quae sola facit rectos corde, sola aufert iniquitatem, sola exstinguit fruitionem propriae iustitiae. Quia non nisi solum et purum Deum diligit, non dona ipsa Dei, sicut hipocritae iustitiarii. S. 139 wieder gegen die hipocritarum charitas, qui sibi ipsis fingunt et simulant se habere charitatem. . . Diligere Deum propter dona et propter comodum est vilissima dilectione i. e. concupiscentia eum diligere. Gott sei zu lieben propter voluntatem Dei absolute, sonst sei es keine Liebe der Kinder Gottes, sondern eine Liebe von Knechten. Er übersieht, daß man das Höhere empfehlen kann, ohne das minder Hohe ganz zurückzustellen.

des Mittelalters, des Thomas von Aquin, vertieft hätte! Nach gründlicher Kenntnis derselben würde er zuversichtlich die seiner Anlage so entsprechenden Schwingen der besseren Mystik haben zu Hilfe nehmen können, um höher zum Verkosten des Wahren und Guten hinaufzusteigen. Wollte er dann nicht bei Tauler und der „Theologia Deutsch" allein bleiben, so stand ihm der Dominikaner Heinrich Seuse zu Gebote, der gottinnige Verfasser von Schriften wie „Das Büchlein der ewigen Weisheit", das man die „schönste Frucht der deutschen Mystik" genannt hat (Denifle). Dieser zeigt, zu wie erhebendem Bunde sich die fromme Versenkung in Gott mit theologischer Klarheit der Gedanken vermählen kann. Vorbilder wären ihm auch gewesen so viele andere, die nach Seuse teils in Deutschland teils außerhalb blühten und sich als praktische oder zugleich theoretische Mystiker durch Tiefe des Gemütes und theologische Bildung auszeichneten, ein Johannes Ruysbroek von Groenendael bei Brüssel, Gerhard Groote von Deventer, der Stifter der Genossenschaft vom gemeinsamen Leben, Heinrich von Löwen, Ludolf der Kartäuser, dann Gerson von Paris mit seiner vorzüglichen Anleitung zur Mystik nach dem sog. Areopagiten, Thomas von Kempen, der fromme Führer, und von erleuchteten Frauen Lidwina von Schiedam in Holland, Katharina von Bologna und Katharina von Genua. Die angeführten Namen, soweit sie dem Bereiche der deutschen Mystik angehören, weisen auf ein reiches religiöses und literarisches Gebiet in Luthers Heimatland hin, ebenso anziehend durch die Tiefe der Gedanken und Schönheit der Bilder wie durch Gemütsfülle und Herzlichkeit der Sprache. Es war ein herbes Mißverständnis, das aber jetzt endlich auch bei protestantischen Schriftstellern mehr und mehr überwunden wird, als ob diese deutsche Mystik in ihren Ideen eine Vorläuferin der späteren Lehre Luthers gewesen sei.

Dem jungen Luther blieb jene echte Ader der Mystik verschlossen. Indem er sich eine eigene Theologie mit den phantastischen Vorstellungen zu schaffen begann, die er mit seinem glühenden Geiste in Tauler hineinlegte, verfiel er der Verirrung, vor welcher Thomas von Aquin in seiner der Theologischen Summa einverleibten Zusammenfassung der Mystik gewarnt hatte: Ohne sichern Leitstern werden manche Geister durch den Reiz des Außerordentlichen oder die Täuschungen einer erregbaren Phantasie oder den Einfluß ungeordneter Neigungen dazu verleitet, für das Werk göttlicher Gnade zu halten, was nur Irrwahn ist, wie die Erfahrung zeigt [1].

Als Ausdruck seines gärenden Geisteszustandes möge hier eine Stelle aus einer Predigt vom Januar 1517 folgen. Er spricht von den Gaben der hll. Drei Könige und sagt: „Die reine und auserwählte Myrrhe ist die Selbstentäußerung, mit der man zum reinen Nichts zurückzukehren bereit ist, zum Zustande vor der Erschaffung; alles Verlangen nach Gott gibt man da auf [!], ebenso wie das Verlangen nach Dingen außer Gott; man will nur das eine: seinem Wohlgefallen gemäß zum Ausgange zurückgeführt werden, zum Nichts. Jawohl, ebenso wie wir, ehe uns Gott ins Dasein gerufen,

[1] 2, 2, q. 188, a. 5.

nichts gewesen sind, nach nichts verlangt haben und nur im Wissen Gottes bestanden, so müssen wir auf den Punkt zurückkehren, nichts zu wissen, nichts zu begehren, nichts zu sein. Das ist ein kurzer Weg, ein Kreuzweg, auf dem wir am schnellsten zum Leben gelangen." [1] Ob eine Predigt der Ort für solche besten Falles rein unverständliche Ausführungen war, ist sehr fraglich. Der Idealist Luther war für solche praktische Rücksichtnahme damals wenig zugänglich. Bei manchen Schülern und Freunden mochten ihm indes die mystischen Reden das Relief eines frommen und geistvollen Mannes verleihen.

Was aber den „Kreuzweg" betrifft und die „Theologie des Kreuzes", die er, seitdem er sich in der Mystik förmlich verloren hatte, zu lehren begann, so entwickelte er deren Programm deutlicher in Disputationen, die er zu Wittenberg veranstalten ließ und die unten in näheres Licht treten [2].

2. Einwirkung der Mystik auf Luther.

Die Beschäftigung mit der Mystik brachte Luther nicht bloß Nachteile, sondern auch einen gewissen Nutzen, und zwar in verschiedener Hinsicht.

Zunächst lernte er in Bezug auf die Auffassung geistlicher Gegenstände und ihre sprachliche Darstellung an Taulers schlichter und inniger Form sehr viel für den populären und gewinnenden Ausdruck religiöser Gedanken. Davon sind Zeuge seine Volksschriften und manche besser ausgearbeitete Predigten, besonders Schriften und Predigten aus früherer Zeit, wo er noch mehr unter der Nachwirkung der Mystik stand. Aber auch hinsichtlich des gemeinsamen christlichen Glaubensinhaltes, soweit er ihn bei aller inneren Trennung von den katholischen Mystikern festhielt, kamen ihm manche vorteilhafte Seiten der letzteren zu gute. Der vertrauliche Anschluß der Mystiker an Christus und ihre sehnsüchtige Erwartung des Heiles vom Herrn allein, Stimmungen, die einen enthusiastischen Eindruck auf seine Seele, wenngleich in einseitiger und mißverstandener Richtung, machten, trugen wahrscheinlich auch ihrerseits dazu bei, daß er bis an sein Ende unentwegt festhielt an der Gottheit Christi, an dessen Eigenschaft als Erlöser, an der Hochschätzung der Bibel im ganzen als Wort Gottes und an verschiedenen durch andere Strömungen der Glaubensneuerung bekämpften Geheimnissen, wie z. B. an der geheimnisvollen und wunderbaren Gegen-

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 123 f, angeführt von Hunzinger, Luther und die deutsche Mystik (Neue kirchl. Zeitschr. 19 [1908], Heft 11, S. 972—988) S. 984 mit den Bemerkungen: die Stelle zeige, „wie groß die Gefahr für Luther einen Moment war, in diesen Spekulationen zu versinken"; dieses sei der „extremste mystische Ausspruch, der in seinen Schriften zu finden ist". Wenn er sagt: „Was hier als via crucis beschrieben wird, ist ein genuin neuplatonischer Vorgang", werden nicht alle so urteilen; für Hunzinger, S. 975 ist es z. B. auch ein Hinweis auf Neuplatonismus, wenn Luther in seinem Psalmenkommentar mit St Augustin mahnt, der Mensch müsse avertere se a visibilibus et convertere se ad invisibilia et intelligibilia. Eher wird man dem Schlußsatze beistimmen: „Niemand wird behaupten wollen, nachdem er von diesem Satze Kenntnis genommen hat, Luther habe nie die Bahn des Ethischen in seiner mystischen Periode verlassen."

[2] Siehe unten VIII, 2.

wart Christi im Sakramente, abgesehen von den Willkürlichkeiten, die er allerdings sich mit den betreffenden Lehren erlaubte. Während er so manches von den im Glauben und zugleich im Gemüte der Vorzeit wurzelnden Anschauungen beibehielt, war der zwinglianische Rationalismus viel schneller bereit, das, was der Vernunft nicht genehm schien, über Bord zu werfen, wie es besonders bei der Kontroverse über das Abendmahl hervortrat. Zwingli hatte sich eben in der Schule des aufgeklärten und kritisierenden Humanismus gebildet, die Mystik hatte er in keiner Form, weder in guter noch in mißverstandener und irriger, sich zu eigen gemacht.

Zu den Vorteilen, die Luther aus der Mystik gewann, ist jedoch nicht etwa, wie man gesagt hat, sein Übergewicht über die später von ihm bekämpften Schwarmgeister in dem Sinne zu rechnen, als ob er deren falsche Mystik mit der wahren besiegt hätte. Er war damals aus seiner Mystik, will man sie wahr oder falsch nennen, schon fast ganz heraus. Allerdings berief er sich gegen die Schwarmgeister und Wiedertäufer auf eigene mystische Erfahrungen, aber das war im wesentlichen doch nur ein taktischer, allerdings sehr wirksamer Griff, den seine Beredsamkeit kräftig handhabte. Er sagte: Geister? Auch ich kenne den Geist und habe „Erfahrung des Geistes"; ich bin fähig, ja berufen, ihre Wahnideen aufzudecken. Und in den Augen vieler mochte er allerdings wegen seiner erlittenen „mystischen" Ängste, die er öfter an die Öffentlichkeit brachte, besonders ausgerüstet sein, den falschen Spiritualismus dieser Gegner zu entlarven. Doch seine Ängste und seine Mystik hatten in Wirklichkeit mit der echten Prüfung der Geister nichts zu tun; sie brachten ihm selbst niemals Licht, sondern nur Finsternis. Die Dinge lagen einfach so, daß er zur Zeit des Kampfes mit den Schwärmern nüchterner geworden war, einen klaren, praktischen Blick für das Unheil der Bewegung hatte und es als die höchste Pflicht der Selbsterhaltung ansah, diesem Mißbrauch des aufrührerischen Geistes wider seine Fürsten und seine Lehre entgegenzuarbeiten. Übrigens wird sich zeigen, daß die Schwarmgeister in gewissem Sinne Kinder des eigenen Geistes Luthers waren.

Es wurden die wahren Vorteile, die Luther aus der Pflege der Mystik hatte gewinnen mögen, weit überboten durch die beklagenswerte Wirkung, daß er sich mit den Ideen von der „reinen Myrrhe" der Passivität und des Nichtseinwollens in ein wahres Labyrinth verirrte, und daß dabei sein Selbstgefühl verhängnisvoll und gewaltig gehoben wurde. Er glaubte sich damit weit überlegen nicht bloß den Occamisten, sondern auch dem ganzen Welt- und Ordensklerus, „den Haufen von Ordensleuten und Priestern", ja sämtlichen Theologen, und namentlich Scholastikern, den „Sautheologen", die solches, wie er, gar nicht kannten.

Seine spätere Meinung von der eigenen göttlichen Berufung für die neue Lehre ward durch seine Mystik schon in die Wege geleitet; sie ward gestützt durch die Ideen von der Führung der unbewußten Seele durch Gott; als göttliche Tat wurde ein Vorgehen gestempelt, das er ehedem als Abweg und als diabolische Eingebung betrachtet haben würde.

Die wahre und echte Mystik konnte in ihm schon darum keine Wurzeln schlagen, weil ihm die Vorbedingungen fehlten, in deren Forderung die übrigen Mystiker mit Tauler übereinstimmen: vor allem Demut, Gelassenheit und heilige Indifferenz, die sich auf dem Wege der Berufsvorschriften von Gott führen läßt, ohne Eigenziele zu haben; dann Friedfertigkeit, Ruhe des Gemütes und Gebetseifer. Die Mystik hinterließ in ihm fast nur den Duft ihrer Worte, ohne tiefe Frucht. Was bei ihm wurzelte und wuchs, war vielmehr das harte Holz, das streitbare Lanzen für jeglichen Kampf liefert. Es macht auch den Eindruck, als hätte schon seine Mystik selbst einem Kampfe gelten sollen, dem aus dem Antagonismus gegen seine occamistische Schule hervorgegangenen Kampfe gegen die Scholastik. Die, welche seinen neuen Ideen widersprachen — auch Mitbrüder, wie die Erfurter Philosophen und Theologen, gingen ihm nämlich mit ihrer Scholastik zu Leibe. Die wirksamste Art, ihnen auszuweichen oder sie zu überwinden, schien ihm, die ganze bisherige Theologie durch eine andere zu ersetzen, worin neben der Heiligen Schrift und St Augustin die Mystik den Hauptplatz einnähme.

Damit soll die Mystik des Mönches Luther nicht als bloßes Kampfmittel hingestellt werden. Nach Briefäußerungen zu schließen, muß er vielmehr in dem Gefühle gelebt haben, auf seinen neuen Wegen die Nähe Gottes beglückend inne zu werden.

Vom 14. Dezember 1516 ist jener Brief, worin er seinen Freund Spalatin am Hofe des Kurfürsten dazu auffordert, mittels Taulers „reiner, gründlicher und der alten durchaus ähnlicher Theologie" zu schmecken, „wie bitter alles ist, was wir sind", um dadurch „verkosten zu können, wie süß der Herr ist"[1]. Er ist bereits so mystisch, daß er ebenda dem Freunde nicht einmal einen Rat auf dessen Anfrage geben will, welche religiöse Volksschriftchen er ins Deutsche übersetzen solle; dieser Rat stehe beim Geiste Gottes, da gerade das Heilsamste den Menschen insgemein mißfalle; kaum einer suche Christus, alles sei voll von Wölfen (Gedanken, die ihn bei seinem öffentlichen Auftreten allerdings leiten werden); man muß auch seinen eigenen besten Absichten mißtrauen und sich allein im Gebet von Christus lenken lassen; „aber der Haufe von Ordensleuten und Priestern folgt durchweg seiner guten und frommen Meinung und irrt darin elendiglich".

Der mit überspannter Gnadenmystik getränkte Brief an Georg Spenlein gehört in das gleiche Jahr 1516[2].

Luther beendete am 4. Dezember 1516 den oben (S. 49) angeführten Druck der „Deutschen Theologie", die er, zuerst unvollständig, erscheinen ließ, weil er sie irrtümlich für ein Schriftchen von Tauler hielt. Es ist ein Widerhall aus den echten Werken Taulers, durch Luthers grelle Ausdrucksweise verstärkt, wenn er daselbst am Ende der Vorrede sagt, gründliche Lehre der Heiligen Schrift muß „Narren machen", womit die Geringfügigkeit des natürlichen Wissens gegenüber der Offenbarung Gottes gekennzeichnet sein soll. Das Schriftchen lehrt die Mystik vom kirchlichen Standpunkte, wenngleich in sehr verschwommenem Ausdruck. Es liegt

[1] Briefwechsel 1, S. 74 f.

[2] Vom 8. April, Briefwechsel 1, S. 28. Siehe S. 68 f.

wenigstens keine strenge Nötigung vor, gewisse dunkle Stellen in pantheistischem Sinne zu nehmen, wie man es getan hat. Das Büchlein läßt sich also auch nicht als Beweis dafür anführen, daß Luther damals pantheistischen Ansichten gehuldigt, oder daß er so wenig theologische und philosophische Kenntnisse besessen habe, um Pantheismus nicht von kirchlicher Lehre zu unterscheiden. Von Lutherischen Lehren ist in der „Deutschen Theologie" nichts zu bemerken [1].

In einem Sermon vom 15. Februar 1517 macht sich Luther unter Berufung auf Tauler mit denen zu schaffen, Priestern, Laien und namentlich Klosterleuten, welche als besonders fromm gerühmt werden, wie er sagt, aber Heuchler sind, weil sie in geistlichen Dingen ihre Eigenliebe nicht überwinden und Gott zuliebe vieles und Großes zu vollbringen trachten; fast alle Predigten Taulers zeigen, sagt er, wie scharf derselbe diese falschen Selbstheiligen durchschaut und wie nachdrücklich er sie bekämpft [2]. In der Tat faßt aber Tauler mit den gemeinten hie und da vorkommenden Schilderungen Menschen ins Auge, die den Tadel verkehrter hoffärtiger Gesinnung durch anderes wirklich verdienten, während Luther in seiner Anwendung nur von seiner bekannten Abneigung gegen gute Werke und gegen eifrige Selbstbetätigung geleitet ist [3].

Als er seine Wittenberger Ablaßthesen gegen Ecks Obelisci verteidigte (1518), begegnete ihm ebenso ein charakteristisches Mißverständnis Taulers. Tauler redet von den auf Erden möglichen Qualen der Entbehrung religiösen Trostes und führt die Vision einer frommen Seele an, die sich durch demütige Ergebung in Gottes Willen davon befreite. Die Geschichte nimmt Luther nun als diejenige einer Seele des Fegfeuers, findet darin nicht bloß die Ergebung der Seelen im Reinigungsort bewiesen, sondern sogar auch ihre Freude an dem von Gott aufgelegten Geschiedensein von der Seligkeit, und will schließlich damit seine 29. aftermystische These stützen, worin er gesagt hatte, wegen der frommen Gesinnung der im Frieden Gottes

---

[1] Neu herausgeg. (1908) von H. Mandel, nach Luthers Ausgabe mit Zusätzen aus Handschriften; siehe Theol. Literaturzeitung 1909, S. 493. Mandel sagt in der Vorrede: „Es ist offenbar nicht richtig, wenn man mit den bekannten Klostererlebnissen Luthers [welchen?] die reformatorischen Grundgedanken bereits unmittelbar gegeben sieht. Vielmehr ist es offenbar, und bekanntlich von Luther selbst ausgesprochen, daß er die reformatorischen Grundgedanken in der Schule der ‚Theologia Deutsch' und Taulers gelernt hat." Allerdings durch Mißverständnis derselben hat er sich bestärkt. Mit der Beurteilung, die das Schriftchen öfter als angeblich entschieden pantheistisch erfährt, ist schon das erste Kapitel desselben nicht in Einklang zu bringen, wo zwischen Gott und der Kreatur, als dem „vollkommenen" und den „geteilten" Wesen, ein bestimmter Unterschied gemacht wird: „und aller diser geteilten ist keines das volkomen. Also ist ouch das volkomen der geteilten keins". Hiernach ist also der im nämlichen Kapitel der „Theologia Deutsch" vorkommende unklare Satz, daß Gott, das Vollkommene, aller Dinge Wesen ist, ohne das und außer dem kein wahres Wesen ist, nicht pantheistisch zu verstehen. Überhaupt kommt kein irrtümlich klingender Satz vor, der sich nicht durch andere Sätze in erträglichem Sinne erklären ließe.

[2] Werke, Weim. A. 1, S. 137.

[3] Vgl. W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte 1, 1, S. 244, der für Tauler in obigem Sinne aus dessen Predigten nach der Ausgabe von Hamberger (Frankfurt a. M. 1826) anführt Bd 1, S. 261 ff; Bd 2, S. 408 410 428. Köhler bemerkt S. 239, daß, „so viel Verwandtes mit Luther sein [Taulers] Bewußtsein hatte", „dieser die Differenzen übersah". Und S. 244: „Die scharfe Zeichnung der Eigengerechtigkeit ist der Punkt, da Luther von Tauler gelernt hat."

Gestorbenen sei es ungewiß, ob alle Seelen im Fegfeuer auch nur von den Qualen erlöst zu werden wünschten [1].

Die mystischen Gedanken von der „Gelassenheit" gegenüber Gott verwirrten ihm seine Vorstellungen.

Er glaubt sowohl bei der vorstehenden Gelegenheit als auch später wieder anführen zu dürfen, daß Paulus und Moses ein Fluch Gottes zu sein wünschten. Wenn diese solche Wünsche im Leben ausgesprochen hätten, meint er, so sei ähnliches von den Verstorbenen begreiflich. Die gewöhnliche und bessere Auslegung der betreffenden Bibelstellen bezüglich Moses und Paulus unterscheidet sich sehr von der seinigen.

Der Idee von schmerzvoller Vernichtung des Eigenwillens und des ganzen dem Sinnlichen zugewandten Menschen, die durch die Taulerschen Schriften hindurchgeht, folgte Luther nicht, um selbst seinen Eigenwillen und seine Sinnlichkeit abzutöten unter Gehorsam gegen die Ordensregeln und bescheidener Anbequemung an den Geist der guten kirchlichen Gewohnheiten, sondern um sein Trugbild der Abwendung von eifriger Verrichtung guter Werke als etwas Hohes und Vollkommenes vor dem eigenen Geiste und vor fremden Augen erscheinen zu lassen. Man soll, wie er gegen Prierias in der Verteidigung seiner Thesen ausführt, sich der Hoffnung auf Verdienst und Lohn so sehr entfremden, daß, „selbst wenn du den Himmel offen siehst [so redet er den Gegner aus dem Dominikanerorden an], du dennoch, wie der gelehrte Doktor Tauler, einer aus deinem Orden, sagt, nicht eintreten würdest, wenn du nicht zuerst Gottes Willen über den Eingang befragtest, so daß du selbst in der Herrlichkeit nicht das Deinige suchtest" [2]. Bei Tauler findet sich allerdings eine ähnliche Stelle [3], aber wie sie liegt, berechtigte sie Luther nicht zu seinem Standpunkte, nicht zu seiner Resignationstheorie. In dieser geht Luther im Römerbriefkommentar, wie bemerkt, bis zur düstern Resignation gegenüber der ewigen Verdammnis, ja bis zur krankhaften Forderung, man solle die Verdammung wünschen, wenn es Gott gefalle, sie zu verhängen (s. unten VI, 9). Das alles, um angeblich die Selbstliebe möglichst auszuschließen. „Wie sollte aber", schrieb aus der Kunde der besseren christlichen Mystiker heraus ein neuerer Autor, „eine Minderwertigkeit darin liegen, daß wir nach der von der göttlichen Huld uns dargebotenen und anempfohlenen jenseitigen Endvollendung trachten, von welcher die Endbeseligung untrennbar ist! Wie könnte also der Idealstand des Mystikers darin liegen, daß er gegen seine Vollkommenheit und Seligkeit, gegen Himmel und Hölle indifferent ist!" [4] „Eine Indifferenz gegen die Erreichung des höchsten, ungeschaffenen, ewigen, unendlichen Gutes kann nie und nimmer postuliert werden." [5]

---

[1] In seinen Asterisci, Weim. A. 1, S. 298; übereinstimmend in den Resolutiones ebd. S. 586. Vgl. Köhler a. a. O. S. 248—250.

[2] Werke, Weim. A. 1, S. 674. Köhler a. a. O. S. 252.

[3] Bd. 2, S. 133. [4] J. Zahn, Einführung in die christl. Mystik S. 302.

[5] Ebd. S. 303. Zahn verbreitet sich zutreffend über die ungünstigen moralischen Folgen jener gegenteiligen Theorie; anders wirke auf das Handeln der Sporn, den Christus ausdrücklich anempfiehlt, wenn er sagt, wir sollen frohlocken ob des herrlichen Lohnes, der

Aber Luther vermeint, mit Tauler und mit der eigenen Mystik diese und andere Abirrungen rechtfertigen zu sollen.

Er konnte und durfte nicht mit Tauler seine gleichzeitigen Ausfälle gegen die Scholastiker begründen. Er übertreibt den Nachteil, daß diese eine solche Theologie, wie die Taulers, „die wahrste Theologie", nicht gekannt hätten. Tauler stand in Wirklichkeit nicht im Gegensatze zur Scholastik; vielmehr ruht der Kern seiner Anweisungen durchaus auf deren sichern Fundamenten.

Bei Luthers zweiter und vollständiger Herausgabe der Deutschen Theologie, deren Neudruck am 4. Juni 1518 vollendet war, wußte er offenbar bereits, daß dieses Büchlein nicht von Tauler herrühre. Er bedenkt es aber gleichwohl in der Vorrede wieder mit überschwenglichem Lobe, stellt es direkt neben die Bibel und St Augustin und erklärt, seine eigene Lehre, wegen deren Wittenberg Vorwürfe erfahre, besitze darin ein wahres Bollwerk; „nu allerst" befinde er, daß auch schon vor ihm „andere Leute" ebenso wie er dachten. Hier erscheint also die Allianz, die er mit der Mystik eingeht, vollends in den Dienst seines wiederentdeckten Evangeliums gestellt; die Sympathie, die ihn in den letzten Jahren zu den deutschen Mystikern hingezogen, offenbart hier ihre wahre Natur und feiert „nu allerst" ihren Triumph. In gewissem Sinne blieb sie immer vor seinen Wagen gespannt.

Umgekehrt läßt Luther den aus dem Griechentum her über das ganze Abendland verbreiteten Mystiker Pseudo-Dionysius Areopagita bald schon fallen. Diesen hatte er anfänglich, der allgemeinen Achtung folgend, sehr hoch gestellt, auch weil er ihn für einen Aposteljünger hielt; aber seit der Leipziger Disputation, wo Areopagita gegen ihn angeführt wurde, zeigt er sich wider denselben sehr eingenommen. Er läßt angeblich Christus nicht genug zu seinem Rechte kommen, räumt nach ihm der Philosophie zu viel Rechte ein und ist natürlich gänzlich im Irrtum mit seiner Lehre von der kirchlichen Hierarchie[1]. An St Bernhard hingegen, den er neben Gerson schon früher im Kloster als Lehrer der Frömmigkeit kennen gelernt hatte, und aus dem er, wie aus Tauler, mannigfache mystische Gedanken entlehnte, hielt er immer fest, jedoch nicht ohne denselben gleichsam gewaltsam umzudeuten und ihm, ob willkürlich oder unwillkürlich, Lehren zuzuschreiben, die dem geistesklaren Lehrer gänzlich fremd

---

drüben bevorstehe (Mt 5, 12). Er führt gegen Fénelons unrichtige Ideen von der reinen Liebe ohne alle Vermischung mit dem Interesse eigener Beseligung aus: „Der schwerste Fehler, der im System Fénelons liegt, besteht in der Zusammenwürfelung des echten Selbstvervollkommnungs- und Glückseligkeitsstrebens mit einem unwürdig egoistischen Lohndienste" (S. 307). Abschreckend lauten die Theorien der von Fénelon in Schutz genommenen Frau von Guyon, welche sagt: „O Wille meines Gottes, du würdest in der Hölle mein Paradies sein", und in dem „Opfer der Seligkeit" den höchsten Gipfelpunkt des inneren Lebens aufgezeigt zu haben meint (ebd. S. 292). Vgl. die am 20. November 1687 von Innozenz XI. verurteilten Sätze der quietistischen Mystik von Molinos.

[1] Eine gegen den Areopagiten gerichtete Erklärung Luthers, Werke, Weim. A. 5, S. 163 ist von der eigentümlichen Versicherung begleitet, man werde Theologe moriendo et damnando, non intelligendo, legendo aut speculando.

sind [1]. Der theologisch-mystischen Anleitung von Gerson, die er in den Glossen zu Tauler zitiert, ging es nachmals bei ihm nicht besser [2]. Und der einst von ihm geschätzte Mystiker Bonaventura wurde ihm wegen seiner theologischen Lehre schon verdächtig, noch ehe er den Areopagiten fallen ließ [3].

Tauler hingegen behauptete in seiner Achtung immer das Feld.

Einige sehr bemerkenswerte Berufungen Luthers auf Taulers Lehren führen zu den Gewissensängsten, die sich dem öffentlichen Auftreten des Wittenberger Lehrers an die Ferse hängten. In anderem Zusammenhange werden sie unten anzuführen sein, wo auch die z. B. in seinen Operationes in Psalmos (1519—1521) vorkommenden, dem mißverstandenen Tauler entlehnten Beschwichtigungsgründe gegenüber solchen Seelenpeinigungen zur Behandlung kommen.

Wir schließen mit einer andern Stelle aus den Operationes, in der er mit Tauler der Lieblingsidee Ausdruck gibt, die bei der Entstehung seiner neuen Theologie als Unstern über ihm schwebte. Der elfte Psalm soll nach ihm „gegenüber den Wortführern der Werkheiligkeit und dem trügenden Scheine menschlicher Gerechtigkeit" die „Gerechtigkeit des Glaubens" darzulegen bestimmt sein. Eine gewaltsame Erklärung, mit der er über seine eigene frühere Erklärung dieses Psalmes weit hinausgeht. „Heute", sagt er in der Ausführung mit dem Blick auf seine sog. Werkheiligen, die iustitiarii, „gibt es viele solcher Verführer, wie auch Johannes Tauler öfter vortrefflich mahnt." [4] Natürlich meint er wieder die bekannten richtigen Äußerungen Taulers, daß man sich mehr auf Gott verlassen müsse als auf die eigene Tugendübung; er deutet sie fälschlich auf die Nutzlosigkeit der Werke für das Heil. Ein protestantischer Beurteiler kommt uns hier, wenigstens auf halbem Wege, entgegen: „Gewiß hat Tauler nicht in so scharf pointierter Form wie Luther Gnade und Werke antithetisch gefaßt; er spricht auch von ‚guten Werken' des Menschen, welche ihn auf dem Heilswege weiter bringen." [5]

Der junge Luther bietet, seitdem er 1515—1516 die übereifrige und aufgeregte Lesung von Taulers Schriften begonnen, dem ruhigen Beobachter die Erscheinung eines Menschen dar, der von einem gefährlichen Wirbel der Über-

[1] Köhler a. a. O. S. 332: „Es hat doch einen ganz andern Inhalt", wenn Luther vom Vertrauen auf Gott oder Christi Leiden spricht, als wenn Bernhard es tut. „Luther selbst hat von der Differenz, die klar herauszuarbeiten nötig war, nichts gespürt. . . Er hat seine eigene Wiedererweckung des Evangeliums mit ihm identifiziert."

[2] Vgl. Werke, Erl. A. 62, S. 121 f (Tischreden). Köhler S. 362 f: „Jene Römlinge (Emser, Eck usw.) haben Gerson richtiger zu würdigen gewußt, als es Luther tat, bei dem die Einsicht in Gersons ‚Katholizismus' doch sehr zurücktrat." „Gersons Mystik blieb ihm innerlich fremd."

[3] Köhler S. 335 f, wo auch Beispiele von Luthers „subjektiver Auslegung" des hl. Bonaventura.

[4] Werke, Weim. A. 5, S. 353.

[5] Köhler S. 261. Wenn ebd. hervorgehoben wird, Tauler betone jedoch „sehr energisch die göttliche Initiative", so ist anderseits bekannt, daß dies schon die Scholastiker und die Väter taten.

spannung erfaßt ist. Der Wirbel einer mystischen Welt treibt in ihm schon in den ersten Monaten alle Niederschläge von früher, jene gegen die Theologie und Kirchlichkeit seiner Zeit gerichteten Tendenzen, vom Grunde seiner Seele auf. Die Begeisterung, mit der Luther von der „Deutschen Theologie" und von Tauler spricht, zeigt, wie ein anderer protestantischer Theologe sich äußert, „daß die Mystik des Spätmittelalters wie ein Rausch über ihn gekommen ist". „Es ist klar, daß hier ein Wendepunkt für Luthers Theologie vorliegt." [1]

Es war ein verhängnisvolles Zusammentreffen und eine vielleicht eben durch seine Stimmung beeinflußte, unglückliche Wahl, daß er in jener inneren Sturm- und Drangzeit gerade über den Brief Pauli an die Römer an der Universität Vorlesungen hielt. Durch seine Auslegung des Römerbriefes gelangte er zur Besiegelung seiner neuen gegen die kirchliche Gnaden-, Werk- und Rechtfertigungslehre gerichteten Ansichten.

VI.

Der Umschwung von 1515 im Spiegel des Kommentars zum Römerbriefe 1515/16.

1. Die neue Veröffentlichung.

Die Vorlesungen Luthers über den Brief an die Römer, die er, wie oben (S. 72) gesagt, vom April 1515 bis zum September oder Oktober 1516 in Wittenberg hielt, lagen bis 1908 bzw. 1904 nur handschriftlich vor. Es ist unstreitig ein großes Verdienst Denifles, auf die wichtige Quelle zuerst öffentlich hingewiesen, sie ausgebeutet und längere Teile derselben nach dem Vatikanischen Codex palatinus lat. 1826 wörtlich bekannt gemacht zu haben [2]. Die genannte Handschrift, die Scholien enthaltend, ist eine Kopie Aurifabers von den von Luther selbst ausführlich niedergeschriebenen Vorlesungen und gehörte einst der Bücherssammlung von Ulrich Fugger an, aus der sie an die Palatina zu Heidelberg und von dort bei der Überführung der Palatina nach Rom in die

[1] Hunzinger in Neue kirchl. Zeitschr. a. a. O. S. 985 f: „Man wird sagen dürfen, daß die deutsche Mystik das, was sie in Luther gewirkt hat, in Kombination mit dem Römerbriefstudium gewirkt hat." „So vollzieht sich [in Luther] unmittelbar im Anschluß an den Einfluß der deutschen Mystik die akute Wendung vom Indeterminismus zum religiösen Determinismus. In der Schrift De servo arbitrio erreicht sie ihre extremste Fassung. Nicht, wie einige glauben, aus dem Occamismus erklärt sich das [richtiger, nicht allein], sondern aus der deutschen Mystik." S. 987: Nach seiner mystischen Periode habe Luther entschieden den Semipelagianismus und den Indeterminismus der Scholastik ausgeschieden. S. 988 wird der Standpunkt Luthers wiedergegeben: „Mit dem freien Willen und seinen Fähigkeiten, mit der Gnade zu konkurrieren oder sich irgendwie auf den Empfang der Gnade vorzubereiten, ist es gänzlich aus. . . Gottes Gnade ist das allein zum Heil Wirkende, und die Prädestination ist die alleinige Ursache des Heils in denen, die gerechtfertigt werden."

[2] Denifle, Luther und Luthertum 1[1], besonders von S. 413 an; Denifle-Weiß 1[2], besonders von S. 447 an. Denifle 1[2] Quellenbelege S. 309 ff.

Vatikanische Bibliothek kam. Sie wurde von Dr Vogel zuerst benützt und von Professor Joh. Ficker schon 1899 eingehend studiert [1]. Als die Veröffentlichung im Werke war, wurde 1903 im Codex lat. theol. 21, 4° der Berliner Staatsbibliothek das Original, von Luthers Hand geschrieben, entdeckt, oder vielmehr wiederentdeckt, denn schon 1752 war es in einem Druckwerke über die Bibliothek angeführt worden [2]. Nach dieser Handschrift, die auch die Glossen enthält [3], wurde der Kommentar unter Berücksichtigung der öfter verbesserungsbedürftigen römischen Handschrift von Joh. Ficker, Professor an der Straßburger Universität, als erster Band einer Sammlung „Anfänge reformatorischer Bibelauslegung" zu Leipzig 1908 mit ausführlicher Einleitung herausgegeben.

Die wörtlichen Mitteilungen Denifles waren so reichlich und genau, wie sich durch den Vergleich mit den jetzt vorliegenden Veröffentlichungen herausstellt, daß sie einen zuverlässigen Einblick in eine gewisse Zahl von Lehrmeinungen Luthers, die für das Urteil über den allgemeinen Gang seiner Entwicklung entscheidend sein konnten, darboten [4]. Aber jetzt erst, seitdem das ganze Werk, Scholien wie Glossen, vollständig vorliegt, ist es möglich, über die damals in Luther sich durchbrechenden Gedanken klare und begründete Rechenschaft zu geben. Die Beziehung der einzelnen Lehrpunkte zueinander erscheint im erwünschten Lichte, und manche neue, von Denifle nicht berührte Gedanken Luthers entfalten sich, die für seine Entwicklung grundlegende Bedeutung hatten. Dahin gehört die unten an erster Stelle behandelte düstere Auffassung Luthers von Gott und der Vorherbestimmung.

Das Sendschreiben des Apostels an die Römer steht unter allen Briefen desselben an Gedankentiefe und an Reichtum des Offenbarungsinhaltes voran. Es behandelt die höchsten Fragen des menschlichen Denkens und entwickelt die schwersten Probleme des christlichen Glaubens und Hoffens. Sein Gegenstand sind die ewige Auserwählung der Heiden- und Judenwelt zum Heile in Christus, die Führung der Heiden durch das Naturgesetz und der Juden durch das mosaische Gesetz, die Kräfte des sich selbst überlassenen und des übernatürlich erhobenen Menschen, die Allgemeinheit und Macht der Erlösungsgnade Christi und die Weise ihrer Aneignung in der Rechtfertigung durch den Glauben, endlich das mit dem Glauben begonnene Mitleben, Mitsterben und Mitauferstehen in Christus [5].

Man darf zweifeln, ob der angehende Lehrer von Wittenberg dem großen Thema der Auslegung dieser Glaubensurkunde gewachsen war in Anbetracht seiner verhältnismäßig geringen Kenntnis der Kirchenväter und der theologischen Literatur der Vorzeit, seines Ungestümes in wissenschaftlichen Fragen und seiner der Reflexion stets vorauseilenden Phantasie. Er selbst glaubte jedenfalls die

---

[1] Siehe Joh. Ficker, Luthers Vorlesung über den Römerbrief, Leipzig 1908, S. xxv ff xxx.

[2] Vgl. Grauert, P. Heinrich Denifle, 1906, S. 53 ff. Grauert wies auf J. K. Ötrichs Entwurf einer Geschichte der Bibliothek zu Berlin (1752, S. 63) hin.

[3] Über Glossen und Scholien im allgemeinen oben S. 47.

[4] Siehe oben S. 72.

[5] Mehr unten VIII, 1.

Kräfte für die Arbeit, an der die erleuchtetsten Geister der Kirche sich versucht hatten, in sich zu finden. Er reihte sogar an diesen Kommentar sogleich die andern Vorlesungen über Briefe des Apostels, worin dieser die Tiefen seiner Erkenntnis erschließt.

Beim Durchlesen der langen Seiten des Römerbriefkommentars bewundert man die erstaunliche Beredsamkeit des jungen Verfassers, seine Gewandtheit in der Darstellung, auch seine Fertigkeit in der Heranziehung der vielfältigsten biblischen Aussprüche, die den Gedankengang irgendwie berühren; aber seine Arbeitsweise fällt alsbald sehr mißlich auf im Vergleich mit den älteren Kommentatoren des Briefes, wie Thomas von Aquin, mit dessen Kürze und Bestimmtheit, namentlich mit dessen Sicherheit in der theologischen Formulierung. Die Lutherische Behandlungsweise ist, von anderem abgesehen, gewöhnlich zu rhetorisch und nicht selten von wirklich zielloser Breite.

Das Werk liefert freilich gerade in der Ungebundenheit seiner Sprache und Behandlung viele interessante Striche zu Luthers innerem Bildnis.

Er geht davon aus, der ganze Brief an die Römer habe von seinem Verfasser die Bestimmung erhalten, „das Gefühl der eigenen Gerechtigkeit und das Wohlgefallen an derselben gänzlich aus dem Herzen zu reißen", dagegen — so drückt er sich bizarr genug aus — „*die Sünde darin zu pflanzen*, zu befestigen und zu verherrlichen (plantare ac constituere et magnificare peccatum)" [1], „obschon etwa keine Sünde im Herzen vorhanden ist oder vorhanden geglaubt wird". Er erklärt: Wir sollen und müssen uns voll Sünde fühlen, im Gegensatz zur Gnade Christi, von dem allein uns zukommt, was Gott wohlgefällt.

Voll von dem leidenschaftlichen Gegensatze gegen die wirklichen oder vermeintlichen Selbstgerechten läßt er sich in diesen Vorlesungen immer tiefer in den Wirbel seines Gedankenkreises von der Unfähigkeit des Menschen zu irgend welchem Guten hineinziehen. Das Schreckbild der Eigengerechtigkeit verläßt ihn keinen Augenblick. Berechtigt wäre gewiß sein Auftreten gewesen, wenn er nur eine sündhafte Selbstgerechtigkeit, die eigentlich Selbstsucht ist, bekämpft hätte, oder wenn sein Streit gegen den Wahn, als ob natürliche Sittlichkeit vor Gott genüge, gegangen wäre. Man sieht nur nicht, wer sich zum Verteidiger dieser irrigen Ideen machte, und welche *Schule* das aufstellte, was er immer auf der Gegenseite voraussetzt, daß es eine Heilsgerechtigkeit gebe, die ohne die zuvorkommende und begleitende Gnade Gottes entstehen, sich erhalten und wirken könne. Aber das wird klar, daß er *den Werken selbst in der Seele abgeneigt* ist; dieses Gefühl beherrscht ihn so, daß er sie einfach Werke des Gesetzes nennt und nicht energisch genug gegen ihre sog. Überschätzung den Apostel ins Feld führen kann. Wahrscheinlich wählte er auch den Brief unter anderem darum zur Erklärung aus, weil er ihm seinen gegen die

[1] Cod. Vat. Palat. 1826 Fol. 77, Denifle 1^2 Quellenbelege S. 313 f, jetzt bei Ficker, Römerscholien S. 2 f.

„Selbstgerechtigkeit" gehenden Ideen am meisten unter den biblischen Schriften zu entsprechen schien.

Auf einzelne Leitgedanken des Römerbriefkommentars ist näher einzugehen.

2. Düstere Auffassung von Gott und der Vorherbestimmung.

Die Tendenz einer finstern Anschauung von Gott spielt in Verbindung mit seinen Prädestinationsideen in Luthers Römerbriefkommentar eine einschneidende Rolle, die bisher zu wenig beachtet worden ist. Die Tendenz geht als kenntlicher Faden durch seine frühe Geistesgeschichte. Er hat es nicht dahin gebracht, die ehemaligen Versuchungen der Traurigkeit und Verzweiflung wegen der vermeintlichen Möglichkeit seiner unabänderlichen Prädestination zur Hölle so weit zu überwinden, daß er zur Freudigkeit der Kinder Gottes in der zuversichtlichen Anerkenntnis des allgemeinen und entschiedenen Heilswillens Gottes gelangt wäre. Die Anleitung war sicher richtig, die ihm besonders von Staupitz gegeben wurde, zu den heiligen Wunden Christi zu fliehen. Er wird sich bemüht haben, ihr zu folgen. Aber man hört nicht, daß er die weitere, den alten Aszetikern wohlbekannte Weisung emsig beachtet hätte, sich so durch Übung guter Werke anzustrengen, als hinge von seiner mit Gottes Gnade verrichteten Werktätigkeit ganz allein seine Vorherbestimmung ab. Im Gegenteile, von eigener Energie wendet er sich ab, um die irreführenden quietistisch-mystischen Anschauungen vorzuziehen.

Der dunkle Gedanke der Prädestination, den er nicht überwunden hat, pocht schon im Psalmenkommentar in jener Stelle wieder bei ihm an, wo er sagt, Christus habe „den Leidenskelch getrunken für seine Auserwählten, aber nicht für alle" [1].

Tritt er bereits mit einer düstern Vorstellung von Gott, in der die alten Versuchungen mit der Vorherbestimmung durchklingen, an die Erklärung des Römerbriefes heran, so nehmen seine Ideen, infolge des Mißverständnisses gewisser Stellen des Apostels über Gottes Freiheit und Unerforschlichkeit in der Gnadenwahl, im Fortgange einen noch strengeren und peinlicheren Ton an. Der Herausgeber des Kommentars hebt nicht mit Unrecht die starke Art hervor, womit Luther „sogleich in Kap. 1 die Souveränität des Willens Gottes durchführt" [2]. Von vielen gelte es, sagt Luther daselbst, daß Gott sie hingebe an die Gelüste ihres Herzens, in Unlauterkeit (vgl. Röm 1, 24), und das sei nicht etwa bloße Zulassung, sondern Anordnung und Befehl (non tantum permissio, sed commissio et iussio)[3]. In solchem Falle befiehlt Gott dem Teufel oder dem Fleische, den Menschen zu versuchen und zu besiegen. Allerdings, wenn Gott „in Güte handeln" will, dann verhindert er das Böse; aber er will auch strenge sein und strafen, und „dann macht er die Bösen um

[1] Werke, Weim. A. 4, S. 227. [2] Ficker a. a. O. S. L.

[3] Römerscholien S. 21 ff. Denifle hatte nur im allgemeinen angegeben, Luther lehre die absolute Prädestination, ohne Stellen aus dem Kommentar anzuführen. Vgl. Fr. Loofs, Dogmengeschichte[4] S. 709, A. 8.

so ärger sündigen" (facit abundantius peccare); dann „verläßt er den Menschen, damit dieser dem Teufel nicht widerstehen könne, der den Auftrag und den Willen Gottes ausführt, ihn zum Fall zu bringen".

Damit glaubt der angehende Universitätslehrer in Wirklichkeit eine „tiefere Theologie" zu lehren. Man dürfe ihm nicht kommen, sagt er, mit der seichten und landläufigen Behauptung, daß bei obiger Annahme der freie Wille des Menschen zu Grunde gehe; nur beschränkte Köpfe (rudiores) stoßen sich an der profundior theologia[1].

Seine neue Theologie sagt:

„Dieser Mensch mag tun, was er will, es ist der Wille Gottes, daß er von der Sünde überwunden wird." „Gott will freilich nicht die Sünde, obgleich er will, daß sie geschehe (non sequitur, quod Deus peccatum velit, licet ipsum velit fieri); denn er will nur, daß sie geschehe — damit er die Größe seines Zornes und seiner Strenge an ihm kund tue, indem er die Sünde, die er haßt, an ihm straft." „Wegen der Strafe also will Gott, daß die Sünde geschehe. . . Nur Gott allein darf solches wollen" (Hoc autem soli Deo licitum est velle)[2]. Und er wiederholt ohne Furcht: „Damit alle Schmach und Schande sich über den Menschen häufe, will Gott, daß er diese Sünde tue."[3] Er meint, die „höchsten Geheimnisse der Theologie" seinen Schülern mitzuteilen, die allerdings nur für Vollkommene seien, wenn er versichert, beides sei nebeneinander richtig: Gott will mich und alle [zum Gutestun] verpflichten, und dennoch gibt er nicht allen dazu seine Gnade, sondern nur dem, wem er will, die Auswahl aber behält er sich vor. „Es gefällt ihm nicht, manche zu rechtfertigen, weil er so durch sie um so mehr seine Ehre in den Auserwählten zeigt; und so will er auch die Sünden, wegen etwas anderem allerdings, nämlich wegen seiner Glorie in den Auserwählten." Man soll also nicht sagen, es sei bloße Zulassung. „Wie würde er es zulassen, wenn er es nicht wollte?" „Unsinniges Geschwätz", so charakterisiert er die Theologen, die alle das Gegenteil lehren, „ist ihr Einwurf, die Menschen würden so ohne ihre Schuld verdammt, weil sie das Gesetz nicht erfüllen könnten, sondern zu Unmöglichem verpflichtet seien." — Es fragt sich nur, welche Charakteristik seine eigene Methode verdient, wenn er sich mit der Lösung befriedigt: „Wenn jener Einwurf Kraft hätte, dann würde folgen, es sei nicht notwendig zu predigen, zu beten, zu ermahnen, auch Christi Tod sei nicht notwendig. Mit diesem allem aber hat Gott eben seine Auserwählten retten wollen."[4]

Luther hatte, wie diese längere Stelle zeigt, damals jedenfalls keine lichten, freundlichen Ideen von Gottes Wesen, seiner Güte und unendlichen Barmherzigkeit, die jede Kreatur hienieden glücklich und in Ewigkeit selig machen will, sondern befand sich in dem engherzigen Gesichtskreis, in den er sich früher schon hineingelebt hatte: ein falscher Begriff von Gottes Wesen, vielleicht auch eine Hinterlassenschaft seiner occamistischen Bildung, kränkelte bereits tief seine Theologie an.

Seine finstere Auffassung von Gott bricht nicht bloß an den verschiedenen Stellen durch, wo er auf die Vorherbestimmung kommt, sondern auch

[1] Römerscholien S. 22 f. [2] Ebd. S. 22 f. [3] Ebd. S. 23.
[4] Ebd. S. 24.

in seinen häufigen mit schwarzen Farben und unter dem Einfluß seiner krankhaften seelischen Stimmung aufgetragenen Schilderungen der Bosheit und Schuld des Menschen mit seiner unausrottbaren Begierlichkeit gegenüber Gott, dem Allheiligen[1]. Um diesen strengen und grausamen Gott nach seiner Weise zu verehren, hatte er sich bereits auch mit der falschen Mystik seine praktische Theorie der „Gelassenheit" und der Hingabe an jedwedes göttliches Wollen, und führe dieses ihn auch zur Verdammnis, ausgebildet. Auf den ersten Seiten des Römerbriefkommentars schon erklärt er laut und kühn von diesem Boden seines Gottesbegriffes aus den Gegensatz zu der religiösen Praxis der unzähligen eifrigen Ordens- und Zeitgenossen, dessen er sich bewußt ist.

Viele haben nach ihm eine andere Vorstellung von Gott als er: „O wie viele gibt es heute, die Gott nicht verehren, wie er ist, sondern wie sie sich ihn einbilden. Siehe ihre Singularitäten an und ihre abergläubischen Riten voll von Wahn! Was sie tun müßten, geben sie auf; sie wählen ihre Werke, um ihn damit zu ehren, sie glauben, Gott sei so beschaffen, daß er auf sie und das ihrige gnädig herabblicke." „Es ist heutzutage ein geistiger und feiner Götzendienst verbreitet, mit dem man nicht Gott dient, wie er ist. Die Liebe zum eigenen Sinn und zur eigenen Gerechtigkeit verblendet überaus die Menschheit, und man nennt es ‚gute Intention'. Sie bilden sich ein, dadurch sei Gott ihnen gnädig, während er es nicht ist. Sie verehren damit mehr ihr Phantasma von Gott, als den wahren Gott." [2]

Auch das Beten verstehen sie nicht, weil sie nicht die Furchtbarkeit Gottes erkennen. Sagt nicht die Schrift, so hält er ihnen vor, „Dienet dem Herrn mit Furcht und jubelt ihm mit Zittern" (Ps 2, 11), und „Mit Furcht und Zittern wirket euer Heil" (Phil 2, 12)? Sie wollen ihre eigenen Werke nicht sämtlich vor diesem Gott „für schlecht und verdächtig halten, deshalb rufen sie nicht beharrlich seine Gnade an". Sie schreiben sich die Erweckung der eigenen guten Meinung zu, die doch von Gott gegeben wird, und wollen sich selbst auf die Eingießung der Gnade vorbereiten[3]. „Dem allen liegt pelagianische Anschauung zu Grunde. Niemand bekennt

[1] Über die Tatsache selbst, Luthers Hinneigung zu Angst und Schrecken vor Gott, sagt O. Scheel, Die Entwicklung Luthers usw. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr 100, Leipzig 1910, S. 61—230) S. 80: „Wir besitzen aus der Zeit des Klosterlebens Luthers Äußerungen seiner Feder, die erkennen lassen, daß der Gedanke an Tod und Gericht Gottes ihn aufs tiefste bewegt hat. Das Wort, daß das Antlitz des Herrn über uns ist, ist [für ihn] ein schreckliches Wort. . . Man sieht Schrecken über Schrecken beim plötzlichen Tode. . . Der Gedanke an den richtenden Gott hat ihm Entsetzen eingeflößt. . . Daß die Art, wie diese Stimmung sich äußert, mit krankhaften Dispositionen zusammenhängen konnte, daß die scheinbar unvermittelt und plötzlich Luther heimsuchenden Angstanfälle krankhaften körperlichen Zuständen entsprungen sein können, ist möglich. Daß die Anfechtungen auf seinen körperlichen Zustand zurückgewirkt haben, ist wahrscheinlich. Die Angst wurzelt aber in der lebendigen Überzeugung von dem gerechten Gerichte Gottes." W. Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre S. 295 meint: „Luthers Anfechtungen im Kloster waren also mystische Exercitien. Er hat es nacherlebt, was Tauler und Theologia deutsch von dem verzehrenden inneren Fegefeuer berichten. . . Luther erwähnt, daß Tauler [gleich ihm!] den horror conscientiae a facie iudicii Dei kennt, Werke, Weim. A. 5, S. 203."

[2] Römerscholien S. 20 f. [3] Ebd. S. 323.

sich heute als Pelagianer, aber viele sind es unbewußt mit ihrem Grundsatze, ein freier Wille habe sich ins Werk zu setzen, um die Gnade zu erlangen."[1]

Auf solcher schiefen Ebene gelangt er, unter dem Einfluß seiner Abneigung gegen die Werke, zu den stärksten Angriffen wider den freien Willen. Diesen heiligen Gott zu befriedigen, kann der Mensch auch nicht das geringste tun[2]. Und die occamistische Theologie der Schule, die er durchgemacht, bestärkt ihn hierin, wie folgende Sätze zeigen, die der Akzeptationstheorie des Occamismus ganz verwandt sind: „Immer muß man voll Angst sein, immer die Anrechnung Gottes fürchten und erwarten"; denn da alle unsere Werke aus sich böse sind, „sind nur jene gut, die Gott als gut anrechnet; sie sind überhaupt nur insofern etwas und insofern nichts, als Gott sie anrechnet oder nicht anrechnet". „Der ewige Gott hat die guten Werke von Anfang an erwählt, daß sie ihm gefallen."[3] „Wie könnte ich aber jemals wissen, daß mein Tun ihm gefällt? Wie kann ich auch nur wissen, daß meine gute Meinung aus Gott ist?"[4] Fort also mit den stolzen Selbstgerechten (superbi iustitiarii), welche ihrer guten Werke gewiß zu sein behaupten!

Furcht, verzagte Demut, Selbstvernichtung ist nach Luther das einzig statthafte Gefühl gegenüber diesem schrecklichen unberechenbaren Gott[5]. „Wer an sich verzweifelt, das ist der, den der Herr aufnimmt."[6]

So spricht er denn von einem pavor Dei, der die Grundlage des Heiles sei; trepidare et terreri ist das beste Zeichen, wie im Psalm 143 stehe: „Sende deine Pfeile und du wirst sie verwirren"; der terrens Deus führt zum Leben[7]. Die rechte Liebe begehrt auch von Gott gar keinen Genuß, vielmehr, so sagt er auch hier wieder, wer ihn liebt aus Hoffnung, durch ihn ewig glücklich zu werden, oder aus Furcht, ohne ihn elend zu sein, der hat eine verdammliche Liebe (amor concupiscentiae), die selbstsüchtig ist; aber die Schrecken Gottes über sich ergehen lassen, das bitterste innere und äußere Kreuz bis in Ewigkeit von ihm empfangen wollen, das allein ist vollkommene Liebe. Und selbst bei der Liebe wird man in dichte innere Finsternis gerissen[8].

Alle diese finstern Wolken seiner Stimmungen ziehen sich zusammen bei der Erklärung des achten und neunten Kapitels des Römerbriefes, wo der Apostel die Frage der Gnadenwahl berührt.

Luther will hier bei Paulus die strengste Prädestination nicht nur zum Himmel, sondern auch zur Hölle ausgesprochen finden. Er warnt dabei seine Zuhörer vor Kleinmut, indem er sich des Charakters seiner geisteserstickenden Anschauung bewußt ist.

„Keiner vertiefe sich in diese Gedanken, der nicht gereinigt im Geiste ist, sonst könnte er in einem Abgrunde des Entsetzens und der Verzweiflung versinken; zuerst soll man die Augen des Herzens reinigen durch die Betrachtung der Wunden Christi. Ich trage auch diese Dinge nur darum vor, weil der Gang der Vorlesung zu ihnen

---

[1] Römerscholien S. 322.

[2] Ebd. S. 222 f: Hii (qui vere bona faciunt) sciunt, quod homo ex se nihil potest facere, im Unterschiede von den pelagianisch Gesinnten, welche libertati arbitrii tribuunt facere, quod est in se, ante gratiam.

[3] Ebd. S. 221. [4] Ebd. S. 323. [5] Ebd. S. 221. [6] Ebd. S. 223.

[7] Ebd. S. 214. [8] Ebd. S. 215—220.

führt, und weil sie unvermeidlich sind. Es ist der stärkste Wein, den es gibt, und die vollkommenste Speise, eine solide Zehrung für die Vollkommenen; es ist jene erhabenste Theologie, von der der Apostel sagt (1 Kor 2, 6): ‚Wir reden Weisheit unter den Vollkommenen.‘.. Nur Vollkommene und Starke sollten sich mit dem ersten Buche der Sentenzen beschäftigen [wegen der Prädestinationslehre am Ende des ersten Buches von Petrus Lombardus]; es sollte auch nicht das erste, sondern das letzte Buch sein; aber viele Unvorbereitete werfen sich heute auf dasselbe und tragen dann arge Blindheit des Geistes davon.“ [1]

Luther lehrt, es sei Doktrin des Apostels: Den Verdammten hat Gott sein Erbarmen in deren Leben nicht zugewendet; er ist gerecht und nicht zu tadeln, wenn er seinem höchsten Willen hierin allein folgt. „Warum murrt also der Mensch, als ob Gott nicht nach dem Gesetze handle?“ Sein Wille ist nun einmal für den Menschen das höchste Gut. Warum sollen wir nicht begehren und mit höchstem Eifer begehren, daß dieser Wille allein erfüllt wird, da es ein Wille ist, der auf keine Weise böse sein kann. „Du sagst: aber für mich ist er böse. Nein, für keinen ist er böse. Böse ist für die Menschen nur, daß sie Gottes Willen nicht erfassen und nicht tun“, sie sollten aber wissen, daß sie auch in der Hölle den Willen Gottes tun, wenn Gott sie dahin haben will [2].

Also Anerkennung der Möglichkeit einer rein willkürlichen Verdammung durch Gott und Ergebung, das ist ihm der einzige Ausgang aus dieser von ihm geschaffenen Finsternis, den er kennt. Seine hier gebrauchten Ausdrücke für die Verwerfung: inter reprobos haberi, damnari, morte aeterna puniri künden an, daß er Ergebung fordert für eine eigentliche Verwerfung, für eine vollständige Gleichstellung mit den Verdammten. Da er jedoch diese Ergebung immer als den vollkommensten Erweis der Hingabe an Gottes Willen faßt, so schließt nach ihm diese Ergebung die Bereiterklärung zum Hasse Gottes nicht in sich; im Gegenteil, die stärkste und höchste Liebe [3]. Mit einer so erhabenen Gesinnung könnte dann aber die tatsächliche Höllenstrafe nicht bestehen. „Es ist unmöglich, daß derjenige außer Gott bleibe, der sich so ganz in den Willen Gottes hineinwirft. Er will, was Gott will, also gefällt er Gott. Gefällt er Gott, so wird er von Gott geliebt, wird er geliebt, so wird er gerettet.“ [4] Daß er damit selbst seiner Voraussetzung einer unentrinnbaren Prädestination zur Hölle den Boden entzieht, indem er lehrt, wie wir der Hölle entrinnen können, scheint er nicht zu bemerken. Oder kann nur der tatsächlich nicht zur Hölle Prädestinierte auf jene Weise die Höllenfurcht überwinden? Wird jene Ergebung auch noch dem möglich sein, der sich wirklich für die Hölle prädestiniert glaubt und der für seine Person auch in jener Ergebung kein Mittel sieht, der Hölle zu entrinnen?

Einem solchen bieten auch die „Wunden Christi“ keine Zuversicht, keinen Ort der Zuflucht dar. Sie sprechen zum Menschen bloß von dem geoffenbarten

[1] Ebd. S. 226.

[2] Ebd. S. 223: Si enim vellent quod vult Deus, etiamsi damnatos et reprobatos vellet, non haberent malum; quia vellent, quod vult Deus, et haberent in se voluntatem Dei per patientiam.

[3] Ebd. S. 217. [4] Ebd. S. 217 f.

Gott, nicht von dem geheimnisvollen, unerforschlichen Gott. Jene unhaltbare und verletzende Gegenüberstellung vom geheimen und vom offenbarten höchsten Wesen, auf die Luther sich später viel ausdrücklicher berufen wird, ist hier schon vorgebildet.

Eingehend legt er dar, wie der Wille des Menschen ja gar nicht dem Wollenden gehöre und der Lauf nicht dem Laufenden. „Alles ist Gottes, der den Willen gibt und erschafft." Alle sind wie Instrumente Gottes, der alles in allem wirkt. Es ist mit unserem Willen wie mit der Säge und mit dem Stocke, — Vergleiche, die er später bei der schroffsten Aussprache der Unfreiheit des Willens wiederum bringt. Das Sägen ist Tat der Hand, die sägt, aber die Säge verhält sich passiv; der Stock schlägt nicht selbst das Tier, sondern derjenige, der den Stock führt. So ist auch der Wille nichts, vielmehr Gott, der ihn handhabt, ist alles[1].

Infolgedessen verwirft er mit aller Bestimmtheit die theologische Lehre, daß Gott das endliche Los der Menschen als etwas contingenter futurum voraussehe, d. h. daß er seine Verwerfung als etwas vom Menschen Abhängiges und durch dessen bösen Willen zuletzt Herbeigeführtes erkenne. Nein, in der Gnadenwahl ist alles angeordnet „inflexibili et firma voluntate", und dieser sein eigener Wille allein steht vor Gottes Wissen.

Luther spricht spöttisch von „unsern vernünftelnden Theologen", die ihr contingens herbeischleppen und darauf eine Gnadenwahl aufbauen mit necessitas consequentiae, sed non consequentis, nach den bekannten scholastischen Begriffen. „Bei Gott gibt es einfachhin kein Kontingens, sondern nur bei uns; denn kein Blatt eines Baumes fällt je auf die Erde ohne den Willen des Vaters." Zudem haben die Theologen — so beschuldigt er die Scholastiker ohne Ausnahme — „die Sache sich so gedacht, oder wenigstens Gelegenheit gegeben, sie so aufzufassen, als ob durch unsern freien Willen das Heil gewirkt oder nicht gewirkt werde"[2].

Man weiß, daß er hierin irrt. Tatsächlich schrieb die wahre Scholastik die Wirkung des Heils nur der Gnade mit dem freien Willen zu, so daß zwei Faktoren, der göttliche und der menschliche, oder der übernatürliche und der natürliche, sich gegenseitig durchdringend, dabei beteiligt seien. Luther aber nennt hier, indem er die alte Lehre anführt, den Faktor der Gnade nicht, sondern bloß nostrum arbitrium.

Dann setzt er bei: „So habe ich es einst verstanden." Hat er es wirklich vom ausschließlichen freien Willen verstanden, dann hat er schwer geirrt und würde damit nur den Beweis sehr mangelhaften Studiums, selbst in seinem Gabriel Biel, liefern.

Aber auch die Ansicht der zeitgenössischen und früheren scholastischen Theologen über die Liebe gegen Gott hat er ganz falsch aufgefaßt, und zwar infolge der gleichen Ausschaltung des übernatürlichen Faktors. Er klagt über sie, indem er sagt, sie hätten die bezeichnete Liebe als eine bloß natürliche (ex natura) für heilsam zum ewigen Leben gehalten, und er verlangt, zu jeder heilsamen Liebe müsse hinzukommen, daß sie ex Spiritu Sancto sei — was alle Theologen, selbst die Occamisten, einschärften. Er behauptet: „Sie wissen gar nicht, was Liebe

[1] Römerscholien S. 225. [2] Ebd. S. 208 209 210.

sei[1], sie wissen auch gar nicht, was Tugend sei, weil sie sich hierüber von Aristoteles belehren lassen, „dessen Definition grundirrig ist“[2]. Es macht nicht den geringsten Eindruck auf ihn — vielleicht weiß er es gar nicht —, daß die Scholastik auch mit guten Gründen die Liebe, welche Gottes Güte liebt als Güte gegen uns und welche die eigene Beseligung zum Motiv macht, als vereinbar mit der vollkommenen Liebe der Freundschaft (amicitiae, complacentiae) hinstellt[3]. Nach ihm ist diese Liebe durchaus auszurotten (amor exstirpandus), weil sie voll von abscheulicher Selbstsucht sei[4]. An ihre Stelle setzt er die unten zu erwähnende vollkommenste Liebe, welche die Resignation, ja das Verlangen nach den Höllenstrafen einschließe, wie Christus selbst in seiner Verlassenheit beim Leiden diese Resignation geübt habe (!).

So ging er, von dem sichern Wege der theologischen und kirchlichen Tradition abgekommen, seinen Ideen nach.

Mit Furcht blickt er freilich auf die Flut von Lästerungen, die im Herzen dessen, der seine notwendige unverdiente ewige Verdammung fürchtet, aufsteigen müssen, trotz seiner obigen Mahnung zur Ergebung an den angeblich auch hierin heiligsten Willen Gottes. Er will ihnen vorbeugen oder das Gewissen dagegen waffnen, und deshalb knüpft er an den obigen Hinweis auf die Wunden Christi die Worte an: „Auch wenn einer infolge der überstarken Versuchung zu Gotteslästerungen käme, so wäre das nicht sein ewiges Unheil. Denn auch gegen die Gottlosen ist unser Gott kein Gott der Ungeduld und Grausamkeit. Solche Blasphemien sind vom Teufel mit Gewalt dem Menschen erpreßt. Deshalb können sie sogar dem Ohre Gottes angenehmer klingen als jedes Alleluja, jedes jubelnde Lob. Je schrecklicher und abscheulicher eine Gotteslästerung ist, um so angenehmer ist sie Gott, wenn das Herz fühlt, daß es sie nicht will, wenn sie also unfrei ist.“[5]

Allerdings unfreie Gedanken, die allein er hier zu erwähnen für gut findet, sind nicht strafbar; aber ist das Murren und das grimmige Beschweren über die Höllenprädestination, die er aufstellt, immer nur unfrei? Nicht minder ist der Weg zur Ergebung, den er im gleichen Zusammenhang erwähnt, sehr fragwürdig. Er besteht unter anderem darin, daß man „sich keine Sorgen mache um solche Gedanken“[6]. Werden es denn alle dahin bringen können?

Er wiederholt inzwischen und versteift sich darauf, daß „alles nach der Wahl Gottes geschieht“; „wessen sich Gott nicht erbarmt, der bleibt in der massa“ (perditionis)[7]. „Wem es wird, dem wird es“, setzt er anderwärts in deutscher Sprache bei, „wen es trifft, den trifft es.“[8] Auch über die Auserwählten läßt Gott Zeiten kommen, wo sie gleichsam zu nichts zurückgeführt sind[9], aber nur damit seine Kraft allein offenbar werde und sie alle stolze Vermessenheit in sich auslöschen; denn der Mensch meint so leicht, er werde vermöge des freien Willens aufstehen, und vermißt sich dessen; aber er lernt hier, daß die Gnade ihn erhebt vor und über jeder Willenswahl (ante omne arbitrium et supra arbitrium suum)[10].

---

[1] Ebd. S. 219. [2] Ebd. S. 221.

[3] S. Bonaventura, In III dist. 27, a. 2, q. 2: Amor concupiscentiae non repugnat amori amicitiae in caritate *etc.* Vgl. S. Thom. Aquin. 2, 2, q. 23, a. 1.

[4] Römerscholien S. 210 218. [5] Ebd. S. 227. [6] Ebd.

[7] Ebd. S. 227 228. [8] Ebd. S. 224. [9] Ebd. S. 229.

[10] Ebd. S. 231.

Auf sein großes Mißverständnis der Lehre des Apostels im Römerbrief, das den grellen Behauptungen über die Prädestination zur Stütze gereichen soll, ist hier nicht näher einzugehen. Es genügt, hervorzuheben, daß die Hauptstelle, auf die er sich beruft (Röm 9, 11 ff), nach dem Exegeten Cornely von keinem Erklärer mehr überhaupt auf die Prädestination, d. h. auf die Gnadenwahl, die für den Einzelnen gelte, bezogen wird[1]. Der Abschnitt handelt von den an das jüdische Volk (als Ganzes) gemachten Verheißungen, die unverdient und frei gegeben waren; Israel aber, führt Paulus aus, hat sich durch seine Schuld derselben unwürdig gemacht und sich selbst von dem Heile, das die Heiden durch den Glauben erlangen, ausgeschlossen (als Ganzes) — eine Vergeltung des Mißverdienstes, mit der allein schon die Lehre von einer Prädestination zur Hölle ohne Schuld nicht vereinbar ist[2].

Auch den hl. Augustinus führt Luther an, legt denselben aber nicht richtig aus. Er übersieht sogar, daß der Kirchenvater an einer der beigebrachten Stellen geradezu gegen seine neuen Ideen von der unbedingten Vorherbestimmung zur Hölle und für die Herleitung des Loses der Verdammten in jedem Falle von deren moralischem Mißverdienste spricht. Augustinus sagt in seiner gedankenvollen kurzen Ausdrucksweise in dem betreffenden, von Luther angeführten Texte: „Der Gerettete darf sich seiner Verdienste nicht rühmen, und der Verdammte darf sich nur über sein Mißverdienst beklagen!“[3] Er sieht eben in seinen Betrachtungen über das stets unerforschliche Geheimnis die Schuld des Sünders als durchaus freiwillig und deshalb seine Empörung gegen den ewigen Gott als ewig strafbar an. Der Kirchenvater lehrt, daß demselben, „wie jedem Menschen, der auf diese Welt kommt“, von oben das Heil mit einer Fülle von Gnadenmitteln und mit allen Verdiensten des bittern Kreuzestodes Christi angeboten war[4].

Auch Luther führte freilich die biblischen Stellen vom allgemeinen Heilswillen Gottes an, aber nur, um kurzweg von denselben zu erklären: „Immer sind solche Aussprüche ausschließlich von den Auserwählten zu verstehen.“ Es ist bloß „Klugheit des Fleisches“, wenn man einen Willen Gottes, alle Menschen selig zu machen, finden will in der Versicherung des hl. Paulus: „Gott will, daß alle Menschen selig werden“ (1 Tim 2, 4), oder „in den Stellen, die besagen, er habe für uns Menschen seinen Sohn hingegeben, und er habe den

---

[1] Commentar. in Ep. ad Romanos p. 495.

[2] Ehemals fanden vereinzelte katholische Theologen in den Äußerungen des Apostels die sog. praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita (niemals eine reprobatio ante praevisa merita); aber wie schon J. Th. Beelen in seinem Commentarius in Ep. ad. Romanos (1854) bemerkt, keiner derselben hat eine exegetische Begründung dafür versucht. Cornely l. c. p. 495 sq.

[3] Römerscholien S. 230 mit August. Enchiridion ad Laurent. c. 98, Migne, P. lat. 40, p. 278.

[4] S. Aug., Contra Iulianum 6, n. 8 14 24; Opus imperf. 1, c. 64; 2, c. 132 sqq 175; De catechiz. rudibus n. 52; De spiritu et litt. c. 33; Retract. 1, c. 10, n. 2. Vgl. übrigens Cornely p. 494 über gewisse exegetische Besonderheiten bei Augustinus.

Menschen um des ewigen Lebens willen geschaffen, und alles sei wegen des Menschen da, dieser aber wegen Gott, daß er ihn ewig genieße“[1].

Andere Einwürfe, die Luther sich macht, beseitigt er einmal in einer Zusammenstellung eben so leicht mit dem Hinweise auf die oben von ihm entwickelten Gedanken[2]. So den ersten: Warum hat denn Gott dem Menschen den freien Willen gegeben, womit er Verdienst und Mißverdienst wirken kann? Seine Antwort ist: Wo ist dieser freie Wille? Freien Willen hat der Mensch nicht zum Guten. Sodann den andern Einwurf: „Ohne Sünde verdammt Gott niemand, und wer notwendig in Sünde ist, der wird ungerecht verdammt.“ Die Antwort hierauf ist neu: Gott macht eben, daß die zu Verdammenden gerne, wenn auch notwendig, in der Sünde sind (dat voluntarie velle in peccato esse et manere et diligere iniquitatem). Endlich den letzten Einwurf: „Warum gibt ihnen Gott Gebote, während er sie nicht von ihnen gehalten haben will, ja ihren Willen so verhärtet, daß sie vielmehr gegen das Gesetz handeln wollen? Ist und bleibt da nicht Gott die Ursache, daß sie sündigen und verdammt werden.“ „Ja, das ist eine Einrede“, erwidert er, „die freilich die größte Stärke besitzt; sie ist die allerwichtigste. Auf sie antwortet aber auch der Apostel ganz besonders, indem er lehrt: So will es Gott, und Gott, der so will, ist nicht böse. Alles ist sein, wie der Ton dem Töpfer gehört und ihm zu Diensten steht.“ Genug, fährt er fort, „Gott befiehlt, daß die Auserwählten selig werden und daß die zur Hölle Bestimmten ins Böse verwickelt werden, damit er seinen Zorn und seine Barmherzigkeit erweise.“

Es möchte schaudern machen zu hören, wie er hierauf die Seufzer des Unglücklichen, der sich so von der Härte Gottes betroffen sieht, abfertigt. Dieser klagt bei ihm: „Hart ist es und ein bitteres Los, daß Gott seine Ehre sucht in meiner Verelendung!“ Und Luther sagt: „Siehe da, die Klugheit des Fleisches! *Meine* Verelendung; das mein, mein ist die Stimme des Fleisches. Laß das ‚mein‘ fahren und sprich: Ehre sei dir, o Herr. . . Solange du das nicht tust, suchst du immer noch mehr deinen Willen als den Willen Gottes. Anders muß man von Gott denken und anders vom Menschen. Gott ist niemand etwas schuldig.“

„In dieser harten Lehre“, schließt er, „wird nun einmal *der Werkheiligkeit und Fleischesklugheit das Messer an den Hals gesetzt*, und deshalb entrüstet sich natürlich das Fleisch und bricht in Blasphemien aus; der Mensch soll aber nur verstehen lernen, daß sein Heil nicht von seinen Handlungen abhängig ist, sondern daß es ausschließlich außerhalb seiner Person liegt, bei Gott nämlich, der ihn auserwählt.“

Er versucht aber auch mildere Töne in die Stimmen der Verzweiflung zu mischen, die infolge dieser Theorien nach seinem Zugeständnisse entfesselt werden. Es geschieht jedoch, wenn man genauer zusieht, nur unter Preisgabe oder Verkümmerung seiner eigenen Lehre. Er sagt: Wer aufgeschreckt und verwirrt wird, sich aber dann abmüht, indifferent dem strengen Gott sich zu überlassen, der gehört, das sei sein Trost, nicht zu den für die Hölle Vorherbestimmten! Denn *nur* die wirklich zu Verwerfenden erschrecken nicht [?], „sie achten der Gefahr nicht und sagen: Werde ich verdammt, so sei's!“ Hingegen die Verwirrung und Furcht sind Zeichen von dem spiritus contribulatus, den Gott niemals verwirft, gemäß seinem Versprechen (Ps 50).

[1] Römerscholien S. 212. [2] Ebd. S. 213.

Soll also, so muß man fragen, hiernach zuletzt doch die Handlung des Menschen selbst ihn retten, nämlich der Akt seiner heroischen Indifferenz für die Ewigkeit? Diese Handlung bleibt ja immer Handlung des Menschen: „Wer erfüllt ist vom Schrecken Gottes und sich beherzt stürzt und hineinwirft in die Wahrhaftigkeit der Versprechungen Gottes, der wird selig und auserwählt sein.“ [1]

3. Der Kampf gegen die Werkheiligkeit und die Observanten im Römerbriefkommentar.

Nicht direkt die Prädestinationsideen waren für Luther der Anlaß, die menschlichen Kräfte und den Wert der guten Werke herabzusetzen; die letztere Tendenz ist bei ihm früher vorhanden als seine starre Lehre von der Vorherbestimmung, und niemals leitet er aus der Gnadenwahl, sei es für den Erwählten, sei es für den Verworfenen eine Minderung seiner Kräfte oder seiner Pflichten ab. Für die von Gottes furchtbarem Ratschluß zur Hölle Bestimmten sind nach ihm die gleichen Gebote gesetzt wie für die Auserwählten; sie haben gleiche menschliche Anlagen, gleiche Schwachheit. Die Vorherbestimmung wurde für ihn auch nicht der Ausgangspunkt, um die Konkupiszenz im Menschen zu der Stärke und weiter zu dem geradezu sündhaften und schuldwirkenden Charakter zu steigern, wie er es tut.

Seine Gedanken über die gänzliche Verderbtheit der Adamskinder bis zur Auslöschung der Freiheit zum Guten hatten eine andere erste Entstehung, und auch in ihrem Fortgange wurden sie weit mehr beeinflußt von der falschen Mystik als von dem Wahn absoluter Vorherbestimmung.

Er trat an die Vorlesungen über den Römerbrief heran mit der festen Meinung, im Römerbrief die Bestätigung seines früheren Kampfes gegen die Selbstgerechten und Werkheiligen, wider die ihn seine eigentümliche Mystik noch mehr eingenommen hatte, zu besitzen. Er läßt das große Dokument des Apostels über die Berufung der Heiden und der Juden zum Heile schon gleich in den einleitenden Worten fast ausschließlich gegen die Auffassung derer geschrieben sein, die heute nach ihm die Kirche gefährden, nämlich derer, die (in seinem Orden und in der ganzen Christenheit) auf die Wichtigkeit der Werke, auf die Pflicht vorgeschriebener Beobachtungen und das Verdienst der Tugendübungen für den Himmel pochen und die Gerechtigkeit, die Christus uns gibt, vergessen. Hier ist nicht der Ort, darzulegen, daß Paulus in einem andern Sinne gegen die noch an den mosaischen Gesetzeswerken hängenden Judenchristen spricht von dem nur relativen Werte der Werke, von der Freiheit, die im Christentum gegeben sei, und von der erlösenden Kraft des Glaubens.

Luther aber ruft schon in der ersten Zeile seinen „Werkheiligen“ entgegen: Ganzer Zweck des Römerbriefes ist Zurückweisung und Ausrottung der Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches. Unter den Heiden und Juden seien solche gewesen, die, obgleich „von Herzen der Tugend ergeben“, doch nicht alles Wohlgefallen

[1] Römerscholien S. 212 ff.

daran unterdrückt und sich für „gerechte und gute Menschen" gehalten hätten; in der Kirche aber müsse gemäß Paulus alle eigene Gerechtigkeit und Weisheit aus dem Affekte und dem Wohlgefallen herausgerissen werden. Gott wolle uns ja gar nicht durch eine uns gehörige, sondern durch eine fremde Gerechtigkeit retten (non per domesticam sed per extraneam iustitiam vult salvare), nämlich durch die zugerechnete Gerechtigkeit Christi, und wegen der äußeren Gerechtigkeit, die in uns aus Christus ist (externa quae ex Christo in nobis est iustitia), könne es kein Rühmen geben; wie man sich auch nicht „wegen des Leidens und des Übeln, das von Christus kommt, niederdrücken lassen soll"[1].

„Christi Gerechtigkeit und seine Gaben", sagt er, „leuchten in dem wahren Christen. . . Hat jemand auch natürliche und geistliche Vorzüge, so wird ihm das darum noch nicht vor Gott als seine Weisheit, Gerechtigkeit und Güte angerechnet (non ideo coram Deo talis reputatur), vielmehr muß er in Demut, als besäße er nichts, erst die reine Barmherzigkeit Gottes erwarten, ob sie ihn als Gerechten und Weisen rechnen will. Gott tut ihm das nur, wenn er sich tief verdemütigt. Man muß eben lernen, geistige Güter und gerechte Werke für nichts zu achten um der Erlangung der Gerechtigkeit Christi willen; man muß darauf verzichten, daß diese etwas vor Gott gelten sollen und als Verdienst belohnt werden, sonst wird niemand selig" (opera iusta velint nihil reputare *etc.*)[2].

Bei jeder Gelegenheit, auch mit den gezwungensten Übergängen, kommt er in dem Werke auf die „pelagianisch gesinnten iustitiarii" zurück. Möglicherweise stehen hier wieder in den Reihen derselben vor allem die „Observanten". Man denkt an jene Ordensbrüder der Gegenpartei, die er in dem häuslichen Konflikte der Kongregation zuerst verteidigt hat und dann unversöhnlich verfolgt. Er bringt einmal den Namen „Observanten", indem er ihnen vorwirft, sie wollten sich selbst zwar untereinander an Eifer für Gott übertreffen, hätten aber keine Liebe zum Nächsten, während nach der Römerbriefstelle, die er ebenda erklärt, „die Fülle des Gesetzes die Liebe ist"[3]. Es scheinen auch jene „Observanten" Ordensbrüder zu sein, die er meint, wenn er ein andermal gegen die Mönche schilt, die durch ihr Tun ihren ganzen Stand in Verwirrung brächten.

„Sie erheben sich gegen ihre Standesangehörigen", ruft er, „als wären sie rein und hätten nichts von üblem Geruch an sich"[4], und fährt im Stile der obigen scharfen Konventsrede wider die kleinen Heiligen (S. 52 f) fort: „Und doch sind sie vorne und hinten und inwendig ein Schweinemarkt und ein Stall von Säuen . . . Sie wollen sich zurückziehen von den andern, während sie diese, haben sie wirklich Tugend, zu decken helfen sollten. Aber statt der geduldigen Nachhilfe ist bei ihnen Verdrossenheit und Trennungslust und Flucht (quaerunt fugam . . . tediosi sunt et nolunt esse in communione aliorum). Sie wollen nicht solchen, die zu nichts nütze seien, dienen, nicht ihre Genossen sein; nur bei Würdigen, Voll-

[1] Ebd. S. 1 ff. [2] Ebd. S. 2 f.

[3] Ebd. S. 305. Observantes invicem propter Deum pugnant, sed dilectionis praeceptum nihil attendunt.

[4] Ebd. S. 334.

kommenen, Gesunden möchten sie Obere und Mitbrüder sein. Deshalb laufen sie von einem Ort an den andern."[1]

Der Kampf, der sich hier widerspiegelt, dauerte bei den deutschen Augustinern später fort. Im Frühling des Jahres 1520 tritt der Gegensatz in Bewegungen innerhalb der Kölnischen Provinz hervor und wurde durch die Begünstigung seitens der römischen Konventualen wach gehalten[2]. Man begreift, daß der Ordensgeneral zu Rom für die Exemtionen, die in der sächsischen Kongregation durch die Observanten gegen seine Provinziale verteidigt wurden, nicht eingenommen war.

Luther führt seine scharfe Klinge überhaupt gegen die „Spiritualen, die Stolzen, die Hartnäckigen, die in Werken und im Fleische Frieden suchen, die Justitiare"[3],

[1] Vgl. oben S. 69 Luthers Brief an Spenlein, der sein Kloster mit dem von Memmingen vertauscht hatte.

[2] Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation S. 325.

[3] Römerscholien S. 20 spricht er gegen die spiritualis et subtilior idolatria; S. 45 gegen die, welche in ihrer veräußerlichten Werkbeobachtung vane gloriosi sind; S. 75 gegen die nimis iusti, nimis intelligentes und nimis quaerentes, sie seien incorrigibiles in suo sensu; S. 83 ein neuer Sturm gegen jene, die in suis iustitiis pacem in carne quaerunt... Nihil capiunt, quia sunt superbi... Praesumunt quod Deus eorum sensum et opera approbabit, quia ipsis iustus et rectus apparet; S. 86 geht es sofort aufs neue los gegen omnes superbi in ecclesia spirituales, qui sunt magnorum et multorum operum. Ferner, um viele Wendungen gegen die iustitiarii zu überspringen und nur aus den letzten Teilen des Werkes noch einiges beizufügen, sagt er S. 220 von den Gerechten nach seinem Sinne, denen auch die Verdammnis recht wäre (libentes damnari volunt), daß sie den Haufen der andern beschämen, qui sibi merita fingunt et pingunt ac bona quaerunt, fugiunt mala et in absconditis suis nihil habent; das sind nach S. 221 superbi iustitiarii, qui certi sunt de bonis operibus suis, nach S. 273 die in sua iustitia praesumentes. Die sapientes iustitiarii zerstören nach S. 331 in ihrer falschen Weisheit mit ihren Beobachtungen den Tempel Gottes.

Schon der Superintendent H. Hering hat mit Bestimmtheit in den Theologischen Studien und Kritiken 50, 1877, S. 627 im Hinblicke auf gewisse auffällige Stellen des Psalmenkommentars Luthers sich ausgesprochen: „Fast noch mehr (als gegen die Ketzer) entbrennt sein Zorn gegen die Observanten"; ihren Ansprüchen auf Exemtionen und Dispensationen halte Luther entgegen, daß der Gehorsam undispensierbar sei. Er verwies unter anderem auf Luthers Äußerung am Anfang seiner Erklärung des 31. Psalmes (Beati quorum remissae *etc.*), wo anscheinend den Observanten als Trennungssüchtigen ihre Opposition gegen Staupitz und seine Pläne vorgeworfen wird: similiter et superstitiosi seu schismatici abiiciunt per suam singularitatem suum praelatum, in quo Christus eis praeficitur, quorum hodie maior est numerus (quam haereticorum), Werke, Weim. A. 3, S. 174. Ähnlich redet der Psalmenkommentar aber schon 3, S. 172 gegen die, welche in der Singularität ihrer Beobachtungen, reiecta obedientia et fide suam statuunt iustitiam, sie seien wegen ihres Stolzes Verleugner Christi, und S. 61 gegen die Verteidiger von Sonderstatuten, die für ihre Zeremonien und ihre vanitas observantiae exterioris kämpfen, die compunguntur in habitu usw. Den inneren Ordensstreit hört man vielleicht nicht bloß aus den oben S. 61 ff angeführten Predigtstellen Luthers heraus, sondern auch aus Kanzeläußerungen wie die folgenden von 1516: Diese Justitiare sind die irritabilissimi omnium; sie sind prompti alios vindicare .. iudicare, condemnare, quaerulantes et accusantes, quod iniuriam sustineant, ipsi recte facientes; aber sie „erfüllen das Gesetz nicht im Geiste" (Opp. lat. var. 1, p. 160; cf. 158. Weim. A. 1, S. 114). Er läßt die iustitiarii sprechen: Tu ..

ohne scharf zwischen den eigentlichen „Observanten" und den „Selbstgerechten" zu unterscheiden.

Von sich selbst legt er das Bekenntnis ab, er sei so sehr gegen die „Justitiare", daß er auch der allzu ängstlichen Beobachtung der iustitia, den Gesetzlichkeiten und peinlichen Rechtsordnungen abhold sei: „Das Wort Gerechtigkeit allein schon erweckt in mir Ärger; wenn mich jemand bestehlen würde, würde es mir weniger wehe tun, als wenn ich von Gerechtigkeit hören muß. Es ist ein Wort, das die Juristen immer im Munde führen. Es gibt aber auch kein ungelehrteres Geschlecht als diese Männer der Gesetzlichkeit und neben ihnen die Männer der guten Meinung und der höheren Vernunft (bonae-intentionarii seu sublimatae rationis); denn ich habe an mir und an vielen die Erfahrung gemacht, daß uns Gott in unserer Gerechtigkeit verlacht hat, da wir gerecht waren." [1]

---

peius vivis quam ego, und schildert, wie sie sich ganz wohl zu befinden wähnen, auch Christus als Arzt nicht nötig haben (ebd. p. 128. Weim. A. 1, S. 85). Ungehorsam und Auflehnung hat er ihnen schon oben vorgeworfen, so daß man bei vorstehender Anklage von der Erhebung gegen den rechtmäßigen Vorgesetzten (abiiciunt per suam singularitatem suum praelatum) an die Opposition der „Observanten" gegen die Pläne des Staupitz denken könnte. Infolge dieser Stellen aber kann man vielleicht auch in obigen Äußerungen des Römerbriefkommentars die eigentlichen Observanten mit angegriffen finden, wiewohl es einen strengen Beweis dafür nicht gibt.

Sollte aber nicht auch der Kongregationsvikar Staupitz selbst in seinen praktisch-religiösen Schriften, die er seit 1515 veröffentlichte, bisweilen gegen den Geist dieser Observanten, wie sich derselbe ihm darstellt, kämpfen? Vgl. Braun, Concupiscenz S. 68 ff. Es wäre zu verwundern, wenn kein Echo der ihn so nahe berührenden Gegensätze in seine Schriften dränge. Leider fehlen die geschichtlichen Angaben über den äußeren Fortgang der Entzweiung. Auch Braun erkennt den tiefgehenden Zwist bei Luther auf dem Grunde gewisser Ereignisse; so bei Luthers scharfer Rede auf dem Ordenskapitel zu Gotha am 1. Mai 1515: „Offenbar liegen", sagt er, „diesen erregten Worten persönliche trübe Erfahrungen zu Grunde... Die Anlage zu Streitsucht, die, wenn auch viele Entschuldigungsgründe für sie vorgebracht werden können, beim späteren Luther feststeht, mag schon damals, lange vor dem Bruche mit der Kirche aufgetreten sein." Die primaria nostrae unionis factio, die Barthol. Usingen erwähnt (bei N. Paulus, Usingen S. 16, A. 5; bei Örgel, Der junge Luther S. 132), führte den Freund Luthers, Johann Lang, im Sommer 1511 aus Erfurt nach Wittenberg; er nahm an dem Übergang Luthers von der strengeren zur freieren Partei des Staupitz teil. Über Cochläus' Mitteilung von Luther: ad Staupitzium defecit s. oben S. 28. Belehrend sind hier einigermaßen die Verhältnisse zwischen Observanten und Konventualen, die sich gleichzeitig in andern Orden, wo Reformbewegungen waren, herausgebildet hatten. Eine Scheidung war z. B. im Orden der Dominikaner. Die Observantenklöster (Reformvertreter) in der sog. deutschen Provinz der Dominikaner (provincia teutonica, eigentlich die oberdeutsche) durften sich einen Provinzial wählen, und die Konventualenklöster bildeten eine besondere deutsche Kongregation (congregatio Germanica) mit einem Generalvikar an der Spitze. Seit 1511 war Johannes Faber Generalvikar, der indessen ebenfalls für Reformen arbeitete. Innere Kämpfe entstanden hier dadurch, daß die Observanten die Häuser der Konventualen zu ihrer Richtung bringen wollten unter Heranziehung der kirchlichen und der weltlichen Gewalten. Vgl. N. Paulus in Histor. Jahrbuch 17, 1896, S. 44, und Ders., Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1903, S. 299.

[1] Römerscholien S. 273. Mit Obigem hängt zusammen, daß er in seiner Mystik zu Rechtsverzichten in übertriebener Weise auffordert.

4. Sturmlauf gegen die Anlage zum Guten und gegen die Willensfreiheit.

Aus obiger Stimmung gegen die Eigengerechtigkeit wurde die Behauptung von der vollkommenen Verrottung der Menschennatur durch die bleibende Erbsünde und den unauslöschlichen Zunder bösen Begehrens geboren.

Der Mensch bleibt nach den Behauptungen Luthers im Römerbriefkommentar trotz allen Gleißens guter Werke innerlich so gottabgewendet, daß er „das Gesetz, das zum Guten nötigt und Böses verbietet, nicht liebt, sondern verabscheut; aus sich hat er keinen Willen zum Gesetz, sondern nur Mißfallen daran. Immer verharrt die Natur in dem bösen Verlangen gegen das Gesetz, immer ist sie voll von bösen Begierden, wenn ihr nicht von oben geholfen wird". Diese Begierden aber sind Sünden. Durch die Gnade allein geschieht alles Gute, und die Gnade muß uns auch dahin bringen, daß wir dies anerkennen und, „gedemütigt, Christum aufsuchen und so gerettet werden"[1].

Die Schilderungen des menschlichen Tuns, die der Verfasser mit beredter Sprache einflicht, entbehren nicht der Treue und Naturwahrheit, muß man auch die Folgerungen mißbilligen. Er hat ein scharfes, feines Auge für andere und zeichnet mit Rücksichtslosigkeit die Fehler, die er bei Frommen in seiner Umgebung zu gewahren glaubt.

Da erspäht er manche, die nur um menschlichen Lobes willen handeln und gut scheinen, aber nicht ernstlich sein wollen. Wie sehr können diese doch, sagt er, mit Scheindemut in ihren Reden sich selbst herabsetzen. Andere handeln gut, bloß, weil es ihnen so Vergnügen macht, aus Laune und ohne höheres Ziel. Andere tun es, sich in eitler Selbstgefälligkeit spiegelnd, ja die Selbstsucht spielt fast allen mit und beschmutzt ihre Werke. Die Veräußerlichung und die geschäftsmäßige Gerechtigkeit entstellt vieles. Beklagenswert ist, daß man pharisäisch eben nur das Gebotene vor Augen hat und nach dem Preis einer emsigen und kleinlichen Tugend lechzet[2].

Nur allzuleicht geht er bei solchen drastischen Schilderungen zu weit, zuweilen wird er handgreiflich ungerecht. Aus der schlechten Praxis macht er z. B. bewußte Theorie, um damit leichter über die Gegner die Oberhand zu gewinnen. „Sie *lehren*", ruft er aus, „das Gesetz sei nur im Werke zu erfüllen und es brauche keine Erfüllung mit dem Herzen. . . *Nicht das geringste* innerliche Bemühen begleitet ihre Handlungsweise, alles geht auf im Äußeren."[3]

Was die Lehre von der *Erbsünde* und ihren Folgen im Menschen betrifft, so vergrößert er nicht bloß ins Ungeheuerliche die Stärke der nach der Taufe zurückbleibenden Konkupiszenz, ohne der geistlichen Mittel zu ihrer Zurückdrängung genügend zu gedenken, sondern gibt seiner Meinung, daß die *Konkupiszenz geradezu Sünde* sei, den unverhohlensten Ausdruck: sie ist die

[1] Römerscholien S. 46. [2] Ebd. S. 11 45 84 94.

[3] Man beachte die Übertreibungen gegen die Lehrer, deren nominalistische Schulrichtung er mißbilligt: docent, quod lex opere tantum sit implenda, etiam sine impletione cordis. . . Nec ipsi minimo saltem cordis conatu eadem aggrediuntur, sed solummodo externo opere. Ebd. S. 45.

fortlebende Erbsünde, aber für jeden mit aktueller Verschuldung, und zwar auch ohne Beistimmung des Willens. Das Non concupisces der Zehn Gebote, das auch der Apostel im Römerbrief, aber in anderem Sinne hervorhebt, macht er zu einem derartigen Verbote, daß es schon durch das bloße Vorhandensein der Begierlichkeit täglich und stündlich sündhaft übertreten wird. Die Theologie und die Kirche, welche bisher in dem Non concupisces das Verbot der freiwilligen Zustimmung zu der ohne aktuelle Schuld vorhandenen Begierlichkeit erkannten, werden nicht beachtet.

Mit seinen Ideen von der Konkupiszenz verknüpft sich nun aufs engste der Angriff gegen die Willensfreiheit.

„Die Konkupiszenz mit der Schwäche ist gegen das Gebot ‚Du sollst nicht begehren', und sie ist tödlich [eine Todsünde], aber der gnädige Gott rechnet sie wegen der im [begnadigten] Menschen begonnenen Heilung nicht an." „Auch eine läßliche Sünde", lehrt er an gleicher Stelle, „ist ihrem Wesen nach [wegen der Gott gänzlich abgewandten menschlichen Natur] eine Todsünde, nur daß sie der Schöpfer demjenigen, den er vervollkommnen und gesunder machen will, nicht anrechnet (imputat) als Todsünde."[1]

Die volle Unfreiheit des Willens zum Guten aus der Konkupiszenz abzuleiten, macht er verschiedene Anläufe. Er stellt die bezeichnete Unfreiheit entschieden auf, überläßt aber doch wieder so viel der Freiheit, z. B. durch Mahnungen, die er selbst gegenüber der Prädestination gibt (unten S. 176 f), daß er damit die Aufstellung wieder aufhebt. Der Prüfstein für seine eigentliche Ansicht wäre seine Haltung zur Wirkungsweise der Gnade: Sah er die Gnade in jedem Falle als unwiderstehlich an? Aber gerade bei diesem Punkte vermeidet er es noch, sich so klar für das irrige Ja auszusprechen, wie er es später tut. Kurz, er ist schon entschieden für die Unfreiheit, weiß aber noch nicht alle Schwierigkeiten zu beseitigen.

Um aus seinen Gedankengängen bezüglich der Unfreiheit einiges anzuführen, so bringt er vielleicht das Stärkste bei Gelegenheit von Röm 8, 28 vor: „Der freie Wille außerhalb der Gnade besitzt ganz und gar kein Vermögen gegenüber der Gerechtigkeit, sondern ist mit Notwendigkeit in Sünden. Darum nennt ihn der hl. Augustin im Buche gegen Julian ‚eher ein geknechteter Wille als ein freier'. Aber nach Erlangung der Gnade ist er wirklich frei geworden, wenigstens bezüglich des Heils. Frei ist zwar der Wille von Natur, aber nur für das, was seiner Gewalt anheimgegeben, nicht aber für das, was über ihm ist, da er in Sünden gefesselt liegt und so das nach Gott Gute nicht wählen kann."[2] Zwischen übernatürlich und natürlich Gutem wird hier nicht unterschieden; beides ist von unserem Wahlvermögen ausgeschlossen; natürlich Gutes gibt es überhaupt nicht, denn was die bloße Natur verrichtet, ist nur Sünde.

„Wo ist unsere Gerechtigkeit", ruft er einige Seiten früher rhetorisch aus, „wo sind unsere Werke, wo ist die Freiheit des Wahlvermögens, wo die

[1] Ebd. S. 332.

[2] Ebd. S. 212. Die am Anfang dieses Textes gemeinte Stelle aus Augustin ist Contra Iulianum l. 8, c. 8; Migne, P. lat. 44, p. 689. Es hat indessen einen andern Sinn, wenn Augustin daselbst von dem servum potius quam liberum arbitrium spricht. Aber Luther entlehnte diesem Ausdrucke des Kirchenvaters sogar den Titel seines späteren Werkes von 1525 De servo arbitrio, Vom verknechteten Willen.

vorausgesetzte Kontingenz (s. oben S. 154)? So muß man predigen, das heißt richtig predigen, das heißt die Weisheit des Fleisches zu Boden strecken! Der Apostel tut es hier. An früheren Stellen hat er ihr Hände, Füße und Zunge abgeschnitten; hier packt er sie [die fleischliche Weisheit, die für die Willensfreiheit spricht] und macht ihr den Garaus. Hier geht es wie ein Licht auf, daß sie in sich nichts ist, sondern nur in Gott all ihr Gut besitzt." [1] Also, das ist sein Schluß, die Auserwählten retten sich nicht durch Beteiligung ihres Willens, sondern durch den göttlichen Ratschluß, nicht durch Verdienst, sondern durch das unbeugsame Dekret von oben, vermöge dessen sie alle Schwierigkeiten des Heiles überwinden. Er schweigt hier davon, ob die Erwählten nicht vorübergehend der Sünde unterliegen können, sei es durch eigenen Mißbrauch der Freiheit, sei es aus Mangel jener nötigenden Gnade.

Ganz bestimmt versichert er gegen Ende des Kommentars: Nicht einmal eine gute Meinung können wir mit unsern menschlichen Kräften formen, die Gott irgend wie [auch nur in der natürlichen Ordnung] gefallen kann.

Er nimmt an dieser Stelle die Gegner vor, welche richtig sagen, der Mensch kann obiges, „denn sonst wäre er zum Bösen gezwungen und müßte notwendig sündigen". Und weiter schreibt er einfachhin allen Theologen zu, was die Occamisten lehrten (s. oben S. 57): „Damit erhalten wir unfehlbar die Gnade Gottes eingegossen"; ein Satz, der allerdings pelagianisch lautet. Er übergeht einen Punkt, den die Theologen nicht ausließen, wenn sie anders der wahren Scholastik folgten, nämlich: unserem natürlich guten Wollen kommt die übernatürliche Hilfe Gottes zuvor, erhebt dasselbe in die Gnadenordnung und macht uns so das Heil verdienen. Ferner schiebt er allen unter gleicher Nichtbeachtung der scholastischen Lehren die Idee zu, man dürfe nach Verrichtung obiger Meinung „keine Besorgnis mehr haben und sich nicht mühen, die Gnade Gottes anzurufen" [2]. Das ist nach ihm die Position der Gegner.

In seiner Antwort nun will er hier, was den ersten Satz betrifft, nicht behaupten, daß Gott zum Bösen zwinge; „die Bösen tun", sagt er, „was sie wollen, und etwa auch mit guten Meinungen, aber Gott läßt sie auch in guten Werken sündigen". Das müßten nach ihm die Gegner wissen und deshalb nicht so sicher und gewiß tun, als ob sie wirklich gute Werke verrichteten. Jeder muß vielmehr sprechen: „Wer weiß denn, ob die Gnade Gottes das mit mir tut?" Dann allein bekenne der Mensch, „daß er aus sich nichts tun kann"; nur so entgehe man dem Pelagianismus, der dieser Selbstgerechten Fluch ist. „Weil sie aber sich darauf versteifen, es sei jederzeit in ihrem Wahlvermögen, zu tun, was an ihnen ist, und deshalb auch die Gnade zu besitzen [hier beutet er gewisse wirklich vorhandene Schwächen des Occamismus aus], darum tun sie nichts, als in ihrer Sicherheit immerdar sündigen." [3]

---

[1] Römerscholien S. 209. [2] Ebd. S. 322.

[3] Ebd. S. 323. Im Zusammenhange mit dem am Anfange dieser Ausführung stehenden Satze „Der Mensch kann aus sich nichts tun", wendet sich Luther gegen das Axiom der mittelalterlichen Theologie Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam (er gibt es schon in seiner Psalmenerklärung, Weim. A. 4, S. 262 so: . . Deus infallibiliter dat gratiam). Zur Klarstellung sei vorausgeschickt, daß man nach katholischer Lehre mit den Kräften der Natur weder de condigno noch de congruo die Gnade verdienen kann; die Gnade schließt jede natürliche Erlangung aus; der Mensch kann allein negativ sich für die Gnade disponieren, nicht positiv, d. h. nicht so, daß sein Zustand die Gnade verlangt. Homo non movet se ipsum ad hoc, quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. S. Thom., Summa contra gent. 3, c. 149. Dem-

Luther fragte sich hierbei nicht, was denn der Mensch noch machen solle, um die Gnade Gottes zu besitzen, außer daß er tue, was an ihm ist und sich verdemütige

---

gemäß wollte und konnte die wahre Scholastik mit dem obigen Grundsatze Facienti quod est in se usw. nicht ein Verdienen der Gnade durch natürliche Kräfte ausdrücken. Luthers Angriffe, die dies voraussetzen, sind der wahren mittelalterlichen Theologie gegenüber nicht zutreffend. Das natürliche Tun, das diese als gut anerkannte, bewegt sich im allgemeinen auf dem Gebiet leichterer Dinge, ist ohne übernatürliches Verdienst und begründet keine positive Disposition zur Gnade im Sinne des Facienti usw. Man wollte mit letzterem Axiom vielmehr sagen: Wer das Seinige tut, geweckt und bewegt von der aktuellen Gnade, der wird zur heiligmachenden Gnade und so zum Heile gelangen; er setzt eine negative Vorbereitung; Gott in seiner Barmherzigkeit enthält nicht die Gnade demjenigen vor, der das Seinige tut. Dabei setzte man voraus, daß sich die aktuelle Gnade Gottes einladend, mitwirkend, fördernd zu jedem guten Wirken des Menschen hinzugeselle. Vgl. Denifle-Weiß 1^2, S. 577 ff. Das verbreitetste theologische Buch des Mittelalters bis zu Luthers Periode, das Compendium theologicae veritatis, sagt ausdrücklich: „Ohne die Gnade tut niemand genügend das Seinige, um sich zum Heile vorzubereiten" (l. 5, c. 11). Wo ist da der von Luther so gehässig (siehe Denifle-Weiß 1^2, S. 576, A. 5) der gesamten mittelalterlichen Theologie vorgeworfene Pelagianismus? „Ist etwa Mitwirken mit der Gnade Pelagianismus?" fragt Denifle S. 577. Und was berechtigte Luther, in den Schmalkaldischen Artikeln (Müller-Kolde, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, 1907, S. 311) zu sagen: Die Lehre si faciat homo quantum in se est, Deum largiri ei certo suam gratiam, sei ein portentum, ein heidnisches Dogma, aus dem folge, daß Christus umsonst gestorben sei?

Luther selbst hatte ehemals, in der Psalmenauslegung Weim. A. 4, S. 262 geschrieben, dem, der das Seine tut, gibt Gott unfehlbar die Gnade, und doch nahm er dabei mit der ganzen Theologie an, daß die Gnade und die Glorie deshalb nicht verdient, sondern unverdient uns gegeben werden (Denifle-Weiß 1^2, S. 441). Die Stelle lautet: Hinc recte doctores, quod homini facienti quod est in se, Deus infallibiliter dat gratiam, et licet non de condigno sese possit ad gratiam praeparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo, propter promissionem istam Dei et pactum misericordiae. Denifle bemerkt gut a. a. O.: „Man darf nicht übersehen, daß Luther hier den Satz Facienti etc. nominalistisch formuliert." Wichtiger ist, daß Luther gleich vorher richtig das übernatürliche Verdienst von dem natürlichen Wirken einfach ausschließt (non ex meritis, sed ex mera promissione miserentis Dei).

Die Nominalisten der Schule Occams gingen viel weiter in der Zulassung einer natürlichen Vorbereitung auf die Gnade (nicht eines Verdienens) als die anerkannten Vertreter der Scholastik. Denifle-Weiß 1^2, S. 586: „Die Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade geschieht nach den Occamisten durch rein natürliche Akte unter dem allgemeinen Einflusse Gottes; der besondere Einfluß ist nach ihnen, allgemein gesprochen, die heiligmachende Gnade selbst, während nach der allgemeinen Scholastik der besondere Einfluß, das ist die aktuelle Gnade, zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, das ist der heiligmachenden Gnade, vermittelt und gerade für die Vorbereitung des Menschen auf letztere als notwendig, der allgemeine dagegen als ungenügend, weil der natürlichen Ordnung angehörend, dargestellt wird" (siehe auch oben S. 112 ff 154). Indessen legen die Nominalisten, wie A. Weiß (Denifle 1^2, S. 578, A. 2) hervorhebt, ihre Theorie zuletzt wieder ganz erträglich aus; siehe Altenstaig, Lexicon theolog., Venet. 1583, fol. 163, s. v. Facere quod in se est. Immerhin sagt Denifle S. 441 mit Recht, daß die Occamisten Luthers späterer Vorwurf pelagianischer Tendenzen „teilweise trifft".

Der tiefere Grund jedoch, warum Luther schon in obigen Stellen des Römerbriefkommentars das Facienti *etc.* einfachhin bekämpft, ist der, weil er im Antagonismus gegen die guten Werke der „Selbstgerechten" bereits mit Hilfe einer falschen Mystik an dem Punkte angelangt war, alle vitalen Akte des Menschen, die sich bei der Wirkung des Heils irgendwie beteiligen könnten, zu leugnen. Im Heilswerke läßt er kein Wahlvermögen; „die Erfüllung

und um die Gnade bete, wie die ganze Vorzeit lehrte. Noch sucht er nach einer Heilssicherheit auf anderem Wege. Erst später wird er wissen oder zu wissen glauben, wie sie zu erlangen ist (Spezialglaube). Jetzt sagt er noch: „Es ist die größte Pestilenz, von Anzeichen des Gnadenbesitzes zu sprechen und damit die Menschen in Sicherheit einzuwiegen." Die Gewißheit „des gnädigen Gottes", wie er sich später ausdrückt, hat er noch nicht gefunden.

Inzwischen geht er gegen den Grundsatz „Wer tut, was an ihm ist" usw., ebenso gegen die Willensfreiheit und gegen die Möglichkeit der Gesetzerfüllung unter anderem mit dem hl. Paulus vor.

Paulus lehrt z. B. Röm 8, 3 f: Was das mosaische Gesetz nicht leisten konnte wegen der im Menschen vorhandenen Rebellion des Fleisches, nämlich die Sünde zu besiegen, das gibt Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes, der die Sünde überwunden hat und der das Gesetz erfüllen hilft; in den nicht Wiedergebornen wohnt die Sünde als „Gesetz der Sünde", weil sie unter der Begierlichkeit „schwach" sind (ἠσθένει); dagegen befreit die heiligende Gnade des Evangeliums uns vom „Gesetz der Sünde und des Todes". Zu dem Satze, womit Paulus diese Lehre beginnt, nämlich dem Gesetze (d. h. dem mosaischen) sei es nicht möglich gewesen, die Sünde zu besiegen, schreibt nun Luther ohne weiteres: „*Wo ist also jetzt die Freiheit des Willens?*[1] . . Der heilige Apostel Paulus sagt hier ausdrücklich, das Gesetz hätte unmöglich die Sünde, ja auch die vom Fleische kommende Schwäche verdammen [überwinden] können. Das ist nichts anderes als meine oben öfter eingeschärfte Lehre, daß eine Erfüllung des Gesetzes aus uns selber unmöglich ist; nicht einmal das läßt sich sagen, aus uns sei ein Wollen und Können, nur nicht auf solche Weise, wie Gott es will, nämlich in Gnade [also uns sei natürlich Gutes möglich]; denn sonst wäre die Gnade nicht notwendig, sondern nur nützlich, und sonst hätte Adams Sünde nicht unsere Natur verdorben, sondern sie unversehrt gelassen. . . Wohl ist das Naturgesetz allen eingeschrieben; es hat auch die Vernunft ein natürliches Begehren des Guten, aber ein selbstsüchtiges, das auf unser eigenes Gute, nicht auf dasjenige Gottes gerichtet ist; nur der Glaube in der Liebe gibt die Richtung auf Gott. Alles von der Natur begehrte und erworbene Gute, Weisheit, Tugenden und was immer, ist ein böses Gut (male bona sunt), weil die Natur durch die Erbsünde blind in der Erkenntnis und gefesselt im Affekte ist, mithin Gott nicht kennen, ihn nicht über alles lieben und deshalb auch nicht alles auf ihn beziehen kann. Es bleibt also dabei: ohne Glaube und Liebe *kann der Mensch aber auch nichts Gutes wollen*, haben oder tun, sondern nur Böses, auch dann, wenn er Gutes tut." „Ohne die Liebe, d. i. ohne Hilfe von einer äußeren größeren Macht, sündigt er immer gegen das Gebot ‚Du sollst nicht begehren'; denn dieses Gebot will, daß

---

des Gesetzes ist aus uns gänzlich unmöglich", „der freie Wille ist ganz in Sünden und kann das Gute nicht nach Gott wählen" (s. unten XIV, 3). Vgl. W. Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz bei Luther S. 215 217 219 221.

Im übrigen könnten die protestantischen Theologen über den katholischen Sinn des Facienti *etc.* und seinen Zusammenhang mit der biblischen und patristischen Lehre sogar in den gewöhnlichen katholischen Theologiekompendien Orientierungen finden, die manche Mißverständnisse beseitigen würden; vgl. z. B. H. Hurter, Theologiae specialis pars altera [11], Innsbruck 1903 (Compendium tom. 3), p. 65 sq 72 sq.

[1] Römerscholien S. 183.

man sich nicht selbst etwas zueigne oder suche, sondern für Gott in allem lebe, handle und denke. Das Gebot ist uns einfach unmöglich." [1]

Ein Interesse, die Freiheit zu beeinträchtigen, hat er mithin einstweilen nicht wegen der Allmacht Gottes, als ob diese ihr im Wege stehe, oder, wie später, wegen der Prädestination, als räumten deren unweigerliche Dekrete mit der Freiheit auf, sondern nur infolge seiner Übertreibung der Folgen der Erbsünde hinsichtlich des guten Wirkens (Begierlichkeit); er bewegt sich nur auf der alten Linie der Abwendung vom Gutestun und von sogenannter Selbstgerechtigkeit [2].

Die Mißdeutung der „Scholastiker", die er teils aus Unwissenheit, teils aus leidenschaftlicher Eingenommenheit beging, mußte ihm hierbei erhebliche Dienste leisten. So sagt er einmal: „Sie wollen in ihrer Willkür, bei Eingießung der Gnade werde jedem die ganze Erbsünde, wie alle aktuellen Sünden, nachgelassen, als ob die Sünde so auf einmal entfernt werden könnte, etwa wie die Finsternis durch das Licht ... Freilich hat ihr Aristoteles Sünde und Gerechtigkeit in die Werke gesetzt. Entweder habe ich sie nie verstanden, oder sie haben sich nicht gut ausgedrückt." [3] Was den Schlußsatz betrifft, wird man sich für das erste Glied entscheiden müssen. Daß er seine Lehrer und Schulbücher nicht verstanden hat, zeigt die sogleich folgende Bemerkung: Wenn die Sünde in der Beicht gänzlich hinweggenommen würde (omnia ablata et evacuata), dann müßte ja einer, der von der Beicht kommt, sich allen vorziehen und sich nicht als Sünder, den übrigen gleich, ansehen. Anlaß zu solchen Folgerungen haben selbst die Occamisten niemals geboten, obschon sie im Gerechtfertigten den gänzlichen Nachlaß aller Schuld, der Erbsünde wie der aktuellen Sünden, anerkannten. Luther erst sagte, und zwar schon an obiger Stelle des Römerbriefkommentars: „Der Sündennachlaß ist wohl ein wahrer, aber noch keine Hinwegnahme der Sünde; die Hinwegnahme ist nur in der Hoffnung da (quod non sit ablatio peccati, nisi in spe), indem die Gnade gegeben wird; diese fängt den Prozeß der Hinwegnahme in der Art an, daß die Sünde zunächst einmal nicht mehr als Sünde angerechnet wird." [4] Aber ohne sich an das eigene Eingeständnis zu erinnern, die Scholastiker habe er möglicherweise nicht verstanden, fährt er fort, von den „Delirien" dieser Lehrer zu reden.

---

[1] Ebd. S. 183 f. [2] Vgl. ebd. S. 114 185 187 244.

[3] Ebd. S. 108.

[4] Ebd. S. 108 f. Vgl. S. 178, wo er klagt, man sei gekommen bis zu der nocentissima fraus, ut baptizati vel absoluti, statim se sine omni peccato arbitrantes, securi fierent de adepta iustitia et manibus remissis quieti, nullius sc. conscii peccati, quod gemitu et lachrymis, lugendo et laborando expugnarent atque expurgarent. Igitur peccatum est in spirituali homine relictum *etc.* Man sieht, das Übrigbleiben des fomes peccati wird mit dem Übrigbleiben der Sünde verwechselt, und die Lässigkeit, die nach der Sündenvertilgung häufig aus Schwäche kommt, mit einer Lässigkeit, die sich absolut immer einstellen müsse. Die „Gnade, die gegeben wird", ist ferner bei ihm bald nach Art der heiligmachenden, bald nach Art der aktuellen gedacht. Kein Ende, wenn man ihm durch alle Irrungen folgen wollte.

5. Schroffe Beseitigung der bisherigen Lehre von Tugend und Sünde.

Teils mit Subtilitäten, teils mit grobem Geschütz betritt Luther im Kommentar zum Römerbrief bezüglich der Fragen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit sowie des Gnadenstandes und des eingegossenen habitus einen Boden der theologischen und philosophischen Erörterung, auf dem wir ihm mit seinen Mißverständnissen wegen der Grenzen des vorliegenden Werkes nur ganz flüchtig folgen können.

Bezeichnend ist zunächst, wie er gelegentlich seine „Flüche" aussendet gegen die scholastischen Lehren, die zusammengebraut seien aus Stolz und aus Ignoranz gegenüber der Sünde, gegenüber Gott, gegenüber dem Gesetz[1]; „verflucht sei das Wort formatum charitate und ebenso die Unterscheidung vom Werk nach der Substanz der Tat und der Intention des Gesetzgebers"[2]. Es ist vielleicht das erste Mal, daß theologisch-wissenschaftliche Verhandlungen und eine akademische Exegese mit ähnlichen Flüchen gespickt werden.

Es kommen des weiteren gewisse Bemerkungen Luthers über praktische Erfahrungen in Betracht. Dahin gehören die folgenden: „In der Kirche zeigt sich jetzt überall eine große Rückfälligkeit nach den Beichten. Man vertraut eben, gerechtfertigt zu sein, statt daß man auf Rechtfertigung erst wartet, und deshalb hat der Teufel gegenüber der falschen Sicherheit leichtes Spiel und wirft die Menschen zu Boden. Alles kommt daher, daß man die Gerechtigkeit in die Werke verlegt. Aber wer christlich denkt, kann das von selbst herausfinden."[3]

Mit großem Nachdruck und fast wie eine Entdeckung läßt er die Mahnung ergehen: „Wer zur Beicht geht, der möge nicht glauben, er entledige sich seiner Last, um dann ruhig zu leben."[4] Es liegt eben seine an gleicher Stelle ausgesprochene neue Lehre über die Sünde zu Grunde; die Getauften und die Absolvierten sollen sich ja nicht sogleich für frei von Sünde halten, im Gegenteil „sie dürfen sich nicht der erlangten Gerechtigkeit sicher wähnen und nicht in Ruhe die Hände sinken lassen, als wären sie keiner Sünde sich bewußt, die sie noch mit Seufzern und Tränen, mit Betrübnis und Anstrengung zu bekämpfen und auszutilgen haben"[5].

„Also die Sünde ist im geistlichen Menschen zurückgeblieben zur Übung im Gnadenleben, zur Verdemütigung des Stolzes, zur Zurückdrängung der Vermessenheit; wer sie nicht eifrig zu bekämpfen bemüht ist, der bietet ohne Zweifel, wenngleich er auch nicht weiter sündigt, Grund zu seiner Verurteilung dar (sine dubio habet, unde damnetur). Gegen die Begierden müssen wir Streit führen, denn sie sind schuldbar (culpa), sie sind wahrhaft Sünden und machen uns der Verdammung wert; nur die Barmherzigkeit Gottes rechnet sie uns nicht an (imputare), dann nämlich, wenn wir unter Anrufung der Gnade Gottes mannhaft gegen sie streiten."[6]

An wenigen Stellen des Kommentars liegt seine falsche Auffassung von dem gänzlichen Verderben der Menschennatur durch die Erbsünde und die Konkupiszenz so klar vor wie in den zuletzt angeführten Worten. Man sieht hier, wie die

---

[1] Römerscholien S. 114. [2] Ebd. S. 167. [3] Ebd. S. 111.
[4] Ebd. S. 179. [5] Ebd. S. 178. Siehe oben S. 167, A. 4. [6] Ebd. S. 178.

Fäden des Zusammenhanges bis zur Leugnung der Freiheit zum Guten und bis zur Imputationsidee hinüberreichen.

Begreiflich, daß ihm sein Augustinus helfen muß, alles zu decken. Und doch, wie um die eigenen Zickzacklinien deutlicher zu charakterisieren, führt er selbst unter anderem dessen Ausspruch an, der die Ansicht von einer allein kraft der Konkupiszenz im Menschen vorhandenen Sünde widerlegt:

„Wenn man der Konkupiszenz nicht beistimmt", sagt Augustinus, „ist sie keine Sünde in den Wiedergebornen, so daß, wenn schon das Non concupisces nicht geschieht, wenigstens geschieht, was bei Jesus Sirach (19, 30) steht: ‚Gehe deinen Begierden nicht nach.' Sünde wird die Begierlichkeit nur nach einer allgemeinen Redeweise genannt (modo quodam loquendi), weil sie aus der Sünde entstanden ist und, wenn sie zum Siege gelangt, die Sünde schafft."[1] Luther hat zu dieser ihm so stark entgegengesetzten Erklärung des Kirchenvaters nur das beizufügen: Allerdings sei auf diese Weise die Begierlichkeit nur in Ursache und Wirkung Sünde, nicht aber formell (causaliter et effectualiter, non formaliter); aber auch Augustinus lehre ja an anderer Stelle[2], infolge des bloßen Vorhandenseins der Begierden könnten wir das Gute nur so so tun, nicht aber gut und vollkommen tun (facere, non perficere; vgl. Röm 7, 18); wir müßten aber nach dem guten und vollkommenen Tun streben, „wenn wir nach der Vollkommenheit der Gerechtigkeit verlangen" (perficere bonum, est non concupiscere)[3].

Die, in richtigem Sinne verstanden, sehr zutreffende Bemerkung St Augustins genügt für Luther, um daraus nichts anderes, als einen Trost gegen die Scholastiker zu schöpfen, indem er diesen vorhält, Augustinus mache es ganz anders wie sie und stütze sich wenigstens auf die Heilige Schrift, indem er über die Begierden rede, die ohne Zustimmung des Willens blieben, sie aber kämen daher ohne biblische Zeugen und deshalb mit geringer Autorität; jene alten Lehrer beruhigten mit der Stimme der Apostel die Gewissen, diese neuen aber keineswegs, sie zwängen vielmehr die göttlichen Reden in das Bett ihrer Abstraktionen; so auch, wenn sie aus Aristoteles ihre Wissenschaft darüber hernehmen, wie Tugenden und Laster in der Seele haften, nämlich gleich der Form im Subjekte; alles Verständnis für den Unterschied zwischen Geist und Fleisch sei damit verwischt worden!

Die Frage nach der Weise des Vorhandenseins von Tugenden und Lastern in der Seele, die sich hier zuletzt bei ihm vordrängt, hat für seine Auffassung der Ethik grundlegende Bedeutung. Da sie öfter im Kommentar vorkommt, ist sie nicht unbeachtet zu übergehen.

Wenn er sagt, Tugenden und Laster haften nicht in der Seele, so meint er das nämliche, was er anderswo deutlicher ausspricht: Es liegt überhaupt „nur am Gnadenwillen Gottes, ob etwas gut oder schlecht ist"[4].

---

[1] Ebd. S. 181. Augustins zitierte Stelle steht De nuptiis et concupiscentia ad Valerium l. 1, c. 23; Migne, P. lat. 44, col. 428.

[2] Contra Iulianum l. 3, c. 26; Migne, P. lat. 44, col. 733 sq.

[3] Römerscholien S. 182.

[4] Ebd. S. 221.

„Nichts ist seiner Natur nach gut, nichts ist seiner Natur nach schlecht; der Wille Gottes macht es allein gut oder schlecht“[1] — echt nominalistische Gedanken, die schon Occam bis zu dem paradoxen Wort gesteigert hat: „Gotteshaß, Diebstahl, Ehebruch wären nicht nur nicht schlechte, sondern sogar verdienstliche Akte, wenn Gottes Wille sie zu verpflichtenden Geboten gemacht hätte.“

Von jenen Gedanken Occams kam Luther zu dem weiteren: „Der Wille Gottes entscheidet, ob ich ihm lieb bin oder nicht.“[2]

So erklärt sich auch der Satz, der im Kommentar zum Römerbriefe und an andern Stellen öfter vorkommt, der Mensch sei zugleich gerecht und ein Sünder, mit dem linken Fuße sei der Gerechte immer noch in der Sünde, mit dem rechten in der Gnade[3].

Im Kommentar wendet er sich gegen die Selbstgefälligkeit bei Verrichtung guter Werke mit dem Ausruf: „Gute Werke sind ja nicht etwa etwas, was gefallen kann, weil sie gut oder verdienstlich sind, sondern weil sie von Gott von Ewigkeit ausgewählt sind als solche, die ihm gefallen sollen“[4], Worte, die voraussetzen, daß nur die Anrechnung etwas gilt. „Darum“, so fährt er fort, „machen die Werke uns auch nicht gut, sondern unsere Gutheit oder vielmehr die Gutheit Gottes macht uns gut und unsere Werke gut; in sich wären sie nämlich nicht gut, wenn nicht Gott sie als gut anrechnete, und insoweit sind sie es und sind sie es nicht, als Gott sie anerkennt oder nicht (quantum ille reputat vel non reputat). Unser eigenes Anrechnen aber oder Nichtanrechnen zählt gar nichts. Wer das alles vor Augen behält, der ist immer voll Furcht, der fürchtet immer erwartungsvoll, wie die Anrechnung Gottes ausfallen werde. Da hört dann das Sichaufblähen und Streiten auf, das die stolzen iustitiarii, ihrer guten Werke sicher, so sehr lieben“.

„Auch die ganze Definition von Tugend“, meint er schließlich, „die Aristoteles gibt, ist verkehrt, als ob nämlich die Tugend uns vervollkommne und ihr Werk uns

---

[1] A. a. O. Bonitas Dei facit nos bonos et opera nostra bona; quia non essent in se bona, nisi quia Deus reputat ea bona. Et tantum sunt vel non sunt, quantum ille reputat vel non reputat. Idcirco nostrum reputare vel non reputare nihil est. Qui sic sapit, semper pavidus est, semper Dei reputationem timet et expectat. Idcirco nescit superbire et contendere, sicut faciunt superbi iustitiarii, qui certi sunt de bonis operibus suis. Perversa itaque est definitio virtutis apud Aristotelem, quod ipsa nos perficit et opus eius laudabile reddit. — Die nominalistische Akzeptationslehre tritt auch in Luthers Heidelberger Disputation hervor (Werke, Weim. A. 1, S. 353 356), obgleich er sich so erklärt, daß man sieht, er wolle nicht bis zu der im obigen Texte sogleich zu erwähnenden Paradoxie Occams vorgehen. Auf den Einwurf, es könne kein Akt zugleich Gott genehm und nicht genehm sein, antwortet er: „Die Scholastiker kennen nur eine Annahme Gottes ohne Verzeihung, uns aber wird das Böse in allen Handlungen verziehen durch Christus, unsere Gerechtigkeit, der allen Mangel ersetzt; wie auch die Heiligen sog. Verdienste haben nur durch Christus, um deswillen Gott ihre Werke verzeihend annimmt, die er sonst nicht annehmen würde.“ Werke, Weim. A. 1, S. 370. Vgl. W. Braun, Die Concupiscenz usw. S. 213, wo er mit Recht aufmerksam macht, daß A. Jundt, Le développement de la pensée religieuse de Luther jusq'en 1517, Paris 1906, „seine scholastischen Kenntnisse nicht aus den Quellen geholt hat, sondern sie aus den Dogmenschriften von Harnack und Seeberg oder gar aus Zitaten Denifles geschöpft hat“. Vgl. Hist. Jahrbuch 27, 1906, S. 884: „Jundt kennt die einschlägige katholische Literatur nicht“ usw.

[2] Vgl. Braun a. a. O. S. 191 211.

[3] Ebd. S. 211. Werke, Weim. A. 1, S. 42; 2, S. 536.

[4] Römerscholien S. 221.

lobenswert mache. Wahr ist nur, daß sie uns in unsern Augen lobenswert macht und uns unsere Werke empfiehlt; das aber ist eben vor Gott verabscheuenswert, während ihm das Gegenteil gefällt." [1]

Anlehnend an Aristoteles hatte die Scholastik Tugenden und Laster als etwas Reales, objektiv Gegebenes, als Qualitäten der Seele gefaßt, die ihr innerlich anhaften und sie informieren, d. h. ihr eine geistige Form geben und ihr eignen, in analoger Weise wie den materiellen Dingen ihre wesentlichen Qualitäten, wie etwa ihre natürliche Farbe, ohne die sie nicht sind. Das waren eigentlich nur wissenschaftliche Ausdrücke für die Grundauffassung, die jedem Menschen angeboren ist, daß nämlich böse Werke und Laster böse machen, gute Werke und Tugenden aber gut; wobei das gesunde Gefühl jeden Gedanken von Anrechnung, durch welche das Böse- oder Gutsein erst zu stande kommen müsse, weit von sich weist.

Luther mußte natürlich mit seiner künstlichen Anrechnungstheorie der bisherigen theologischen Anschauungsweise vom Dasein der Tugenden und Laster in der Seele den Krieg erklären[2]. Bei dieser Gelegenheit ist es denn auch, wo er in der Ereiferung bis zu obigem Fluche kommt (S. 168). Es handelt sich eben nicht um bloße Ausdrücke, sondern um ein Fundament seiner neuen Theologie, weshalb seine Erregtheit verständlich wird.

Im Grunde gelangt er mit der Anwendung seiner Imputationsidee auf den Weg zu einer „Umwertung aller Werte" und zu der Gefahr eines „Jenseits von gut und böse", längst ehe eine neue Philosophie ähnliche Perspektiven mit aller Zuversicht eröffnet hat.

6. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

Obgleich nach den obigen Darlegungen des Römerbriefkommentars die Freiheit zum Guten null ist, obgleich wir von den Werken nicht wissen, wie Gott sie anrechnen will, spricht Luther dennoch im nämlichen Werke öfter von der für die Erlangung der Rechtfertigung notwendigen Vorbereitung — natürlich durch Werke. Hier schaltet besonders stark sein Gefühl und seine Beredsamkeit auf Kosten klarer theologischer Bestimmungen. Von dem springenden Punkte, der Irresistibilität der Gnade, bei der er anlangen muß, gibt er sich nicht einmal Rechenschaft. Christus allein wirkt, sagt er (soli Christo iustitia relinquitur, soli ipsi opera gratiae et spiritus)[3]. Anderseits aber wird doch das Zustandebringen der Rechtfertigung, wenigstens für die Vorbereitung, dem Menschen aufgeladen. Es gibt „Werke, die zur Rechtfertigung vorbereiten", lehrt er (opera quae fiunt praeparatorie ad iustificationem acquirendam). „Wer so wirkt, daß er sich dadurch für die Gnade der Rechtfertigung disponiert, der ist schon auf irgend eine Weise gerecht; denn ein großer Teil der Gerechtigkeit besteht in dem Willen, gerecht zu sein." [4]

Solche Werke sind, fährt er fort, „gut, weil man nicht auf sie vertraut, sondern durch dieselben sich zur Rechtfertigung rüstet, in welcher allein man die Gerechtigkeit

[1] Ebd. [2] Vgl. ebd. S. 183. [3] Ebd. S. 89. [4] Ebd. S. 90 f.

erhofft“ [1]. „Also inständig muß man beten, eifrig zu guten Werken und zur Abtötung greifen (castigandum), bis im Willen Bereitheit und Freudigkeit einzieht und seine alte Neigung zur Sünde durch die Gnade überwunden wird.“

„Denn die Gnade [der Rechtfertigung] wird dem Menschen nicht ohne diese Ackerbauarbeit an sich selbst verliehen“ (non dabitur gratia sine ista agricultura sui ipsius) [2].

Man bleibe dabei, sagt er, „solche Werke als vorbereitende anzusehen, wie denn alle gerechten und in Gnade verrichteten Werke hinwieder auch zur Vermehrung der Rechtfertigung nach Offb 22, 11 vorbereiten“ [3]. „Nur dadurch können wir gerettet werden, daß wir, als mit Sünde beladen und in Sünde lebend, bereuen, Sünde zu haben, und zu Gott um Befreiung seufzen.“ [4] Die Einschärfung, daß Werke zur Rechtfertigung als deren Vorbereitung notwendig seien, bringt er nachdrücklich auch an andern Stellen: „Für die Rechtfertigung muß man Werke verrichten (opera pro iustificatione quaerenda), Werke der Gnade und des Glaubens; sie bestätigen den Wunsch nach Rechtfertigung und Gesetzeserfüllung, aber man darf nicht glauben, durch sie gerechtfertigt zu werden.“ „Die rechten Gläubigen bringen vielmehr ihr ganzes Leben damit zu, Rechtfertigung zu suchen... Wer so mit dem Herzen und mit dem Werke sucht, der ist ohne Zweifel dadurch schon bei Gott gerecht.“ [5] Gegen Ende des Kommentars beschreibt er mit emphatischen Worten, die weiter unten anzuführen sind, jene Demut und jenes Seufzen, das die Rechtfertigung herbeiführen soll.

Es braucht nicht dargelegt zu werden, inwieweit die Forderung von Eigentätigkeit hier Reminiszenz aus seinem katholischen Bildungsgange oder speziell aus der occamistischen Schule ist. Jedenfalls stehen bei ihm hier Occamismus und irriger Mystizismus unvermittelt nebeneinander, und er selbst fühlt die Widersprüche [6].

7. Die Gerechtigkeit Christi angeeignet durch — die Demut. Weder Sola-Fides noch Heilsgewißheit.

Die früher angeführten Worte Luthers, wo er sagt, Christus habe für uns das Gesetz erfüllt, er habe seine Gerechtigkeit zu der unsern und unsere Sünden zu den seinen gemacht (oben S. 74), zeigen, wie er die Imputationstheorie im vollsten Maße auf die Rechtfertigung anwendet. Der Mensch bleibt Sünder, aber die Sünde wird ihm nicht angerechnet, er wird für gerecht imputiert, indem ihm etwas ganz Fremdes imputiert wird, die Gerechtigkeit Christi. So ist er dann allerdings zugleich Freund und Feind Gottes [7].

Aus dem Wort „rechtfertigen“ in der Heiligen Schrift macht der Verfasser des Römerbriefkommentars einfach „als gerecht anrechnen“ oder „für gerecht erklären“.

---

[1] Römerscholien S. 91. [2] Ebd. S. 93. [3] Ebd. S. 95. [4] Ebd. S. 96.
[5] Ebd. S. 100 f.

[6] Vergleiche, was er Römerscholien S. 85 über die opera iusta, bona, sancta extra vel ante iustificationem sagt. S. 84 hat er den Ausdruck, gute Bemühungen seien dahin zu richten, ut mereamur iustificari ex ipso (Deo). In der Auslegung des 2. Kapitels hatte er zu Vers 14 erklärt: Quicumque legem implet est in Christo et datur ei gratia per sui praeparationem ad eandem, quantum in se est. S. 38.

[7] Vgl. Denifle-Weiß 1², S. 608.

So sagt er: „Die Beobachter des Gesetzes werden (nach Röm 2, 13) gerechtfertigt werden, d. h. sie werden als Gerechte reputiert werden. In Psalm 142 heißt es: ‚Vor deinem Anblick wird keiner, der lebt, gerechtfertigt werden', d. h. für gerecht gehalten werden.... Der Pharisäer im Tempel wollte ‚sich rechtfertigen' (Lk 10, 29), d. h. seine Rechtfertigung erklären."[1]

„Wer in seinen Gerechtigkeiten Frieden sucht, der sucht ihn im Fleische." „Nur Christus ist die Gerechtigkeit und die Wahrheit, und in ihm ist uns alles geschenkt, damit wir durch ihn gerecht und wahr werden und der ewigen Verdammung entgehen."[2] „Ohne die Werke des Gesetzes geschieht [nach Paulus] diese Rechtfertigung, d. h. ohne Werke, die außerhalb des Glaubens und der Gnade sind, d. h. die aus dem Gesetz kommen, das durch Furcht zwingt oder durch zeitliche Verheißungen lockt. Werke des Glaubens nennt der Apostel die, welche allein aus dem Geiste der Freiheit durch Liebe zu Gott hervorgehen. Und diese können nur von dem durch den Glauben Gerechtfertigten ausgehen. Zur Rechtfertigung aber helfen die Werke des Gesetzes nicht, sind vielmehr hinderlich, weil sie den Menschen abhalten, sich als ungerecht und rechtfertigungsbedürftig anzusehen."[3]

„Christus ist nach dem Apostel unsere Gerechtigkeit geworden (1 Kor 1, 30), d. h. alles Gute, was wir besitzen, ist äußerlich, es ist Christus. In uns ist es nur durch den Glauben an ihn und die Hoffnung auf ihn." „Außer uns ist unsere Fülle und unsere Gerechtigkeit, innen sind wir leer und arm... Die Frommen wissen ja, daß in ihnen nur die Sünde wohnt, daß diese aber wegen Christus bedeckt und nicht angerechnet wird... Christi Schönheit verhüllt unsere Häßlichkeit."[4]

„Vom Austreiben der Sünde", so charakterisiert Denifle diese Lehre, „ist in dem System keine Rede. Der Sünder .. wirft sich in seinem sündhaften Zustand ohne Mittel auf Christus, verbirgt sich unter die Flügel der Henne und tröstet sich mit dem Gedanken: Christus hat alles statt meiner getan; all mein Tun wäre Sünde... Luther hat nicht gesehen, welch schweres Unrecht er mit dieser Lösung Gott zufügt. Die innerliche Gnade Gottes, die den Menschen wieder emporbringt, ihn bis auf den tiefsten Grund der Seele durchdringt und läutert und mit übernatürlicher Kraft erfüllt, hat er völlig aufgehoben. Der organische Rechtfertigungsprozeß schrumpft somit zu einem völlig mechanischen Verschieben der Kulissen, der Szenerie, zusammen." Denifle hält dem entgegen, daß nach der Heiligen Schrift „der Mensch durch den lebendigen Glauben Christo eingepflanzt werde, wie der Setzling in den Ölbaum, wie die Rebe in den Weinstock, daß somit eine innerliche Umwandlung, eine Veredlung und damit ein neues Wirken eintreten müsse"[5].

Nein, sagt Luther, „äußerlich sind wir gerecht, weil wir nicht aus uns, nicht aus den Werken, sondern allein durch die Reputation Gottes gerecht sind. Seine Reputation ist nicht innerlich in uns und ist nicht in unserer Gewalt". Solum Deo reputante sumus iusti, ergo non nobis viventibus vel operantibus; quare intrinsece et ex nobis impii semper[6].

Der Zusammenhang obiger „Reputation" mit der occamistischen Akzeptation ist unverkennbar.

Die Vorstellungen des Nominalismus von Gott und seiner willkürlichen Akzeptation sind die Form gewesen, in der Luthers Auffassung sich ausgesprochen

---

[1] Römerscholien S. 41. [2] Ebd. S. 83 f. [3] Ebd. S. 84.
[4] Ebd. S. 114 f. [5] Denifle-Weiß 1², S. 465. [6] Römerscholien S. 104 f.

hat. Die allgemeine Struktur seiner Gedanken hat er vom Nominalismus Occams her behalten[1]. Im Hauptpunkte trennt sich Luther jedoch hier von der occamistischen Schultheologie, indem er die heiligmachende Gnade, welche diese lehrte, gar nicht anerkennt. Eine eingegossene Tugend der Gerechtigkeit gibt es bei ihm nicht[2]. Hatte Luther in der Lehre von Tugend und Laster die „Qualitäten", d. h. das Reale, objektiv Gegebene überhaupt entfernt, so entfernt er von der Gnade, die uns gerecht machen soll, noch mehr jede Vorstellung von einer realen qualitas oder einem realen habitus; er läßt überhaupt keine eigentliche, dem Menschen selbst innewohnende, gerechtmachende Gnade übrig, sondern sieht nur in Gott einen Gnadenwillen, uns nicht als Sünder zu betrachten und uns zur Bekämpfung der Sünde (Begierlichkeit und aktuelle Sünde) seine allwirksame Unterstützung zu leihen.

Somit finden sich schon in der Auslegung des Römerbriefes die Grundlinien seiner späteren stärksten Behauptungen über die Imputation der Gerechtigkeit Christi. An die Stelle dessen, was der Katholik heiligmachende Gnade nennt, ist ihm schon Christus allein getreten. Er lehrt, was er nachmals in die kurze Formel faßte: „Christus selbst ist meine Qualität und meine formale Gerechtigkeit", und was er 1536 zu Melanchthon sagt: „Aus Gott geboren und doch zugleich ein Sünder; es ist ein Widerspruch; aber auf die Vernunft darf man in Dingen Gottes nicht hören."[3] Sein Römerbriefkommentar klingt auch schon an seine späteren Ausführungen an: „Das Evangelium ist eine Lehre, die sich ganz von der Vernunft entfernt, während die Lehre des Gesetzes von der Vernunft begriffen wird. . . Die Vernunft kann eine fremde Gerechtigkeit nicht fassen, und nicht einmal in den Heiligen ist diese Annahme fest genug."[4] „Die bleibende Sünde wird von Gott als nicht vorhanden angenommen; ein und derselbe Akt kann vor Gott zugleich akzeptiert und nicht akzeptiert, gut und nicht gut sein." „Wer das eine Spiegelfechterei nennt (cavillatio), der will das Göttliche mit menschlichem Grübelsinne bemessen und versteht nichts von der Heiligen Schrift."[5]

Wie soll man nun jene Zurechnung der Gerechtigkeit Christi von seiten Gottes erhalten? Der Mensch muß doch irgend eine Bedingung setzen, daß sie eintritt, denn blind und unbewußt kann sie nicht walten. Oder ist man überhaupt niemals der Zurechnung sicher? Luthers Antwort lautet sehr pessimistisch: Der Mensch weiß niemals, daß sie ihm zu teil geworden. Er kann sich nur durch Ver-

[1] So J. Ficker in der Vorrede zu Luthers Römerbriefkommentar S. LXXI.

[2] Zur Erklärung der gelegentlichen Redeweise Luthers in diesem Kommentar, daß „Gott die Gnade eingießt", und daß der Glaube ohne die Werke nicht rechtfertigt, siehe Denifle-Weiß 1², S. 466.

[3] Tischreden, hg. von Förstemann 2, S. 148: Pugnat esse ex Deo natum et simul esse peccatorum. Vgl. Weim. A. 2, S. 420.

[4] Opp. lat. exeg. 23, p. 160. Unter den Heiligen versteht Luther die Frommen, die seiner Lehre folgen.

[5] Werke, Weim. A. 2, S. 420 (im Jahre 1519).

senkung in die eigene Vernichtung (humilitas) Hoffnung machen, dadurch Gott zu versöhnen und jene Zurechnung zu erlangen.

Also der Verfasser des Römerbriefkommentars ist zunächst noch fern von der später von ihm vertretenen absoluten Gewißheit des Heiles durch den Glauben[1].

Er besteht so sehr auf der Ungewißheit des Heils, daß er die katholischen Theologen wegen der Sicherheit und des Vertrauens, das ihre Lehre im Menschen bewirke, herb tadelt und auch von dem bei den Moralisten und Aszetikern geläufigen Anzeichen, woraus man schließen könne, im Stande der Gnade zu sein, nichts wissen will.

Der Vorzug seiner neuen Ideen ist ihm vielmehr noch gerade der, daß sie den Menschen immer in seiner Furcht erhalten (semper pavidus)[2]. Daß wir, so sagt Luther ausdrücklich, „niemals wissen können, ob wir gerechtfertigt sind und ob wir glauben, kommt daher, daß es uns verborgen ist, ob wir in jedem Worte Gottes leben“[3]. So bei Gelegenheit der nachmals von ihm ganz anders verwendeten Stelle Röm 3, 22: Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus an alle und über alle. — „In Furcht und Schrecken“ (timent et pavent) müssen wir sein, ob wir Gott gefallen; Entsetzen und Verzweiflung (pavor et desperatio) müssen wir haben, das ist das Werk des Wortes Gottes in uns; wenn diese Furcht nicht an die Stelle der gewöhnlich angegebenen Anzeichen tritt, dann eröffnet sich keine Hoffnung; und insofern ist die Furcht allein ein gutes Zeichen[4]. „Unser Leben ist unter dem Tode [es redet wieder der Mystiker], unser Heil unter dem Untergang, unser Reich unter der Verbannung, unser Himmel unter der Hölle.“[5] „Hinweg mit allem Vertrauen auf Gerechtigkeit“, auf zur „Zerstörung der Vermessenheit in heilsamer Verzweiflung!“[6]

[1] Vgl. für die Abwesenheit der Heilsgewißheit Römerscholien S. 104: Ex sola Dei reputatione iusti sumus; reputatio enim eius non in nobis nec in potestate nostra est. Ergo nec iustitia nostra in nobis est nec in potestate nostra; und S. 105: Peccatores (sumus) in re, iusti autem in spe; S. 108: Sanus perfecte est in spe, in re autem peccator; S. 89: Nunquam scire possumus, an iustificati simus, an credamus; idcirco tanquam opera nostra sint opera legis estimemus et humiliter peccatores simus in sola misericordia eius iustificari cupientes... In ipsum (Christum) credere incertum est; nur auf diesem Wege des Sündengefühls kommt man dazu, „Gnade der Rechtfertigung zu erhalten und Verzeihung für etwaigen geheimen und unwissentlichen Unglauben“, aber daran hat keinen Teil, qui se credere putat et omnem fidem possidere perfecte. — Die Frommen denken bei ihren guten Werken immer: Quis scit, si gratia Dei haec mecum faciat? Quis det mihi scire, quod bona intentio mea ex Deo sit? Quomodo scio, quod id quod feci, meum, seu quod in me est, Deo placeat? (S. 323.) (Vgl. die berühmte Frage: Wie kann ich einen gnädigen Gott kriegen?) „Fort also“, sagt er, „mit den stolzen Selbstgerechten, die ihrer Werke sicher zu sein behaupten!“ (S. 221.) Furcht, Demut, Zerknirschung ist nach ihm das einzige vor Gott statthafte Gefühl: „Wer an sich verzweifelt, den nimmt der Herr auf“ (S. 223) — wenn er ihn nicht zur Hölle bestimmt hat!

[2] Römerscholien S. 221; oben S. 170, A. 1.

[3] Die Stelle aus S. 89 oben A. 1.

[4] Römerscholien S. 214. Vgl. seine Ausführungen zur 4. Heidelberger These, daß bei Christen die desperatio (mortificatio) und die vivificatio zusammen seien; ferner These 18 und 24, das conteri lege sei für jeden ein geistliches Lebensgesetz. Werke, Weim. A. 1, S. 356 f 361 364.

[5] Römerscholien S. 219. [6] Ebd. S. 230.

Auf diesem Wege der schmerzlichen Verzweiflung will also Luther das einzig wirklich „gute Zeichen" des Heiles, soweit von einem solchen überhaupt zu reden ist, entdecken: „Wegen des Bekenntnisses ihrer Sünden reputiert Gott die Heiligen für Gerechte." [1]

„Wer auf alles verzichtet, auch auf sich selbst und gerne ins Nichts geht (volens it in nihilum), in den Tod und in die Verdammung, wer freiwillig bekennt und dafür hält, daß er nichts Gutes verdient, der hat Gott genug getan und ist gerecht. Man muß im Glauben an das Wort des Kreuzes sich und allem sterben, dann lebt man für Gott allein." „Die Heiligen haben ihre Sünde immer vor den Augen, erflehen Gerechtigkeit von Gott gemäß seiner Barmherzigkeit, und gerade dadurch werden sie von Gott immer auch als Gerechte gerechnet; in Wahrheit sind sie Sünder, aber Gerechte durch die Reputation; zugleich unwissentlich gerecht und wissentlich ungerecht; Sünder in der Tat, gerecht aber in der Hoffnung." „Das ist ein wunderbarer und strenger Zorn Gottes; er hält sie zugleich für ungerecht und für gerecht; zugleich wird die Sünde weggenommen und nicht weggenommen." [2] Hierbei ruft er pathetisch aus: „Wunderbar ist Gott in seinen Heiligen (Ps 67, 36), die da zugleich gerecht und ungerecht sind!" Und von den „Selbstgerechten" setzt er sofort ironisch bei: Wunderbar ist Gott auch in den Heuchlern, „die zugleich ungerecht und gerecht sind"! — Ohne schillernde Paradoxie sagt er kurz und einfach: „Es ist sicher, daß die Auserwählten Gottes gerettet werden, aber niemand ist sicher, daß er auserwählt sei."

Luther faßt nun die Verzweiflungsstimmung unter dem Namen humilitas (Demutsbekenntnis und Selbstverzicht) wiederholt nicht bloß als Erkenntnismittel der geschehenen Anrechnung Gottes und damit des glücklichen Heilsstandes auf, sondern auch geradezu als Rettungsmittel, das einzig dahin führt. Er preist die humilitas, zu der sich der Mensch durchkämpfen soll, in mystischen Tönen als das Ideal des Frommen. Sie steht bei ihm fast an der Stelle des rechtfertigenden Spezialglaubens, zu dessen Entdeckung er erst später kommen wird.

Daß ihm die humilitas tatsächlich der Faktor ist, der die Imputation der Verdienste Christi erwirbt und damit die Seele gerecht macht und ihr das ewige Heil verschafft, zeigen außer dem schon Angeführten folgende Sätze: „Wenn wir überzeugt werden, daß wir ungerecht und ohne Furcht Gottes sind, wenn wir, so verdemütigt, uns als gottlos und unweise bekennen, dann verdienen wir, aus ihm gerechtfertigt zu werden." [3] — Die Furcht vor Gott schafft die Demut, die Demut aber macht fähig für alles [Heil], man muß sich nur in das Bekenntnis hineinwerfen, daß „nichts so gerecht ist, was nicht ungerecht ist, nichts so wahrhaftig, was nicht Lüge, nichts so rein und heilig, was nicht schmutzig und profan vor Gott ist" [4]. — „Seien wir auf demütige Weise Sünder, indem wir nur durch Gottes Barmherzigkeit gerechtfertigt zu werden begehren." Nur wer seine volle Ungerechtigkeit anerkennt, wer fürchtet und fleht, der eröffnet sich als „bleibender Sünder" Zugang zum Heile [5].

Man muß an alles glauben, was Christi ist, sagt er, und das tut nur der, welcher Gott seine eigene volle Ungerechtigkeit demütig klagt [6]. Er bezeichnet den ihm aufgegangenen mystischen Stern der humilitas geradezu als die vera fides. Er folgert: „Da dem also ist, so müssen wir uns ins Unendliche verdemütigen." „Wenn wir uns vollständig verdemütigt haben vor Gott und den Menschen, dann

[1] Römerscholien S. 105. [2] Ebd. S. 105 f. [3] Ebd. S. 84.
[4] Ebd. S. 83. [5] Ebd. S. 89. [6] Ebd. S. 86 f.

haben wir die Gerechtigkeit ganz und vollkommen erfüllt (totam perfectamque iustitiam); denn was anders lehrt die ganze Heilige Schrift, als die Demut?“ [1]

Luther schreibt alles das, was er später dem Glauben beilegt, der Demut zu; die „ganze Heilige Schrift“, welche jetzt die Demut lehrt, wird später die alleinrechtfertigende Kraft des Glaubens lehren. Und gerade der Römerbrief, der bei Luther später das Bollwerk seiner Sola-Fides ist, spricht ihm in der Auslegung von 1515 und 1516 von einer sola humilitas. Es wird neben seinem Groll gegen die „stolzen Selbstgerechten“ auf den Einfluß seiner damaligen Mystik zurückzuführen sein, daß er durch die Worte des Apostels so auffällig häufig zur Anempfehlung der Selbstvernichtung und der Verzweiflung am eigenen Guten, ja fast zu einem Schwelgen im Lob gerade solcher Art von Demut hingeleitet wird.

Luther hat sich zwar, wie auch der Herausgeber des Kommentars richtig hervorhebt [2], bereits zu Beginn dieser Auslegung „grundsätzlich gegen die scholastische [besser, überhaupt gegen die kirchliche] *Heilslehre* entschieden; es wird sofort am Anfang der Vorlesung klar, daß die prinzipielle Trennung schon geschehen ist“. Es konnte nicht anders sein, da er am Anfang des Kommentars auch schon fertig ist mit seiner Leugnung der Kräfte des Menschen zum Guten. Ficker sagt auch mit Recht: „Luther wiederholt immer aufs neue, was ihn selbst am längsten und am tiefsten gequält hat, den Kampf gegen die Freiheit des Willens und die Eigenkraft des Menschen“ [3]; und sein Ton wird in dieser Beziehung, durch seine Auslegung Pauli beständig bestärkt, immer „sachlich schärfer“, bis er „die Gegner geradezu mit den Pelagianern identifiziert“ [4].

Was aber Luthers *Standpunkt in der Heilslehre gegenüber dem Glauben* betrifft, so geht er noch nicht wesentlich über den lebhaften Ausdruck der alten kirchlichen Lehre, daß der Glaube Anfang, Wurzel und Fundament des Heiles ist, hinaus.

Auch der Herausgeber des Kommentars räumt, wenngleich unter Einschränkungen, die sehr bemerkenswerte Tatsache ein, daß der Glaube im Römerbriefkommentar noch nicht die spätere, von Luther ihm angewiesene Stelle hat: „Die Fides, bei der eine Anzahl charakteristischer Prädikate aus der Psaltervorlesung übernommen werden, ist auch in der Auslegung des paulinischen Briefes *noch nicht* durchweg im vollen Umfang und in der ganzen Tiefe der Ausdruck des Verhältnisses des Menschen zum Ewigen, *wie später*, öfters ist es auch bloß Reproduktion paulinischer Redeweise. Augustinische Einschläge fehlen nicht, und auch Zusammenhänge mit der Occamschen Schulung wirken nach.“ [5]

Man kann sicher nicht sagen, daß gleich zu Anfang der Auslegung [6] dem Glauben, ja der Sola-Fides die hohe Stelle, die sie in seinem System haben wird, gegeben ist; denn der Ausdruck sola fides ist daselbst rein zufällig und ohne die spätere Bedeutung; er soll nur den an sich richtigen Satz klar machen: Iustitia Dei est causa salutis. Es ist jene fides evangelii gemeint, der auch Augustinus, wie

---

[1] Ebd. S. 39. [2] Ebd. S. LXIX.

[3] Ficker verweist auf Römerscholien S. 23 ff 108 ff 111 114 167 185 187 199 244 283 287 322 f.

[4] Römerscholien S. 322. [5] Ebd. S. LXXVI. [6] Ebd. S. 14.

Luther sagt, die Rechtfertigung zuschreibt, was dieser aber bekanntlich, auch nach Luthers eigenem gelegentlichen Geständnisse, durchaus nicht im Sinne der späteren lutherischen Sola-Fides zu tun gewillt war. Vor allem fehlt, wie schon hervorgehoben, dem „Glauben" im Römerbriefkommentar noch das charakteristische Element, daß er als Fiduzialglaube sofort die absolute Sicherheit des Gnadenstandes hervorbringt. Einen Glauben an die eigene Rechtfertigung vermöge des Vertrauensglaubens an Christus (Heilsgewißheit) kennt Luther erst seit 1518[1].

Luther versteht vielmehr im Römerbriefkommentar unter Glauben zunächst im allgemeinen die Unterwerfung des Geistes unter die Offenbarung Gottes, ein Glaube, der ihm sowohl hier, wie auch später immer, übereinstimmend mit der kirchlichen Lehre, als die erste Voraussetzung des Gnadenstandes gilt. Es drängt ihn allerdings sein Gegensatz gegen Werke und Eigengerechtigkeit oft dazu, den hohen Wert des Glaubens, der von Gott kommt, überhaupt zu preisen, im besondern aber als Mystiker an demselben die Seite des Vertrauens und der blinden Hingebung hervorzukehren. Credite, confidite ruft er aber auch schon in der noch im ganzen auf kirchlichem Standpunkt stehenden Psalterauslegung und empfiehlt daselbst mit Wärme die fiducia gratiae Dei [2]. Nur hat er dort wie im Römerbriefkommentar einen unklaren Drang, dem Vorzuge des Glaubens gegenüber der Werktätigkeit bei jeder Gelegenheit das Wort zu reden.

Vom Römerbriefkommentar führte Denifle, was diesen Lehrpunkt vom Glauben angeht, Klage wegen „Luthers Unklarheit über den rechtfertigenden Glauben", wegen seiner Übertreibungen und Verschwommenheiten, wegen „völliger Unkenntnis gesunder Theologie"[3]. „Das Medium in dieser Rechtfertigungslehre", sagt er, „ist eigentlich nicht der Glaube, sondern das Bekenntnis, daß wir immer in Werken des Gesetzes, immer ungerecht, immer Sünder sind"; indessen „er kam auch später nie zu einem richtigen oder sich gleichbleibenden Begriff des Glaubens... Durch die von Luther proklamierte Unfreiheit des Willens [volle Passivität] wird der Glaube im Rechtfertigungsprozeß zu einem Unding."[4]

Hier handelt es sich für uns noch nicht um die Eigenschaften des Glaubens im Rechtfertigungsprozeß nach Luther, aber sehr hervorzuheben ist, daß bereits mit den obigen Ideen von der humilitas die Annahme von völliger Passivität in der Rechtfertigung verbunden erscheint. „Während der Christ", so sagt Denifle mit der Lehre der alten Kirche, „bewegt und angeregt von der Gnade Gottes seine Sünden bereut und sich im gläubigen Vertrauen zu Gott hinwendet und Verzeihung seiner Sünden erfleht, schließt Luther von der Rechtfertigung alle inneren und äußeren Akte von seiten des Sünders aus; denn Gott könne nicht in unsern Besitz kommen oder erreicht werden, außer nach Aufhebung alles dessen, was immer positiv ist. Unsere Werke müssen ruhen, wir selbst uns rein passiv verhalten gegenüber Gott."[5] Die Passivität ist allerdings auch für die Rechtfertigung eine laute Forderung des Römerbriefkommentars. Luther gibt sich nicht die Mühe, den Widerspruch zu beseitigen, den sie zu jener Aktivität bildet, mit der der Mensch sich in die Demut versenken müsse, um durch sie unter Gebet und Flehen sein Heil zu erringen[6]. Er sagt von der Passivität: „Gott kann nicht besessen oder berührt werden ohne

[1] Siehe unten X. [2] Werke, Weim. A. 3, S. 651; 4, S. 228.

[3] Denifle 1[1], S. 444. [4] Ebd. S. 605 ff mit den betreffenden Nachweisen.

[5] Ebd. S. 599.

[6] Vgl. oben S. 175 und Römerscholien S. 105 ff: (sancti) iustitiam a Deo secundum misericordiam ipsius implorant, eo ipso semper quoque iusti a Deo reputantur.

Negation von allem, was in uns ist."[1] „Dann sind wir fähig zur Aufnahme der Werke und Ratschläge Gottes, wenn unsere Ratschläge aufhören und unsere Werke ruhen; dann, wenn wir rein passiv in Bezug auf Gott werden in den inneren wie in den äußeren Akten."[2] Im Kommentar zum Galaterbrief nennt er denn auch nicht lange nachher die christliche Gerechtigkeit eine „passive Gerechtigkeit", weil wir „da nichts tun und nichts Gott geben"[3].

---

[1] Römerscholien S. 219. Die merkwürdige Stelle, ein Zeugnis seiner Pseudomystik, lautet: Omnis nostra affirmatio boni cuiuscunque sub negatione eiusdem [abscondita est], ut fides locum habeat in Deo, qui est negativa essentia [!] et bonitas et sapientia et iustitia nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris.

[2] Ebd. S. 206. Vgl. Denifle 1^1, S. 600.

[3] In Gal. 1, p. 14. — Begreiflich ist, daß die protestantischen Theologen im Römerbriefkommentar Luthers die Grundlinien der ganzen späteren sog. „reformatorischen Erkenntnis" aufzuweisen bestrebt sind. O. Scheel, der erste unter ihnen, der nach Fickers Veröffentlichung den Inhalt des Kommentars ausführlich behandelt hat (Die Entwicklung Luthers [Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr 100] S. 174 ff), hat bezüglich der Lehre von der Rechtfertigung eine Anzahl von Stellen aus diesem Werke beigebracht, welche mit dem oben betonten bloß äußerlichen Charakter der Rechtfertigung bei Luther nicht recht vereinbar sind und eine innerliche Erneuerung vorauszusetzen scheinen. Es fehlt eben sowohl auf diesem Gebiete als in andern Fragen nicht an Äußerungen des Kommentars, die den von uns im Texte gekennzeichneten eigentlichen und durchgehenden Gedanken entgegenstehen, indem der Verfasser wiederholt sei es in die wahre katholische Anschauung sei es in nominalistische Ideen umbiegt. Kein Wunder, daß Widersprüche, wie sie ihn ja offenkundig auch später begleiten (vgl. O. Scheels Nachweise über seine Lehre von der Bibel in unserem 2. Bande, XXVIII, 1 und 2), am Anfange seiner Entwicklung besonders häufig vorkommen.

Scheel sagt indessen selbst mit Beziehung auf die Rechtfertigungslehre im Kommentar: „Luther hat seinem neuen Verständnis des Christentums keine durchgreifende dogmatische Konsequenz zu geben vermocht" (S. 182); „dogmatische Klarheit enthalten diese Äußerungen [zu Röm 3] nicht" (S. 183). Man kann nach ihm nicht sagen, „daß Luther es im Römerbriefkommentar zu einer klaren Durchbildung seiner reformatorischen Gedanken gebracht hätte" (S. 186). — Für die Lehre des Kommentars von der Begierlichkeit nimmt Scheel zwar „die tiefernste, religiöse und sittliche Eigenart des reformatorischen Christentumsverständnisses Luthers" in Anspruch (S. 188), bemerkt aber doch, derselbe habe für „den eigentlichen Sinn, den er mit der Konkupiszenz verbunden hat", „keine ganz eindeutige Formulierung gefunden. Schon die Formel von der Beseitigung der Schuld und der Nichtanrechnung der Erbsünde könnte angesichts der neuen religiösen und voluntaristischen Anschauung Luthers als unzureichend empfunden werden; denn sie läßt die notwendige Verbindung von Sünde und Schuld nicht zu ihrem Recht kommen und führt letztlich auf eine unpersönliche Wertung der Sünde" (S. 188 189). Er blieb bei einer Formulierung, „die eine streng voluntaristische, Sünde und Schuld stets verbindende Fassung vermissen läßt" (S. 190). Der Verfasser nennt darum Luthers Auffassung von der Sünde „unzureichend" (S. 191).

Von der Gnade fügt er bei: „Auch die Aussagen Luthers über die Gnade sind noch nicht ganz eindeutig" (ebd.). „Er kann die herkömmlichen Bezeichnungen für das Wirken der Gnade sich aneignen, ohne darauf zu reflektieren, daß diese Bezeichnungen seiner ethisch-psychologischen Anschauung von der Gnade nicht entsprechen" (S. 192). „Die von ihm behauptete Passivität des Menschen im Heilsvorgange, die der reformatorischen Erkenntnis zufolge doch religiös aufgefaßt wurde und hier nur den Verdienstanspruch unmöglich machen sollte, wird so massiv vorgetragen, daß auch jede psychologische Spontaneität,

8. Subjektivismus und Kirchenautorität. Sturm und Drang.

Der Subjektivismus beansprucht in der Auslegung des Römerbriefes einen sehr breiten Spielraum.

Er macht sich nicht bloß gegenüber den Lehrern und den theologischen Meinungen geltend, mit denen Luther es gelegentlich zu tun hat, sondern durchweg auch schon in der Auffassung von der Kirche und ihrer Autorität. Es ist nicht zu verkennen, daß der Kirchenbegriff bei ihm sehr zurücktritt. Trotz der zahlreichen im Kommentar angeregten Streitfragen, die vielfach schon längst entschieden waren, wird kaum an die Lehrgewalt der Kirche erinnert, und der Leser wird nicht inne, daß bezüglich jener Fragen doch eine feste Summe von überlieferten, sei es durch eigentliche Definition festgestellten, sei es theologisch allgemein angenommenen Sätzen in der Kirche vorhanden war. Die Lehre von der absoluten Vorherbestimmung zur Hölle z. B. war in den Entscheidungen gegen Gottschalk längst autoritativ abgewiesen, wird aber von Luther wie eine offene Frage behandelt oder vielmehr so, als wäre sie einfach im bejahenden Sinne entschieden, der Gott zum grausamen Rächer unfreiwilliger Schuld macht.

Der stürmische Verfasser verschmäht es überhaupt in seiner falschen Tendenz der Selbständigkeit allzusehr, sich an dem gegebenen Erbe kirchlicher und theologischer Wahrheit zu orientieren, wie es der katholische Lehrer bei seinen Forschungen in der Theologie und bei seiner Auslegung der Heiligen Schrift zu tun gewohnt ist. Luther ist durchaus nicht ohne Glaube an die Kirche und den in ihr lebenden Geist Gottes, aber er ist ohne den kirchlichen Sinn, der doch so viele seiner theologischen und philosophischen Zeitgenossen bei ihren Spekulationen immer beseelte; es sei nur an seinen Lehrer Johannes Paltz und an Gabriel Biel, dem er so viel verdankt, erinnert. Er greift, voll vom Drang des Subjektivismus, gewöhnlich ohne weiteres zu seiner persönlichen „tieferen Theologie", um neue Lösungen zu bringen, unbekümmert um das Frühere. Hierbei gewahrt man, wie die Gewohnheit der damaligen Schuldebatten auf ihn verkehrterweise einwirkt. Er bedenkt nicht, daß mit seinen vorschnellen und kühnen Behauptungen Fundamente ins Wanken kommen können, die in der Wissenschaft die kirchlichen Dogmen stützen. Wichtige

---

auf die sein Voluntarismus führen mußte, ausgeschlossen wird und die quietistische Mystik ihm die Farben für die Schilderung der Aneignung der Gnade gibt" (ebd.).

Bezüglich der Frage der Heilsgewißheit im Römerbriefkommentar gibt Scheel zwar zu, „daß Luther immer noch nicht es zu einer sichern Heilsgewißheit gebracht hat" (S. 195), und daß seinen Aussagen „die Fühlung mit dem Heilsglauben der Reformation fehlt" (ebd.); er findet jedoch, daß in der von ihm verlangten Furcht „ein Element zur Überwindung der Heilsungewißheit liege" (S. 198), ja er läßt ihn daraufhin im Fortgange (S. 199) „die Heilsgewißheit tatsächlich schon errungen" haben. So viel kann man zugeben, daß die Lücken in dem oben dargelegten System des Kommentars Luther später dazu einluden, zu den vielen Irrungen auch noch den der absoluten Heilsgewißheit durch den Fiduzialglauben hinzuzufügen. Hiermit ist auch unsere Stellung gekennzeichnet gegenüber der Abhandlung von Holl, Heilsgewißheit im Römerbriefkommentar, in Zeitschrift f. Theologie und Kirche 20, 1910, S. 245 ff, wo der Abschluß der Heilsgewißheitslehre in das Jahr 1516 gesetzt wird (S. 290).

und gesicherte Wahrheiten werden ihm bei dieser oberflächlichen Methode zu „Seifenblasen", die vor seinem Hauche zerplatzen, zu „Gebilden der Phantasie", die im Nebel zerrinnen müssen. So die überlieferte Lehre von der heiligmachenden Gnade, die Unterscheidung zwischen der Erbsünde und den aktuellen Sünden, die Auffassung der verdienstlichen guten Werke. Wer seiner fürchterlichen Vorherbestimmungslehre nicht beipflichtet, der gehört einfach zu den „spitzköpfigen Theologen", die mit leeren Unterscheidungen alles retten wollen[1]. Man darf freilich nicht an ihn den Maßstab des Tridentinums anlegen, das in Bezug auf die genannten und andere Punkte bestimmte und klare Formulierungen geschaffen hat, deren die frühere Kirche in ihren dogmatischen Festsetzungen noch entbehrte. Aber die Hauptpunkte, an denen Luther so frühe zu rütteln begann, waren doch schon alle, sofern sie nicht bereits klare Dogmen bildeten, im Lehrinhalte der Kirche genügend ausgesprochen und durch die kirchliche Theologie beleuchtet.

Daß er an der Hierarchie im Kommentar dem Prinzip nach durchaus festhält, zeigt sich z. B. daran, daß er ihre Verrichtungen als „erhabene" bezeichnet und darum lebhaft beklagt, daß so viele Unwürdige sich in der Gegenwart zu denselben hingedrängt hätten; das ist, sagt er in seiner eigentümlichen Sprache, „horrend und geht über alle Gefahren, die es in dieser und der künftigen Welt gibt, es ist einfachhin die einzige und größte aller Gefahren"[2]. In der Hierarchie, sagt er, habe sich Gott weise unserer Schwäche anbequemt, indem er durch Menschen und nicht unmittelbar in seiner unnahbaren und schrecklichen Größe mit uns reden und uns helfen wollte[3].

Auch die verschiedenen hierarchischen Grade, die Weihe des Priesters und des Bischofs erkennt er an. „Die Kirche ist eine allgemeine Anstalt zur Heilung der in geistlichem Sinne Kranken"[4]; ihre Vorschriften an den Klerus, wie z. B. die des Stundengebetes, müssen gehorsam befolgt werden[5]. Sie besitzt mit Recht ihre zeitlichen Güter, nur daß „heutzutage fast alle dieselben für geistliche Dinge erklären; auf diesem ‚geistlichen' Felde herrschen sie und besorgen es weiser als den geistlichen Kreis ihrer Jurisdiktionen und als die Anwendung der Blitze [Bannstrahlen] in kirchlichen Urteilssprüchen"[6].

Nach ihm haben auch die Prälaten und die Kirche entschieden das Recht, die Irrlehrer zu verdammen, so sehr auch die letzteren immer „ihren törichten Ruf vernehmen lassen: ‚Wir haben die Wahrheit, wir glauben, wir hören, wir rufen Gott an'". „Als ob sie deshalb schon aus Gott sein müßten, weil es ihnen so vorkommt, als wären sie aus Gott. Nein, wir haben eine Autorität, die in der Kirche eingesetzt ist, und die römische Kirche hat diese Autorität in der Hand. Darum predigen die Prediger der Kirche, wenn sie nicht anderweitig abirren,

[1] Römerscholien S. 209 f: Nostri theologi velut acutuli *etc.* Haec tantum vacua verba sunt *etc.* Est ridicula additio si dicas *etc.* Torquent intelligentiam *etc.* So kommt er zu seiner immutabilis praedestinatio. Praecipit Deus ut irretiantur reprobi, ut ostendat iram suam, bei der Höllenpein, der sie absolut nicht entweichen können (S. 213). Mehr siehe oben S. 152 ff.

[2] Römerscholien S. 6. Gegen die mercenarii. Es heißt hier im Texte Fickers: qualium hodie in ecclesia solus est numerus. Statt solus wird tantus oder ein ähnliches Wort zu setzen sein.

[3] Ebd. S. 7. [4] Ebd. S. 111. [5] Ebd. S. 290. Vgl. S. 317.

[6] Ebd. S. 294 f.

mit Sicherheit [wegen ihrer Sendung]. Aber den Irrlehrern gefällt ihre eigene Rede, sie ist eben nach ihrem Kopfe. Sie bestehen scheinbar auf größter Frömmigkeit, aber ihr eigener Sinn regiert bei ihnen und der selbstische Wille."[1] — „Wer behauptet, er sei von Gott gesandt, der muß entweder mit Wundern und himmlischem Zeugnis seine Sendung beweisen wie die Apostel, oder er muß von einer so durch den Himmel bestätigten Autorität anerkannt und beauftragt sein. Im letzteren Falle soll er aber in demütiger Unterwerfung unter solcher Autorität stehen und lehren und immer bereit sein, ihr Urteil anzunehmen; er soll reden, was ihm von dieser aufgetragen wird, nicht was er nach seinem Geschmacke erfindet... Das Anathem ist die Waffe", ruft er aus — seiner eigenen Zukunft unbewußt —, „welche die Häretiker niederwirft."[2]

Den Verfall in der Kirche übertreibt er bei alledem so sehr, daß seine Ausdrucksweise öfter schließen lassen könnte, die von Christus gegründete Heilsanstalt sei ihm entweder schon ganz zerrüttet und untergegangen oder wenigstens auf dem Wege, gänzlich von ihrem Berufe als Sittenhüterin und Lehrerin abzukommen. Einiges in seinen Klagen mag freilich auf Rechnung seiner ihn oft fortreißenden Lebhaftigkeit und Rhetorik kommen. An eine wahre Unmöglichkeit einer gesunden Reformation aus dem Innern hat er damals wohl nicht gedacht. Indessen, wer seinen ebenso unreifen wie zugleich maßlosen Forderungen gefolgt wäre, würde kaum zur wahren Regeneration haben beitragen können. Tief leben in ihm diese Gedanken radikaler Umgestaltung; man muß es daraus schließen, daß er sie so oft und in mannigfaltigster Form vorbringt. Er sieht in mystischer Stimmung die „Sündflut" der dem „Worte" entfremdeten

[1] Römerscholien S. 248 f.

[2] Ebd. Vom wahren Verkündiger der Lehre sagt er hier: Sub humili subiectione eiusdem auctoritatis praedicet, semper stare iudicio illius paratus ac, quae mandata ei sunt, loqui, non quae placita sunt sibi ac inventa. Die Strafe gegen falsche Propheten bei Zach 13, 3 (configent eum), sei gegen diejenigen, welche eigenmächtig mit abweichenden Lehren auftreten, anzuwenden, indem sie der kirchliche Vorgesetzte anathematisiert. Hoc est telum fortissimum, quo percutiuntur haeretici, quia sine testimonio Dei vel authoritatis a Deo confirmatae, sed proprio motu, specie pietatis erecti, praedicant, ut Ier 23 (v. 21): Ipsi currebant et ego non mittebam eos. Et tamen audent dicere: Nos salvabimur .. nos credimus .. praedicamus. Sed hoc dicere non possunt: Nos praedicamus, quia missi sumus. Hic, hic iacent! Et hic est tota vis et salus, sine quo cetera falsa sunt, licet, an falsa sint, non cogitent. Die Kirche predige ein authentisches Evangelium, das nach Röm 1, 2 unter solenner Bezeugung in die Welt eingeführt, auch vorher geweissagt sei. Aber das Evangelium des Häretikers? Monstret, ubi sit ante promissum et a quo. Wo ist ihre Beglaubigung? Sed horum illi nihil solliciti stulte dicunt: Nos veritatem habemus. .. Quasi hoc satis sit ex Deo esse, quia ipsis ita ex Deo videatur esse! .. Sic ergo authoritas ecclesiae instituta, ut nunc adhuc Romana tenet ecclesia. Die Häretiker behaupten zwar, die wahrhaft fromme Lehre zu haben. Volunt autem summam pietatem, ut sibi videtur. Aber nicht dem Eigengefühl des Menschen ist hier die Entscheidung anheimgegeben; im Gegenteil, das Wort Gottes stößt das eigene Meinen so oft um: non sinit stare sensum nostrum, etiam in iis quae sunt [d. h. videntur] sanctissima, sed destruit ac eradicat ac dissipat omnia. — Wie kräftig und gedankenvoll kann er, wo er im Rechte ist, die Argumentation handhaben! Eine Verurteilung seines eigenen Lebenswerkes in den Tagen, wo er die neue Lehre gestaltete, die nicht schlagender geführt werden konnte.

Irrungen und Mißbräuche ins Ungemessene angeschwollen; kaum ragt noch sein Lehrstuhl aus den Fluten hervor. Deshalb will er so laut rufen, wie er kann. In seiner Stimme ist aber ein kranker Unterton, und die Übertreibungen, der Sturm und Drang können kein Vertrauen erwecken. Er ist zu voll von eigener Subjektivität, zu stürmisch und leidenschaftlich, um Reformator zu sein, wiewohl er mit andern Gaben zu solchem Berufe allerdings ausgestattet wäre. Schon seine Empfindlichkeit gegen fremdes Zurückbleiben hinter der Pflicht würde, wenn geläutert und geleitet, in Verbindung mit seiner Redekraft eine Bewegung zur Besserung haben entfesseln können. In seinen Aussprüchen nähert er sich auch öfter durchaus dem Standpunkte eines katholischen Reformators an, ja er stellt bisweilen in falschem Eifer übertriebene Anforderungen an Gehorsam und Kirchlichkeit[1].

Den schon oben gelegentlich aufgezählten Beschwerden des Römerbriefkommentars über kirchliche Zustände seien hier einige andere angereiht.

„Der Papst und die kirchlichen Oberhirten", heißt Luthers ganz allgemeine bittere Beschuldigung, „sind verdorben und fluchwürdig geworden in ihren Bestrebungen, sie stehen jetzt als Verführer des christlichen Volkes da" (seducti et seducentes populum Christi a vera cultura Dei)[2]. Er eifert nicht bloß gegen ihre allzu häufige Erteilung von Ablässen, an die sie aus Habsucht irdischen Gewinn für die Kirche knüpften, nicht bloß gegen ihr luxuriöses Leben, als erfüllten sie die ganze Welt mit sodomitischen und andern Lastern, unter ihrer Mißwirtschaft hat auch in der weiten Kirche das gläubige Volk gänzlich verlernt, was gute Werke, was Glaube und Demut sei, und hängt sein ewiges Heil an äußere Beobachtungen und Legendenkram. Selbst die Einsichtigeren und Besseren sind alle Selbstgerechte und darum mehr Götzenanbeter als wahre Christen.

Der Apostel Paulus, sagt er, verkündigt im Römerbrief das Gebot der Nächstenliebe (12, 6 ff). Wird dieses aber von der Kirche befolgt? Statt es zu erfüllen, „beschäftigen wir uns mit Possen, bauen Kirchen, erweitern die kirchlichen Besitzungen, häufen Geld zusammen, vervielfältigen in den Gotteshäusern Schmuck und Geräte aus Gold und Silber, errichten Orgeln und andere die Augen reizende Gegenstände des Pompes. Darein verlegen wir das Wesen der Frömmigkeit. Wer befaßt sich aber mit der Befolgung der genannten Mahnungen des Apostels, um ganz zu schweigen von den herrschenden ungeheuerlichen Lastern des Stolzes, der Hoffart, der Habsucht, der Unzucht, des Ehrgeizes!"[3] — Nicht lange nach diesem Ausfalle läßt er freilich die Worte folgen: „Wir erheben uns jetzt, um die ganze Welt zu belehren, und verstehen kaum selbst, was wir lehren." „Unreife und ganz befangene Menschen ergreifen, von Bischöfen oder Ordensobern geschickt, das Wort zum Unterricht der Menschen, vermehren aber eigentlich nur die Zahl der Maulredner und Zungendrescher."[4]

Man meint, führt er bei anderer Gelegenheit aus, mit dem Geplärre in den Kirchen, mit starkem Orgelklang und pompösen Meßfeierlichkeiten sei es genug; hierfür ladet man zu Spenden ein, so daß das Almosen aus Nächstenliebe für nichts

---

[1] Wie er z. B. das Autoritätsprinzip in mystischer Ereiferung (S. 242) übertreibt, siehe unten S. 204.

[2] Römerscholien S. 243. [3] Ebd. S. 275 f. [4] Ebd. S. 278.

gehalten wird. Aus falschem Schwören, Lügen, Ehrabschneiden, auch an Festtagen, macht man sich nichts. Aber wenn einer am Freitage Fleisch oder Eier ißt, erweckt er das böseste Aufsehen. So sehr ist jetzt bei allen die Vernunft abhanden gekommen (adeo nunc omnes desipiunt). Es wäre heute notwendig die Fasttage zu kassieren und viele Feste abzuschaffen... Auch das ganze christliche Gesetzbuch sollte gereinigt und geändert, die Feierlichkeiten, die Zeremonien, die Andachten, die Kirchenausschmückungen vermindert werden. Das alles wächst von Tag zu Tag so an, daß Glaube und Liebe darunter ersticken und Habsucht, Hoffart und Weltsinn daneben aufwuchern. Schlimmer, die Gläubigen hoffen dadurch ihr ewiges Heil zu finden und sind nicht bekümmert um den inneren Menschen[1].

Grundverkehrt handeln die Juristen, sagt er von seinem hyperreligiösen Standpunkt der Mystik aus, wenn sie, sobald sie sehen, daß einer im Rechte ist, diesen auffordern, sein Recht zu verfolgen (qui statim, quod secundum iura iustum sciunt, prosequendum suadent). „Jeder Christ sollte sich vielmehr freuen, wenn gegen seinen Sinn gehandelt wird, und das sage ich von unsern größten Gerechtigkeiten (quoad maximas iustitias nostras)... Aber fast die ganze Welt läuft dem gegenteiligen Irrtume nach [d. h. verfolgt ihr Recht mit Schärfe]. Kardinäle, Bischöfe, Fürsten, sie handeln wie die Juden gegen den König von Babylon (4 Kg 24, 20; 25, 1 ff), hängen sich an kleine Rechte, verlieren die Sittlichkeit aus dem Auge, gehen zu Grunde." Dem Herzog Georg (von Sachsen) hätte bei seinem Handel mit dem Herzog von Friesland jemand sagen sollen: „Deine und deines Volkes Verdienste sind nicht so groß, daß du nicht dich geduldig züchtigen lassen solltest von jenem Rebellen, der, obgleich ungerecht, das gerechte Urteil Gottes ausführt. Beschwichtige dich also und erkenne den Willen Gottes an." [2]

Die gleichen Vorhaltungen macht er seinem Bischofe von Brandenburg, Hieronymus Schulz (Scultetus) [3], und einem andern, wie es scheint, dem Straßburger Bischofe Wilhelm von Honstein. Der letztere hatte die kirchlichen Satzungen gegen Verletzer der Heiligkeit des Gotteshauses in Anwendung gebracht. Luther sagt: „Warum eine Stadt mit der ekeln Frage so belästigen? Es handelt sich um menschliche Satzung; wenn der Bischof aber Gottes Gebote ausführen wollte, so brauchte er nicht aus seinem Hause hinaus zu gehen; er handelt nicht böse, aber verschluckt das Kamel und seihet Mücken (Mt 23, 24)... Aber die Bischöfe dürsten nach Rache, brandmarken die Täter und verdienen selbst noch ärger gebrandmarkt zu werden. Möge Gott geben, daß einstmals die ‚Rechte' mit ihren Verehrern dem Verderben anheimgegeben würden! Ehrgeiz und Glaubenslosigkeit sollten nicht über die verurteilten Übertreter der Satzungen triumphieren dürfen." [4]

„Ich sage dies mit Schmerz, aber ich muß, weil ich apostolischen Auftrag habe zu lehren. Meine Pflicht ist, allen das Unrecht, das sie tun, anzukünden, auch den Höchststehenden." [5]

Demgemäß erhebt der junge Luther laut seinen Tadel auch wider Papst Julius II. In dessen Streite mit der Republik Venedig „hätte ihm der Rat erteilt werden müssen: ‚Heiligster Vater, Venedig tut dir unrecht, aber die römische Kirche verdient es, wegen ihrer Fehler, ja, verdient vielleicht noch Ärgeres. Sei also stille, es ist der Wille Gottes.' Der Papst indessen sprach: ‚Nein, nein, setzen wir unser

---

[1] Römerscholien S. 317. [2] Ebd. S. 271 f. [3] Ebd. S. 272.
[4] Ebd. S. 300 f. [5] Ebd. S. 301.

Recht mit Gewalt durch.'" [1] „Er hat sie gezüchtigt [die Venetianer] mit schwerem Blutvergießen, weil sie sehr stark gefehlt und sich an den Habseligkeiten der Kirche vergriffen hatten; mit großem Verdienst hat er sie zur Kirche zurückgeführt. Aber keine Sünde soll sein das entsetzliche Verderbnis der ganzen päpstlichen Kurie und der dortige Berg von schrecklichster Unzucht, von Prunk, Habsucht, Ehrgeiz und Sakrilegien!" [2]

Ein andermal verknüpft er einen nicht minder starken Ausfall gegen Rom mit einem Aufrufe zur Abstellung „falscher Frömmigkeit": Diese sog. Frömmigkeit soll man nicht länger als Schwachheit dulden; aber zu Rom bekümmert man sich um deren Abstellung nun einmal nicht; man kennt da nur die Freiheit des Fleisches. Aber „fast alle sind überall ohne Liebe". „Ich fürchte, allesamt gehen wir in unserer Zeit zu Grunde." [3]

Man muß, sagt er im Gegensatz zu der vorausgesetzten allgemeinen Veräußerlichung, das „innere Wort" hören, das oft ganz anders zu uns spricht als die Anforderungen, denen wir uns hinzugeben gewohnt sind. „Der Toren Weisheit blickt immer auf das Werk mehr als auf das Wort; sie vermeint, des Wortes Gehalt und Wert aus dem Wert und Unwert der Handlungen abwägen zu können"; es muß aber umgekehrt sein, das kostbare, unschätzbare Wort muß immer in unserem Innern klingen und alle äußeren Handlungen leiten [4]. Der „Geist des Glaubenden ist niemand untertänig", „der Geist ist frei gegenüber allem". „Alle äußeren Dinge sind frei für die, welche im Geiste sind." „Die Knechtschaft [der Liebe] ist die höchste Freiheit." [5]

Solche Worte bilden ein ganz vernehmbares Vorspiel der künftig von ihm zu vertretenden „evangelischen Freiheit". Den Gedanken, welchen er bei Tauler begegnet war, eröffnet er damit eine viel weitere Anwendung, als es in des frommen Mystikers Sinn gelegen war. Tauler schreibt: „Ich sag dir, das du deinen inwendigen Menschen under niemant solt legen, denn under Gott bloß allein. Aber deinen außwendigen Menschen soltu legen in warer rechter Demutigkeit under Gott und under alle Creatur." [6] Luther sagt anscheinend zwar ganz ähnlich: Der Christ sei ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan (durch den Glauben), und doch zugleich ein dienstbereiter Knecht aller und allen untertan (durch die Liebe) [7]. Jedoch sowohl im Kommentar zum

---

[1] Ebd. S. 272. [2] Ebd. S. 301 f.

[3] Ebd. S. 320. Es läßt sich nicht nachweisen, daß bei solchen düstern Weissagungen die damals im Drucke verbreiteten Prophetien apokalyptischer Richtung (siehe Ficker S. XCIX) wirksam gewesen wären. Allerdings scharf und umfassend und „den schärfsten Urteilen der Reformtheologie oder der apokalyptischen Literatur sich an die Seite stellend ist das Verdikt, das er über die Kirche der Zeit spricht" (Ders. S. XCVII); das Verdikt erfolgt jedoch vom Standpunkt seines „neuen Verständnisses der persönlichen Religion" aus (S. XCI). Daraufhin glaubt Ficker sagen zu dürfen: „Wie er bisher den Lehrautoritäten die recht verstandene Schrift gegenübergestellt hatte, und wie er der Persönlichkeit die Religion des Evangeliums erschlossen und als sittliche Kraft nahegebracht hatte, so wird jetzt unter der Nötigung der Schrift und der äußeren Geschehnisse der neue Maßstab an das christliche Leben gelegt . ., um der neu verstandenen Religion die Verwirklichung zu geben" (S. XCI XCVI).

[4] Ebd. S. 242. [5] Ebd. S. 298 302 303. [6] Vgl. Braun, Concupiscenz S. 285.

[7] Werke, Weim. A. 7, S. 49. De libertate christiana.

Römerbrief als in andern bald nachfolgenden Schriften wird „der dienstbereite Knecht“ durch falsche Ideen von Unabhängigkeit mehr und mehr beseitigt, und bloß der „freie Herr aller Dinge“ droht übrig zu bleiben. Jede äußere kirchliche Unterordnung wird im Prinzip bedroht durch die Lehren des Römerbriefkommentars von einer Freiheit, die sich mit Berufung auf die innere Erfahrung des Wortes und tiefer Auffassung der Religiosität über die Schranken hinaussetzen möchte.

Die verschwommenen Ideen seiner falschen Mystik trugen hieran und an andern Irrungen des Römerbriefkommentars einen großen Teil der Schuld.

9. Der Mystiker im Römerbriefkommentar.

Seitdem Luthers Römerbriefkommentar im Drucke vorliegt, läßt sich auch die oben schon in Umrissen gezeichnete verhängnisvolle Herrschaft, welche die falsche Mystik über den jungen Verfasser errang, deutlicher erkennen.

Seine Mißverständnisse gewisser Hauptpartien der Predigten Taulers und der Deutschen Theologia heben sich in diesen Vorlesungen über den Paulusbrief in scharfer Umrandung ab, und man gewahrt deutlicher, wie die Ideen, die er in den dunkeln mystischen Schriften findet, sich mit seinen eigenen sofort amalgamieren. Die Verwandtschaft der aus der wahren Mystik von ihm herausgepreßten Pseudomystik mit seinen bereits eingeschlagenen Wegen des Theologisierens erscheint hier so groß, und so enge schmiegen sich seine Gedanken den elastischen Bildern und Ideenkreisen der frommen mystischen Seelenwissenschaft an, daß man sich nach der Lektüre der Römerbriefauslegung zur Frage versucht fühlen könnte, ob nicht alle seine intellektuellen Irrgänge bloß von der Mystik herkommen — wenn man nicht wüßte, daß seine Beschäftigung mit der Mystik eben doch später fällt als die Ansätze zur Bildung der Grundlinien seiner neuen Gedankenwelt. Er geriet erst, als die Gärung unstreitig schon weit gediehen war, auf die mystischen Bücher. Es war aber merkwürdigerweise nicht die von Meister Eckhart und andern schon mit Irrtümern zersetzte deutsche Mystik, die sein Denken beeinflußte, sondern die bessere, welche die Untiefen gemieden hatte. Es ist ein tragisches Zusammentreffen, daß ihm gerade die Mystik, als solche die zarteste Blüte der mittelalterlichen Theologie und Kirchlichkeit, zur Besiegelung vieler Irrtümer gereichen sollte. Die wahre Mystik ist zu allen Zeiten ein Protest gewesen gegen jede sittliche Feigheit und Schlaffheit, gegen jede Halbheit und selbstgenügsame Mittelmäßigkeit, jedoch die falsche Mystik erniedrigt sich zum Quietismus, gleitet bis zum Abgrund des Antinomismus hinab; und man erlebte, daß sie das Böse leugnete, um es zuzulassen[1]. Aber auch neben der echten Mystik lauert nicht bloß die Gefahr der bewußten und absichtlichen Übertreibung ihrer Sätze, sondern auch die Gefahr des unabsichtlichen Mißverständnisses.

Das Mißverständnis ist ein Übel, das sie zum größten Teile schon infolge der Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache für mystische Gebiete durch die Ge-

[1] Vgl. J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik S. 102.

schichte begleitet[1], während die Scholastik infolge ihrer klar geschliffenen Terminologie solchem Unheile enthoben war, dafür aber auch von verschwommenen und nebelhaften Geistern niemals bevorzugt wurde. Tauler hatte sich ursprünglich an St Thomas von Aquin scholastisch gebildet, und auch beim Frankfurter Verfasser der Deutschen Theologia scheinen auf dem Grunde seiner Lehren immerhin noch die richtigen Grundsätze der alten „Schule" durch. Das schützte diese Schriftsteller nicht vor der ehemals geläufigen protestantischen Auffassung, als seien sie Vorläufer der Lehren Luthers. Denifle hat in dieser Beziehung durch seine Studien über jene und die späteren Mystiker so wertvolles Licht gebracht, daß sich der protestantische Theologe Wilhelm Braun in einem neueren der Entwicklung Luthers gewidmeten Werke äußert: „Daß es unrichtig ist, die Mystik als reformatorische Bewegung vor der Reformation protestantischerseits zu reklamieren, hat Denifle in seinen epochemachenden Forschungen erwiesen."[2]

Falsche Passivität.

Was die wichtigen neuen Ergebnisse des Römerbriefkommentars für die Mystik Luthers betrifft, so räumt der Herausgeber in der Einleitung selbst ein: Von Luther „wird das Gelassenheitsideal [der katholischen Mystiker] gesteigert bis zur unbedingten Resignation und Passivität, zum vollen Quietismus, mit dem Thema des Römerbriefes und mit der Augustinischen Frömmigkeit gänzlich identifiziert. So fließen die verschiedenen Betrachtungen zusammen. Aber das was die eigentümlich tiefe, brennende Farbe gibt auf weite Strecken hin, ist eben diese Mystik. Gerade wo Luther die innerlichsten Vorgänge beschreibt und die bewegenden Gedanken, aufs höchste gesteigert, zum Ausdruck bringt, ist es diese Mystik, welche aus ihm redet . . die volle, unbedingte Passivität des Menschen Gott gegenüber"[3].

Solchen Standpunkt begründet Luther auf eigentümliche Weise: „Die Natur Gottes bringt es mit sich, daß er zuerst alles zerstört und vernichtet, was in uns ist, ehe er seine Gaben erteilt. Denn es steht geschrieben: ‚Der Herr macht arm und reich, er führt zur Hölle und wieder hinaus.' Mit solchem gütigsten Plane macht er uns fähig seiner Gaben und seiner Werke. Dann sind wir für seine Werke und Anschläge empfänglich, wenn unsere Anschläge aufhören und unsere Werke ruhen und wir ganz passiv gegenüber Gott werden (quando nostra consilia cessant et opera quiescunt et efficimur pure passivi respectu Dei) sowohl bezüglich der inneren als der äußeren Tätigkeiten... Dann fangen die ‚unaussprechlichen Seufzer' an, dann ‚kommt der Geist und hilft unserer Schwäche'."[4] Bei der Erklärung dieses „Leidens und Duldens Gottes" ist es, wo er Tauler ausdrücklich zitiert als Lehrer des höheren Gebetes, mit dem Zusatz: „Ja, ja, ‚wir wissen nicht, wie man beten muß'; deshalb ist der Geist notwendig, der unserer Schwäche hilft." „Wie das Weib bei der Empfängnis sich passiv verhält, so wir gegenüber der ersten Gnade und gegenüber der ewigen Seligkeit. Unsere Seele ist ja Christi

[1] Ebd. S. 271 ff. [2] Braun, Concupiscenz S. 301, A. 2. [3] S. LXXXII.
[4] Römerscholien S. 203.

Braut. Vor der Gnade beten und flehen wir zwar, aber wenn die Gnade kommt und die Seele von dem Geiste befruchtet werden soll, dann darf sie weder beten noch handeln, sondern nur leiden. Das fällt ihr schwer und schlägt sie sehr danieder; denn daß die Seele ohne Akt des Erkennens und Wollens sein soll, das heißt so viel wie sich versenken in Finsternis und gleichsam in Verderben und Vernichtung (in perditionem et annihilationem); davor flieht sie aufs stärkste zurück, beraubt sich aber deshalb oft der edelsten Gnadengeschenke." [1]

Gerade auf diesem Punkte setzt das größte Mißverständnis Taulers durch Luther ein. Allerdings spricht der mittelalterliche Mystiker stark gegen die Überschätzung der menschlichen Tätigkeit; er empfiehlt auch dem geistigen Menschen, unter Umständen, er solle „alle äußerlichen Werke abschlahen, um mit der rechten Gelassenheit und gantzem Frid" dem inneren Verkehr mit seinem Schöpfer und höchsten Gut sich hinzugeben und, wie er sagt, Gott zu leiden [2]. Aber er will damit nicht anempfehlen, der Mensch solle sich zurücksehnen zu einem Zustande ohne Denken und Wollen, zu einem Nichts — um allein Gottes Kräfte und Sein zu verherrlichen; bei ihm wirkt die Gnade durchaus nicht „ohne Akt des Erkennens und Wollens" in der Seele.

Der „gute Seelenfunke" erloschen.

Luther setzt bei obigem Rate zur Passivität die falsche Annahme voraus, daß die Seele ganz von der Erbsünde verpestet sei und Gott nur beleidige, wenn sie überhaupt handle. Das tritt im Römerbriefkommentar ebenfalls klar hervor. Auch Protestanten geben jetzt das Abweichen Luthers vom kirchlichen Standpunkt der alten Mystik in dieser Hinsicht mit besonderem Hinblick auf Tauler zu: „Es überwiegt in den Darstellungen der mittelalterlichen Mystiker unzweifelhaft das natürliche Gute im Menschen erheblich das natürliche Böse. Der Zentralpunkt, an dem alle Linien der ‚gottinnigen Theologie' zusammenlaufen, ist dieses unverwüstliche Gute." So ein protestantischer Theologe [3].

Beim Mystiker Gerson, den der junge Luther seit der ersten Erfurter Zeit gelesen, mußte er dessen schönen Lehren begegnet sein, daß die Seele eine natürliche Neigung zum Guten und damit den „jungfräulichen Teil der Seele von Gott" erhalten habe, der die „Quelle und der Sitz der mystischen Theologie" sei [4]. Tauler handelt gerne von diesem „edeln Fewerfunklin der Seele", von „diesem inwendigen Adel, der in dem Grunt verborgen leyt" [5]. Auch die Scholastiker lehren einstimmig diese natürliche, nach der Erbsünde verbliebene gute Anlage.

Luther richtet, indem er die gute Anlage bestreitet, seinen Kampf nur gegen die Scholastiker, nicht gegen die Mystiker; er erklärt, durch das Loch, das die Scholastiker mit der Syntheresis gemacht hätten, kämen alle Irrtümer über Gnade und Natur, die er bestreiten müsse [6]. Hier ist das allein festzustellen, daß er mit seiner Ansicht von der absoluten Verderbnis des Menschengeschlechts sich nicht auf die

---

[1] Römerscholien S. 205 206. [2] Vgl. Braun, Concupiscenz S. 281 286.

[3] Ebd. S. 296. [4] Ebd. S. 297. [5] Ebd.

[6] Siehe oben über die Synthereſe S. 57. Wenn Luther wegen Röm 2 dennoch „die natürliche Religion als Gewissensmacht in den Herzen der Heiden anerkennt" (Braun S. 300), so widerspricht er sich, ohne den Widerspruch anzuerkennen.

Mystiker berufen konnte; er „konnte sich nicht", sagt der eben angeführte protestantische Theologe zurückhaltend, „mit vollem Recht auf die Mystik stützen" [1]. Die Lehren, die Tauler dicht neben seinem Tadel gegen die Selbstgerechten entwickelt, daß es keine Gerechtigkeit ohne eigenes Tun gibt, daß auch der Sünder Gutes tun kann, daß dieser insbesondere auf die Gnade der Rechtfertigung sich vorzubereiten habe, werden in Luthers Römerbriefauslegung nicht beachtet. „Luther hat diese Reihe [von Taulerschen Gedanken] übersehen; bei ihm schlugen jene Äußerungen von den Werkgerechten ein; seine Polemik ist ja ebenfalls gegen die gerichtet, die zwei Herren dienen, Gott und der Welt gefallen wollen und vieles und Großes tun um Gottes willen; das sind die Leute, die im Grunde sich gefallen." [2]

Tauler bezeichnet wiederholt mit dem Worte „Geist" die natürlich gute Anlage und Tätigkeit des Menschen. In diesem Ausdruck findet nun Luther meistens ohne weiteres den göttlichen Geist, der dem Menschen wegen dessen natürlicher Ohnmacht einzuhauchen sei. Der obige Theologe gibt auch hier zu: „Luther hat wohl vieles bei Tauler, was von der menschlichen Synthereſis, dem geschaffenen Geiste, gemeint war, dem unerschaffenen göttlichen Geiste, der die Gnade bringt und sich dem Glauben zu eigen gibt, zugeschrieben" [3]; und anderseits kann man mit demselben einräumen, daß „diesem Verständnis Luthers günstig war jene Zwittergestalt der Taulerschen Lehre, wonach sich der Geist nach Überformung sehnt", insofern nämlich als die lebhafte Beschreibung des übernatürlichen Daseins und Lebens der Seele bei Tauler bisweilen die Selbständigkeit ihres Tuns im natürlichen Kreise zurücktreten läßt; nur ergibt das bei ihm noch keine „Zwittergestalt" im eigentlichen Sinne. Wahr ist auch, „daß Luther die andere Seite, die Immanenz der Gottheit, die jene Mystiker ebenso bestimmt lehren, übersah" [4] oder zu wenig zur Geltung kommen ließ.

Die „Theologie des Kreuzes" und die Selbstsucht.

Noch eine andere erhebliche Abweichung des werdenden Luther von der wahren Mystik stellt jetzt der Römerbriefkommentar ins Licht. Nach dem Straßburger Mystiker, wie überhaupt nach allen echten Mystikern, ist die Selbstsucht als der größte innere Feind des Menschen zu betrachten. Sie bildet einen Sauerteig, der so leicht die Handlungen, auch die besten, ansteckt, und der deshalb durch Kampf und Gebet ausgefegt werden muß.

Die Selbstsucht bewirkt nach der Deutschen Theologia, daß „die Kreatur sich abkeret von dem unwandelbaren Gut und sich keret zu dem wandelbaren". Auch beim Teufel, sagt sie, sei der Anlaß zu seinem Falle gewesen, „sein Ich und sein Mich, sein Mir und sein Mein"; er habe angenommen, er wäre auch etwas und etwas wäre sein und ihm gehöre auch etwas zu [5].

Mit eindringlichen Worten kann im Kommentar des Paulusbriefes auch Luther gegen die Selbstsucht und ihren heimtückischen Charakter reden [6].

---

[1] Braun S. 296. [2] Ebd. S. 284. [3] Ebd. S. 301. [4] Ebd.

[5] Vgl. ebd. S. 287 288.

[6] Z. B. Römerscholien S. 136 ff: Natura nostra vitio primi peccati tam profunda est in seipsam incurva, ut non solum optima dona Dei sibi inflectat . . verum etiam hoc ipsum ignoret . . Hoc vitium propriissimo nomine Scriptura Aon, id est iniquitatem, pravitatem, curvitatem appellat. . . Talis curvitas est necessario inimica crucis, cum crux mortificet omnia nostra, illa autem se et sua vivificet. Deshalb müsse man (und damit kommt er auf die persönlichen gegen die sog. Selbstgerechtigkeit gerichteten Ideen)

Er bietet alle Töne auf, um vor dieser Schlange zu warnen. Man kann aus solchen Stellen, wie sie klingen, die Stimmen der idealsten Führer der Gläubigen im Mittelalter, etwa eines Bernhard von Clairvaux, heraushören. Und dabei fehlen nicht seine praktischen Ratschläge: der Ruf zu eifrigem demütigem Gebet, die Forderung des aufmerksamen, durch die Übung zu stählenden Widerstandes gegen die Begehrungen der Selbstliebe, auch in kleinen Dingen, die Mahnung zu Abtötung und Zähmung des Fleisches. Auch geistig muß man aus sich herausgehen, sagt er; im geistlichen Leben komme alles auf Selbstentäußerung an: „Die Gerechtigkeit Gottes erfüllt nur den, der leer sein will an eigener Gerechtigkeit, sie erfüllt die Hungernden und Dürstenden... Sprechen wir also zu Gott", so redet er begeistert seiner Idee von der Gnade das Wort, „wie gerne sind wir leer, damit du unsere Fülle seiest, wie gerne schwach, damit deine Stärke in uns wohne, wie gerne Sünder, damit du in uns gerechtfertigt werdest, wie gerne Toren, damit du unsere Weisheit bildest, wie gerne ungerecht, damit du unsere Gerechtigkeit seiest!" [1] Das von Gott gesendete Leiden insbesondere, so führt der Verfasser öfter, und zwar fast mit Taulerschen Worten, aus, sei als Heilmittel gegen die Krankheit der Selbstliebe nicht bloß geduldig anzunehmen, sondern mit Freuden zu tragen. Die Leiden, namentlich innere Leiden, müßten wie das Kreuz Christi verehrt werden (tribulatio velut crux Christi adoranda) [2]; ihnen gegenüber müsse man, wie ein echtes Kind Gottes, tapfer aushalten und nicht wie ein Knecht und Söldner feige entfliehen[3].

Er bildet sich im Anschlusse hieran seine sog. theologia crucis aus, die mit ihren Zutaten ganz auf seine subjektive Stimmung zugeschnitten ist. Die Theologie des Kreuzes vertritt er dann auch in Disputationen, um zu zeigen, daß sie allein die irdischen Dinge recht benutzen lehre.

„Kein Christ, sondern ein Türke, ein Feind Christi ist, wer nicht Trübsale herbeiwünscht." „Unsere Theologen und Päpste sind ganz eigentlich Feinde des Kreuzes Christi... Denn niemand haßt mehr Leid und Trübsal als die Päpste und die Juristen [d. h. die Männer, die auf Gesetze und Beobachtungen dringen]. Niemand strebt gieriger als sie nach Reichtum, Wohlleben, Müßiggang, Ehre und Herrlichkeit." „Man verehrt die Reliquien des Heiligen Kreuzes und dennoch flieht man und verabscheut alles, was widerwärtig ist." „Christus heißt doch unser Helfer, unser Beistand in der Not; wer nicht gerne leidet, bringt ihn um diese Titel; für einen solchen ist auch nicht einmal Gott mehr der Schöpfer, weil er nicht zum Nichts zurückkehren will, aus dem doch Gott alles geschaffen. Wer nicht in Schwäche, Torheit und Strafe Gott aushalten will, für den ist Gott nicht mächtig, nicht weise und gütig." [4] — „Das Kreuz tötet alles, was an uns ist. Die

---

zu dem Punkt gelangen, wo iustitia et sapientia omnis devoratur et absorbetur... Charitas Dei extinguit fruitionem propriae iustitiae, quia non nisi solum et purum Deum diligit, non dona ipsa Dei, sicut hipocritae iustitiarii. „Was Luther von der reinen Liebe sagt", bemerkt Denifle 1[1], S. 484 richtig, „beruht nur auf dem mißverstandenen Tauler." Er hebt ebenda hervor, daß Luther im Römerbriefkommentar infolge seiner falschen Stellung zur Selbstliebe dahin kam, „das Gebot ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst' ganz anders auszulegen, als es die Kirche bisher getan hat, da man ja sich nur hassen darf... Das Gebot will nach ihm besagen: Dich mußt du hassen, damit du den Nächsten allein liebst" (oblitus tui, solum proximum diligas).

[1] Römerscholien S. 59. [2] Ebd. S. 133. [3] Ebd. S. 139. [4] Ebd. S. 133 f.

Natur zwar will sich und alles lebendig machen. Aber Gott sorgt in seiner Liebe durch Verhängung von Kreuz und Leiden dafür, daß dem Gerechten auch die geistlichen Gaben nicht allzuwohl schmecken; er soll nicht mit gottlosem Naturdrange sich auf dieselben werfen, um sie zu genießen, ob sie gleich liebenswürdig sind und gewaltig zum Genusse anreizen. . . Selbst Gott darf er nicht wegen der Gnade und der Gaben lieben, sondern rein um Gottes willen, sonst wäre es ein verbotenes [!] Schwelgen in der empfangenen Gnade, und er würde den Vater schwerer als vorher [da er noch nicht gerecht war] beleidigen." [!] Luther will auch im Römerbriefkommentar nur eine Liebe aus dem allervollkommensten Motiv anerkennen. Indem er irrig die auf die Freude über die Wohltaten des gütigen Gottes gestützte und immer, auch von den kirchlichen Mystikern anerkannte Liebe als „Vermessenheit" bezeichnet und als Genuß des Geschöpflichen statt des Schöpfers, geht er so weit den Satz aufzustellen: Wenn der Mensch in dieser Liebe bliebe, „würde er ewig verloren gehen"[1].

Diesen Äußerungen seien noch die folgenden Sätze, die Luther 1518 verteidigen ließ, zum Verständnis der neuen theologia crucis angereiht: „Wer noch nicht zerstört (destructus), nicht durch Kreuz und Leiden zum Nichts zurückgeführt ist, der legt sich selbst Werke und Weisheit bei, nicht aber seinem Gott, und so mißbraucht und entweiht er die Gaben Gottes. Wer aber durch Leiden vernichtet ist (exinanitus), der handelt nicht mehr, sondern weiß, daß Gott in ihm handle und alles tut. Ob er also selbst handle oder nicht, er bleibt sich derselbe, und weder beim Handeln rühmt er sich, noch beim Nichthandeln schämt er sich, weil Gott in ihm handelt. Für sich, das weiß er, ist es ihm genug zu leiden und durch Kreuz zerstört zu werden, damit er immer mehr der Vernichtung entgegengehe. Das ist's, was Christus Jo 3, 3 mit den Worten sagt: ‚Ihr müsset neu geboren werden.' Sollen wir wiedergeboren werden, so müssen wir vorher sterben und mit dem Sohne Gottes [am Kreuze] erhöht werden, sterben, sage ich, d. h. den Tod, wie gegenwärtig, verkosten."[2] — „Die menschliche Weisheit und das Gesetz dürfen nicht geflohen werden, aber derjenige, welcher der Theologie des Kreuzes entbehrt, macht von dem Besten den schlechtesten Gebrauch. Nicht der ist ein wahrer Theologe, der ‚das Unsichtbare an Gott, aus dem, was geschaffen ist, erkennt', sondern der, welcher durch Leiden und Kreuz das Sichtbare und das Dunkle an Gott erkennt."[3]

Seelennächte und Höllenresignation.

Um der Selbstsucht zu widerstreben, soll nach den Anweisungen Taulers jeder Mensch gerne sich und seine eigenen Werke für böse halten; wie denn, fügt er bei, ein heiliger Bruder zu sagen gepflegt habe: „Wißt, daß ich der allerschnödeste Sünder bin."[4] In solcher unschuldigen Äußerung ist nichts weder von einer Annahme gänzlicher Verderbtheit der Natur noch von einem Wunsche nach der Hölle oder einer Ergebung in ewige Trennung von Gott vorhanden. Nur zur Übung der Demut und reuigen Liebe will Tauler, wie auch die andern Mystiker, daß sich der Fromme häufig des Himmels ganz unwürdig bekenne und seinen Platz vielmehr in der Hölle suche. Er soll geistig zu dem Orte der Qual hinabsteigen und

[1] Ebd. S. 137. Vgl. oben S. 189, A. 6, Ende.

[2] Heidelberger Disputation, zum Satze 24. Werke, Weim. A. 1, S. 363. Opp. lat. var. 1, p. 401.

[3] Ebd. Satz 19, 20. [4] Vgl. Braun, Concupiscenz S. 285.

dort, entgegen seiner Selbstsucht und Hoffart, bekennen, daß er da unter den Verdammten und nicht in der beglückenden Nähe Gottes seinen Platz um der Sünden willen verdient habe.

Mit dunkeln mystischen Farben malen sie ferner den Zustand der unglücklichen Seele aus, die sich durch Gottes Prüfung und Zulassung alles Trostes beraubt sehe und gleichsam, losgerissen von ihrem höchsten Gute, in die Hölle versetzt fühle. Solche Schmerzen, sagen sie, sollen ein Weg zur Läuterung der Seele sein, die sich nach derlei Nächten wieder um so vertrauensvoller und liebender zu Gott erheben mag, der sie bisher vor so großem Unglücke beschützt hat.

Dem Geiste Luthers war die Lehre von den finstern mystischen Nächten sehr sympathisch. Er stellte sich gerne in seiner Dogmatik die Seele als ganz sündhaft und höllenwürdig vor, aber in ganz anderer Weise als die kirchlichen Mystiker. Er litt zudem bisweilen außerordentlich unter Aufregungen und Verdunkelungen der Seele, sei es aus Prädestinationsangst oder unberuhigter Gewissensfolter und Versuchungen, sei es unter psychisch krankhaften und vielleicht mehr körperlichen als geistigen Beklemmungen. — Das waren keine den Leiden der frommen Mystiker gleichförmige „mystische Exerzitien", wie man sie auf protestantischer Seite genannt hat. In seinen „Anfechtungen im Kloster" hat er nicht nacherlebt, was Tauler und die Deutsche Theologia von dem verzehrenden inneren Fegfeuer berichten. Aber Luther bezog allerdings deren Aussagen irrig auf seine Zustände[1]. Bei ihm herrschte infolgedessen ein ganz anderer Begriff von den Seelennächten als bei den Mystikern, aber fast mit denselben Worten wie diese kann er sie schildern, ja wo möglich mit seiner Phantasie und Beredsamkeit in noch ergreifenderen Farben.

Beispiele, wie er geradezu die Ergebung, ja den *Wunsch, verdammt zu sein*, wenn Gott es so wolle, in verzerrter Weise als etwas Hohes und Erhabenes hinstellt, kommen im Römerbriefkommentar mehrfach vor. Er meint damit den höchsten Grad der Resignation gegen Gottes unerforschlichen Willen zu lehren. Die oberste Stufe der Selbstenteignung soll damit erklommen sein; in Wirklichkeit ist es ein Ideal von furchtbarem Charakter, das noch über die Rückkehr ins Nichts hinausgeht. Er läßt hier, wie durch so manche andere Züge, nur erkennen, wie sehr sein stürmischer Geist zu Extremen geneigt ist[2].

[1] Vgl. Luthers Berufung auf Tauler: De ista patientia Dei et sufferentia vide Taulerum *etc.* (oben S. 187 angeführt). Denifle 1[1], S. 484 bemerkt: „Obige Aussprüche haben teilweise ihr Fundament in Tauler, welcher aber von Luther durchweg mißverstanden wurde. Beide standen auf einem ganz verschiedenen Standpunkt, beide hatten einen verschiedenen Ausgangs- und Endpunkt."

[2] Namentlich im Hinblick auf solche Lehren spricht Denifle 1[1], S. 486 von „einer mehr als krankhaften, ja schauerlichen Theologie" Luthers. Die Stellen Taulers, in denen man bei ihm eine gleiche Lehre von der Höllenresignation hat finden wollen, haben schon darum einen andern Sinn, weil er jene absolute Reprobation nicht kannte, die bei Luther die Voraussetzung ist, sondern nur aus eigener Verschuldung, aus der freiwilligen Trennung von Gott in diesem Leben, das entsetzliche Unglück der im *Gotteshaß* gipfelnden ewigen Verwerfung folgen läßt.

„Wenn die Menschen wollten, was Gott will", schreibt er, „auch falls er sie verdammen und verwerfen will, dann wäre für sie nichts Böses da [in der Vorherbestimmung zur Hölle, die er lehrt]; denn weil sie wollen, was Gott will, so haben sie vermöge der Ergebung den Willen Gottes in sich." [1] — Also auch Ergebung darin, Gott ewig zu hassen? Daß gerade der Haß Gottes eine wesentliche Seite des Zustandes der Verdammung ist, von der Luther mit seinen Ausdrücken damnari und reprobari ad infernum redet, scheint der Verfasser des Kommentars gar nicht zu beachten. Oder stellt er sich einen Haß Gottes — aus Liebe vor? Er scheint fast denen, die an die Hölle denken, wirklich zuzutrauen, daß sie sich entschließen sollen, alles, auch den Haß Gottes, mit liebender Unterwerfung unter den Willen dessen zu tragen, der es mit seiner Prädestination nun einmal so gewollt hat.

Er meint sogar solchen, die ob der Prädestination zur Hölle geängstet sind, sagen zu dürfen, die Resignation zur ewigen Strafe sei für die wahrhaft Weisen ein „unbeschreibliches Vergnügen" (ineffabili iucunditate in ista materia delectantur) [2]; für die Vollkommenen sei das „die beste Reinigung vom eigenen Willen", nämlich auf dem Wege der größten Bitterkeit, „weil unter Liebe immer Kreuz und Leiden zu verstehen sind". Alle aber, sagt er, auch die noch halb Unvollkommenen, sehen, daß hier ein erwünschtes Heilmittel geborgen ist, um „das vermessentliche Bauen auf Verdienste" zu zerstören; „jeder freue sich seiner Furcht und danke Gott" [3], zumal die so Fürchtenden — ja doch nicht in die Hölle kommen: „Wie sie sich rein dem Willen Gottes gleichförmig machen, so ist es unmöglich, daß sie der ewigen Strafe überantwortet werden, da nicht von Gott getrennt bleiben kann, wer sich gänzlich in dessen heiligen Willen wirft." [4]

Durch diese Lehre von einer heilsamen Furcht vor der Hölle, einer rettenden heroischen Unterordnung unter Gott und einer höchsten und reinen Liebe, die von allen als „Heilmittel" gegen die Verdammung zu betätigen sei, wird, wie schon anderwärts bemerkt, Luthers Lehre von der absoluten Vorherbestimmung zur Hölle wieder aufgehoben; das Heil wird wieder von Gott und zugleich vom Menschen und seiner Betätigung abhängig gemacht; nur weil „die Menschen nicht wollen, was Gott will", geschieht in Wirklichkeit ihre Verdammung. Jedoch ist nach Luther die rettende Furcht und Ergebung eigentlich nur wieder den Auserwählten möglich, und selbst diese müssen letztlich noch zweifeln, ob sie Gott gefällt, wie sie bezüglich aller ihrer Handlungen zweifeln müssen.

Luther verweist zur Bestätigung der Theorie von der Höllenbereitschaft sogar auf den hl. Paulus, der im Römerbrief erkläre, sich zur ewigen Höllenpein angeboten zu haben um des Heiles der Juden willen; er habe, um diese zu retten, „Anathema von Christus" sein wollen [5]. Allein das Beispiel stimmt nicht. Nach der richtigeren Erklärung spricht der Apostel, der immer geistig mit Christus vereint war, von einem Ausgeschlossensein, das als äußerliches zu fassen ist [6]. Auch Luther sagt nebenbei: Christus zu hassen, hätte Paulus damit nicht begehrt, aber getrennt zu sein, sei er bereit gewesen; damit habe derselbe „den erhabensten Grad der Liebe, eine wahrhaft apostolische Liebe an den Tag gelegt", „was freilich denen unverständlich und töricht scheint, die sich heilig dünken und Gott mit dem amor concupiscentiae

[1] Römerscholien S. 223 (siehe oben S. 192, A. 2). [2] Ebd. S. 213.
[3] Ebd. S. 214. [4] Ebd. S. 218. [5] Ebd. S. 217 f.
[6] Vgl. über die Geschichte der Auslegung dieser Stelle Cornely, Commentar. in Ep. ad Romanos p. 471—474.

lieben, d. h. wegen des Heiles und der ewigen Ruhe oder wegen der Flucht vor der Hölle, mit andern Worten nicht wegen Gott, sondern wegen sich selbst... Sie wollen eben eine Seligkeit nach ihrer Phantasie, statt für hier und für drüben ihr Nichts zu begehren (suum nihil optare) und bloß den Willen und die Ehre Gottes", während immer „alle vollkommenen Heiligen aus überfließendem Affekt alles, was möglich ist, auch die Hölle, auf sich nehmen. Vermöge dieser Bereitheit entgehen sie allerdings sogleich solcher Strafe".

Aber nach Luther hat auch Christus sich zur ganzen und vollen Hölle angeboten. Er unterscheidet mit keinem Worte die Ölbergleiden äußerlicher Trennung von der inneren Gottvereinigung. Christus hatte bleibende hypostatische Vereinigung mit Gott, dessen Anschauung seine menschliche Natur stets genoß. Luther aber sagt einfachhin: „Er hat sich in einer Verdammnis und Verlassenheit befunden, die größer war als die aller Heiligen. Nicht leicht, wie einige sich einbilden, wurde ihm sein Leiden, weil er sich tatsächlich und in Wahrheit dem ewigen Vater für uns zur ewigen Verdammung angeboten hat (quod realiter et vere se in aeternam damnationem obtulit Deo patri pro nobis). Seine menschliche Natur hat sich nicht anders verhalten als ein Mensch, der ewig zur Hölle zu verdammen ist. Wegen dieser seiner Liebe zu Gott hat ihn Gott sogleich von Tod und Hölle erweckt, und so hat er die Hölle überwunden (eum suscitavit a morte et inferno et sic momordit infernum; vgl. Of 13, 14). Das müssen alle seine Heiligen nachahmen, die einen mehr, die andern minder; je nach ihrer Vollkommenheit in der Liebe fällt ihnen das leichter oder schwerer. Christus aber hat es auf die allerhärteste Weise durchgemacht (durissime hoc fecit), weshalb er an vielen Stellen [in den messianischen Psalmen] über die Schmerzen der Hölle klagt." [1]

Im Lichte solcher Stellen Luthers versteht man einigermaßen auch die mystisch-phantastische Beschreibung, die er zu Anfang des Jahres 1518, offenbar mit Beziehung auf eigene grell aufgefaßte Zustände, von einem Menschen gibt, der in gewissen Augenblicken sich wie in die Hölle gestürzt wähnt und alle Peinen einer die ganze Ewigkeit währenden Verzweiflung seine Brust durchbohren fühlt, weil er „Gottes schauderhaften Zorn" und die Unmöglichkeit, je erlöst zu werden, inne wird. Dieses unten anzuführende bizarre Seelengemälde, obwohl an frühere Schilderungen von Mystikern zum Teil wörtlich angelehnt, offenbart besonders darum eine krankhafte Richtung, weil darin die Hoffnung, die in der Tiefe der Seele, auch in den schwersten inneren Nöten, bei den Frommen zurückbleibt, gar nicht durchleuchtet. Gott erscheint da nur als der, welcher er nach Luther wäre, als der unerbittliche, auf seine Willkür gestützte Bestrafer der Kreatur[2].

Luthers Mystik ist im tiefsten Grunde eine Verzweiflungsmystik, und die humilitas mit der zur Hölle bereiten Liebe, die er als Rettungsanker preist, ist ein gewaltsames und durch sein eigenes System ausgeschlossenes Auskunftsmittel, bei dem er auch selber nur so lang beharrte, bis er die (von Gott erweckte) fides, als Glauben an die eigene Rechtfertigung und die Rettung, an die Stelle setzte.

---

[1] Römerscholien S. 218 f.

[2] Die vielgenannte Beschreibung steht Werke, Weim. A. 1, S. 557 f.

10. Der Römerbriefkommentar als religiöses und wissenschaftliches Werk.

Der Kommentar will ebenso ein religiöses Werk sein als ein wissenschaftliches. Die religiöse Wertung kann nach allem Obigen in Kürze erledigt werden.

Es kommt dem Verfasser tatsächlich ebensosehr darauf an, aus seinem Innern eine Fülle von Gedanken religiösen Inhaltes auszuschütten, als dem Briefe Pauli eine eigentliche Exegese zu widmen, und er lehnt diese Gedanken an den Text des Römerbriefes oder auch an andere Stellen der Heiligen Schrift, die er beständig herbeizieht, an. Religiös wirksam sollten auch nach seiner Absicht die Betrachtungen für die Zuhörer sein, die zu gutem Teile dem Augustinerorden angehören mochten; er will sie praktisch in die Lehren Pauli, wie er sie versteht, und zugleich in seine eigene Mystik einführen.

Man muß bei gerechter Würdigung des Römerbriefkommentars vor allem unbedenklich aussprechen, daß sich in demselben nicht das Bild eines sittlich bankerotten Menschen darstellt. Der Verfasser macht nicht den Eindruck eines auf die Sinnlichkeit gerichteten und die Mittel zu ihrer Befriedigung suchenden Geistes. Es atmet im Werke im Gegenteile eine spiritualistische Tendenz, die bis zum Extrem geht, freilich nicht ohne mit anderweitigen stark irdischen Elementen vermischt zu sein.

Weit ist der Autor aber entfernt von religiöser Abgeklärtheit; auch am Ende, nachdem er sich mit Gefühl und Beredsamkeit an den Geheimnissen des Römerbriefes abgemüht hat, gelangt er nicht aus dem unruhigen Seelenzustande heraus. Das Werk ist das Zeugnis einer andauernden religiösen Gärung.

Beachtenswert ist die Lebhaftigkeit und der Gedankenreichtum des Auslegers; einzig und für den Biographen unschätzbar ist die persönliche Farbe, in der seine religiösen Gedanken entwickelt und so oft im Streittone gegen die anders denkenden Gelehrten oder Ordensmänner verteidigt werden. Ein derartig starker persönlicher Ton will freilich dem wissenschaftlichen Werke als solchem nicht anstehen.

Das vielgenannte religiöse „Erlebnis", das an der Spitze seiner Entwicklung stehen soll, ist nicht da.

Wäre der als „Erlebnis" bezeichnete Geistesgang historisch, so hätte ihn Luther erwähnt. Er spricht soviel von seinen eigenen Erfahrungen und Zuständen. Warum sagt er nichts von den übermäßigen und fast selbstmörderischen Klosterübungen, denen er sich als katholisch denkender Mönch, Gottes Gnade suchend, hingegeben habe, wie er später so ausführlich erzählt, bis er durch die „Gotteserfahrung" inne wurde, daß der Weg der Werke und Strengheiten, ja der katholische Weg überhaupt, nicht zum Frieden mit Gott hienieden und für die Ewigkeit führen könne? Nichts ist hier von einem jähen Sprunge aus müder und nach Gott ringender Selbstgerechtigkeit, der angeblich allgemeinen katholischen Wahnidee, zu dem frohen Bewußtsein eines gnädigen Gottes auf Grund der neuen Erkenntnis von der Rechtfertigung. Ziemlich zutreffend schildert Luther dagegen seinen wirklichen Geistesgang, obwohl er sich nicht nennt, am Ende

der Erklärung des dritten Kapitels des Apostelbriefes, eine Stelle, auf die unten zurückzukommen ist.

Die vermeintlichen religiösen Interessen des Verfassers schädigen auf sehr vielen Seiten die Exegese.

Häufig macht er nicht einmal den Versuch, die Gedanken des Apostels nachzudenken und ihren Sinn festzustellen. Seine Natur zwingt ihn, sich frei und rednerisch zu bewegen. So kommt er bis zu den religiös-politischen Tagesfragen von Wittenberg herab und sagt dann zur Entschuldigung: „Ich will euch praktisch den Sinn der Schrift auslegen, damit ihr durch Vergleiche die Sache besser verstehen lernet.“[1] Diese Worte bringt er, wo er dem Herzog Georg von Sachsen wegen seiner Kämpfe mit dem ostfriesischen Grafen Edgard (1514—1515) vorhält, er hätte in der „böswilligen Unbotmäßigkeit“ des Grafen vielmehr den Willen Gottes erkennen und sich geduldig vor letzterem beugen müssen — als sollten gleich ihm selbst die Fürsten Mystiker werden[2].

Kommen wir zur wissenschaftlichen Wertung des Kommentars, so sind vor allem manche gute Anläufe zu genauer Behandlung des Paulinischen Textes hervorzuheben.

Namentlich ist lobenswert, daß Luther sofort den von Erasmus herausgegebenen griechischen Text zu Grunde legt, nachdem dieser im Verlaufe seiner Vorlesungen erschienen war. Er benutzt im übrigen, und zwar nicht selten recht fleißig und mit selbständiger Beurteilung für den Text sowie für die sprachliche Erklärung und die Einteilung „die exegetische Tüchtigkeit“ des Nikolaus von Lyra[3], den er allzuverächtlich früher abgelehnt hatte, dann auch Paul von Burgos, die Erläuterungen des Lombarden zum Römerbrief, für die Disposition aber im besondern die Schemen von Faber Stapulensis. Seine eigene Schulung in den Sprachen und seine Kenntnis der antiken Literatur kommt ihm neben einem von Hause aus raschen Urteile, verbunden mit gelehrtem Spürsinn, an vielen Stellen gut zu statten. Oft führt er St Augustins Stellen an, und aus diesem auch gelegentlich, also aus zweiter Hand, Texte von Cyprian und Chrysostomus; der Magister der Sentenzen und Bernhard sind aus dem Mittelalter mehr denn andere als Gewährsmänner für seine Auslegungen beigebracht[4]. In welcher Weise Aristoteles und die Scholastiker in die Verhandlung eintreten, ist schon oben ersichtlich geworden. Die Anklänge an die Schriften seiner Lehrer Paltz, Trutfetter und Usingen sind nur allgemein, er weicht auf das freieste von allen ab. Zu den Thomisten und teilweise den Scotisten fühlt er sich als Occamist im Gegensatz; außer Occam haben d'Ailly, Gerson und Biel auch für das biblische Verständnis besondern Einfluß auf ihn. Ferner hat nicht bloß im Inhalte sondern auch in der oft dunkeln, bilderreich affektvollen Sprache der oft erwähnte Tauler seine tiefen Spuren hinterlassen, wie gleichfalls auch schon

---

[1] Römerscholien S. 272; vgl. ebd. 301. [2] Vgl. oben S. 184.

[3] J. Ficker in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Kommentars S. LIV.

[4] Vgl. für die von Luther benutzten Quellen und Hilfsmittel die genauen Nachweise bei Ficker S. LIII—LXII.

die Deutsche Theologia, die er am Schlusse der Vorlesungen herausgab, aus einigen Teilen herauszutönen scheint. Letztere war „ihm, wie er sie verstand, der reine Ausdruck großer Gedanken des Römerbriefes“[1].

Seine Exegese würde wissenschaftlich eine ganz andere und weit zuverlässigere Gestalt angenommen haben, wenn er den berühmten Kommentar des hl. Thomas von Aquin zum Römerbriefe nicht etwa bloß für die Einteilung herangezogen, sondern inhaltlich benutzt hätte. Unter den Erklärungen aus der Zeit vor ihm steht dieser an Klarheit und Gedankentiefe an erster Stelle. Luther führt ihn nicht ein einziges Mal an und hat das Werk wohl auch nicht zu eigentlicher Kenntnisnahme geöffnet. „Es ist außerordentlich auffallend“, sagt Wilhelm Braun mit Beziehung auf vorliegende Arbeit Luthers und auf seine ganze Entwicklung, „daß Luther mit Thomas von Aquin sich so gut wie nicht auseinandergesetzt hat; es begegnen uns [außerhalb des Römerbriefkommentars bei Luther] einige abfällige Bemerkungen, er zweifelt an der Seligkeit des Thomas, weil er Ketzerisches schrieb und den Verwüster der frommen Lehre, Aristoteles, in der Kirche zur Herrschaft gebracht hat; aber ausdrücklich hat er sich mit ihm theologisch nicht auseinandergesetzt.“[2] — Man muß vielmehr sagen, er hat nicht einmal das getan, was der „Auseinandersetzung“ jedenfalls voranzugehen hatte: er hat sich niemals mit ihm lernend und prüfend beschäftigt[3].

Wie sehr weichen Methode, Vortragsform und Geist in Luthers Kommentar von der Ruhe, besonnenen Schärfe und der auf die große wissenschaftliche und theologische Überlieferung gestützten Sicherheit der Erklärung des hl. Thomas ab! Luther redet so häufig unüberlegt, sieht im Drange seines Temperaments nur eine Seite der Dinge, widerspricht sich auch, ohne es zu merken, verfällt in groteske Übertreibungen und ist mancherorts nicht etwa bloß impulsiv in seiner Manier des Redens, sondern geradezu destruktiv. Die Verwegenheit, mit der er Hand anlegt an die gemeinsame Lehre der bewährtesten Geister, die von ihm gewissermaßen beanspruchte Alleinherrschaft auf dem Geistesgebiete, das maßlos gesteigerte Selbstbewußtsein, das aus so vielen Reden herausspricht, mußte das Schlimmste von diesem Lehrer der Hochschule, die bereits auf ihn lauschte, befürchten lassen.

Aber er wußte die Zuhörer zu fesseln mit der Beweglichkeit seines Geistes und der Gewandtheit seines Wortes. In seine Sprache flicht er bald gewichtige Sentenzen ein, bald populäre und packende Vergleiche. Er spricht, wenn er will, bereits so populär kräftig wie später, weiß auch schon dem Volke aus dem Munde heraus ungehörige Derbheiten zu ziehen, mit denen er den Vortrag, besonders wegen des Nachdruckes wider seine Gegner, versetzt. Es sei

---

[1] So Ficker S. LXII.

[2] Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre S. 176.

[3] Siehe oben S. 102. W. Friedensburg, Fortschritte in Kenntnis . . der Reformationsgeschichte (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr 100, 1910, S. 1—59) S. 17: „Es zeigte sich [infolge von Denifles Werk], daß Luther in der mittleren Scholastik, speziell in Thomas von Aquin, wenig beschlagen ist — was er übrigens mit fast allen [?] seiner Zeitgenossen teilt —, daß er sein Wissen zum Teil aus abgeleiteten Quellen bezieht“ usw.

gestattet, in dieser Beziehung eine Stelle gegen die, welche ganz rein zu sein behaupten, anzuführen: „Das sind mir die allerschönsten Toren, die da vergessen wollen, wie tief sie im Schmutze stecken. . . Hast du nie etwas in den Schoß deiner Mutter getan, was übeln Geruch hatte? Ist denn jetzt dein Duft allerwärts so rein? Riecht nichts an deiner ganzen Persönlichkeit unangenehm? Bist du so rein, so nimmt mich nur wunder, daß dich nicht schon lange Apotheker zur Balsambereitung angeworben haben; Balsam soll ja dein ganzes Aroma sein. Hätte indessen deine Mutter dich so gelassen, wie du bist und warst, so wärest du in deinem Kote zu Grunde gegangen.“ [1]

Alsbald kommt er aber mit dem schöneren Gedanken: „Sich selbst richtig gefallen, das ist in allem sich mißfallen. Man kann sich nicht zugleich selbst gefallen und den andern gefallen.“

Er liebt die auffälligen Gegenüberstellungen und verliert sich öfter in Paradoxen. „Die Gerechtigkeit hat Gott unter Sünden verborgen, die Güte unter Strenge, die Barmherzigkeit unter Zorn.“ [2] — „Wer nicht glaubt, daß er gerecht ist, der ist schon dadurch vor Gott gerecht.“ „Sünder zu sein schadet uns nicht, wenn wir nur eifrig die Rechtfertigung erstreben.“ [3]

Es dient zur Charakteristik des wissenschaftlichen Wertes der ganzen Arbeit und damit auch zu größerer Kenntnis ihres Urhebers, wenn man gewisse andere durchgehende Eigentümlichkeiten derselben betrachtet.

Luther läßt sich öfter mit Eifer auf philosophische Argumentationen ein und setzt aus seiner occamistischen Schulgewohnheit heraus dialektische Gänge den Philosophen entgegen. Dabei wird er in der regellosen Ungebundenheit seines Verfahrens wiederholt recht unverständlich. Sehr bezeichnend ist die Antwort, die er dem Beweise der „modernen Philosophen“ für die Möglichkeit einer natürlichen Gottesliebe entgegensetzt. Diese hatten gesagt: der Wille könne alles umfassen, was der Verstand ihm als richtig und notwendig vorstelle; nun stelle aber der Verstand vor, daß man Gott, die Ursache aller Dinge und das höchste Gut, aufs höchste lieben müsse. Luther philosophiert dagegen: „Das ist entschieden ein schlechter Schluß. Man muß vielmehr so schließen: Wenn der Wille alles wollen kann, was der Verstand zu wollen und zu tun vorschreibt, dann kann

---

[1] Römerscholien S. 335. Beachtet man die wider diese Gegner ebenda erhobenen Vorwürfe, daß sie andere durch Ehrabschneidung herabsetzen, so erkennt man hier eine vollständige Parallele zu der oben S. 52 charakterisierten Rede Luthers contra sanctulos. Man vergleiche die Anspielungen S. 334: Taediosi sunt et noluntesse in communione aliorum; sic haeretici, sic multi superbi. Und vorher: Hi insulsi homines contra totum ordinem [den jeweiligen Stand oder Lebenskreis meint er] insurgunt ac velut ipsi sint mundi, ut nullibi sordeant, cum tamen ante et retro et intus non nisi suum et porcorum sint forum et officina. — Zu solcher Sprache paßt die Anekdote, die er S. 243 f von dem Manne erzählt, der sich vornahm amore Dei velle nunquam mingere, womit Luther die Gier nach besondern und seltenen Werken im Dienste Gottes zurückweisen will.

[2] Ebd. S. 208.

[3] Ebd. S. 101. Diese Redeweisen, die er auch später beibehält, entsprechen seiner Person. „Seine Person gibt uns hundert Rätsel auf“, sagt A. Hausrath in seiner Lutherbiographie 1, S. VII, „unter allen großen Männern ist Luther der paradoxeste.“

der Wille wollen, daß Gott über alles zu lieben sei, wie der Verstand sagt. Daraus folgt aber nicht, daß er Gott über alles lieben könne, sondern nur, daß er mit einer schwachen Bewegung wollen kann, daß dies geschehe. Das heißt, er kann das Willchen des Willens haben (voluntatulam voluntatis habere), das zu haben ihm der Verstand gesagt hat." Und hierzu fügt er noch folgendes bei: „Wäre jene Beweisführung im Rechte, dann wäre ja die gemeinsame Lehre irrig, daß das Gesetz [Gottes in der Offenbarung] gegeben ist, um die Stolzen zu demütigen, die vermessentlich auf ihre Kraft bauen." Und er fährt alsbald mit angeblichen biblischen Beweisen fort, die dartun sollen, daß dem Willen gar keine Kräfte zum Guten zugeschrieben werden könnten[1].

In seinen Ausführungen über die Stellung der Philosophie gegenüber der heiligmachenden Gnade, die oben erwähnt wurden, bietet sich ein anderes Beispiel seiner mangelhaften Methode.

Bekanntlich hatte die alte Scholastik so wenig ihre tiefe Lehre über die heiligmachende Gnade aus den „ranzigen" Vorräten des Aristoteles bezogen, daß sie im Gegenteile die in der Heiligen Schrift und bei den Vätern enthaltene Auffassung von Rechtfertigung, von Wiedergeburt und von Erteilung der inneren, durch Eingießung des Heiligen Geistes umgestaltenden Gnade (gratia sanctificans) wiedergab, nur daß sie dieselbe, soweit es anging, mit einzelnen Ausdrucksweisen und Formeln aus der allgemein angenommenen Philosophie aussprach, um sie verständlicher zu machen und gegen Abweichungen zu sichern. Das begriffliche Element, das sie hierbei aus Aristoteles, oder besser gesagt, aus diesen und zugleich mittels der Väter aus der antiken Philosophie überhaupt herübernahm, kam der Fassung der geoffenbarten Wahrheit zu statten. Luther war aber schon darum gegen solche Fassungen, weil es ihm ohne die strengen und genauen Ausdrücke der philosophischen Schulen besser gelang, seine abweichenden Ideen unter vagen und mißdeuteten biblischen Ausdrücken unterzubringen.

Die Kirche hat hingegen das Bestreben der Scholastik durchaus anerkannt. Bei den tridentinischen Definitionen über die bestrittenen Glaubenswahrheiten hat sie sich bis zu einem gewissen Grade in der Gnadenlehre auf die Seite der alten überlieferten Schulausdrücke gestellt und z. B. gelehrt, die „einzige Formalursache unserer Gerechtigkeit sei die Gerechtigkeit Gottes, nicht durch die er selbst gerecht ist, sondern uns gerecht macht"; sie sprach aus, daß mit der rechtfertigenden Gnade dem Menschen „die Liebe Gottes inhäriert", daß er mit dieser Gnade „eingegossen erhalte (infusa accipit) Glaube, Hoffnung und Liebe"; sie sprach auch von den verschiedenen Ursachen der Rechtfertigung, der causa finalis, efficiens, meritoria, instrumentalis, formalis[2]. Alle diese Benennungen waren für uralte durch Bibel oder Tradition verbürgte An-

[1] Römerscholien S. 187. Vgl. S. 321.

[2] Sess. 6, c. 7. Vgl. c. 16: Quae enim *etc.* Im can. 11 dieser Sitzung ist wieder die Rede von der inhärierenden Liebe und im can. 10 von der Gerechtigkeit, durch welche wir formaliter iusti seien. Man vergleiche den gehässigen Angriff Luthers gegen den Ausdruck fides formata caritate, oben S. 168.

schauungen ebenso passend eingeführt worden wie z. B. die Formeln, die das Tridentinum sanktioniert, daß „durch die Sakramente ex opere operato die Gnade erteilt" werde, und daß die Sakramente der Taufe, der Firmung und des Ordo einen „Charakter, d. h. ein geistiges und unauslöschliches Zeichen eindrücken, vermöge dessen sie nicht wiederholt werden können"[1]. Wenn die Kirchenlehre also in obigen Ausdrücken von der heiligmachenden Gnade spricht, so bezeichnet sie eben nur dasselbe, was die vom Konzil zugleich ausführlich angeführten verschiedenen biblischen Ausdrücke, die Luther nicht wertete, besagen: Der Mensch wird mit dem Geiste der Verheißung gezeichnet und gesalbt, der das Unterpfand unserer Erbschaft ist, er wird erneuert durch den Geist, durch den Geist wird die Liebe Gottes in seinem Herzen verbreitet, er wird lebendiges Glied Christi, weil er Erbe und Kind Gottes wird, hat er Anrecht auf den Himmel, er wird wiedergeboren aus dem Heiligen Geiste zu einem neuen Dasein, er wird so übertragen in das Reich der Liebe seines Sohnes, wo er Erlösung und Vergebung der Sünde hat, als solcher ist er Freund und Hausgenosse Gottes, hat aber noch von Tugend zu Tugend fortzuschreiten und muß sich, wie der Apostel sagt, von Tag zu Tag erneuern, nämlich durch stetige Abtötung der Glieder seines Fleisches und sie darbietend als Waffen der Gerechtigkeit zur Heiligung.

Luther jedoch löste sich bereits in seinem Römerbriefkommentar, wiederum nicht zum Fortschritte der theologischen Wissenschaft, in den wichtigsten Fragen los von der Tradition, d. h. von aller vergangenen Entwicklung; und nicht bloß die Methode, die Ausdrucksweise bekämpfte er, sondern mittels derselben, wie in unserem Falle, das Mark des Dogmas.

Auf seinen Bahnen ist dann die protestantische Theologie in den späteren Zeiten weitergeschritten. Manche Vertreter derselben haben zwar, wie sich zeigen wird, bezüglich der biblischen Lehre von der Heiligung des Menschen durch die Gnade starke und ehrliche Bedenken geäußert, ob die Lutherische bloß äußerliche Anrechnung einer dem Menschen fremden Gerechtigkeit wirklich der eben angeführten biblischen Beschreibung des Vorganges im Innersten und Eigensten des Menschen gerecht werde. Aber noch heute stehen andere mit Modifikationen für Luther ein oder bezeichnen wenigstens die scholastische und die spätere kirchliche Lehre als Doktrin einer „Magie", als sei nach ihr die heiligmachende Gnade eine magische Kraft, von der Taufe und der Absolution „wie mit einem Zauberschlag eingegossen". Allerdings haftet dem Vorgange der Heiligung, den der Glaube erfaßt, in vieler Beziehung die Weihe des undurchdringlichen Mysteriums an, die so vielen Geheimnissen des Christentums eigen ist. Vielleicht hat man den unpassenden Ausdruck „Magie", mit dem die katholische Lehre herabgesetzt wird, wegen des Geheimnisvollen, das mißliebig ist, erfunden. Dagegen rühmt man auf der nämlichen Seite von Luther in Ausdrücken, die ebenfalls, wenn auch in anderem Sinne, geheimnisvoll und dunkel genug sind, er habe schon in jenen seinen Anfängen sich bezüglich der Gnade zu dem reformatorischen Hauptgedanken durchgearbeitet von der „Überordnung der

[1] Sess. 7, can. 8 9.

Religion über die Sittlichkeit“. Erst er habe wieder gefragt: „Wie stehe ich zu meinem Gott?“ und habe die Entdeckung gemacht, von der seine Auslegung des Römerbriefes lauter Zeuge sei, daß „erst durch die Glaubensstellung des Menschen zu seinem Gott die gereinigte Atmosphäre geschaffen werde, in der die sittliche Arbeit gedeihen kann“. Er habe die Gnade wieder erkannt „als gnädige Betrachtung des bleibenden Sünders“, die dadurch der wahre „Trost des Gewissens“ werde; er habe zugleich die Gnade erkannt „als erzieherisch bildende Energie“, welche als solche die „Kraft der Heiligung“ gebe[1]. —

Um auf den wissenschaftlichen Charakter des Römerbriefkommentars zurückzukommen, so gibt das Verworrene der Gedankenentwicklung manchen Teilen ein Gepräge großer Unvollkommenheit. Es fehlt vielfach an besonnener intellektueller Durchdringung der großen Stoffe, die bald dem delikatesten Gebiet des Glaubens angehören, bald auf Lebenspunkte der Sittenlehre bestimmend einwirken sollen. Zu häufig treten dem objektiven Betrachter die Spuren der Leidenschaft, der Gereiztheit, des Sturmes und Dranges entgegen, als daß nicht eben dadurch schon an dem theologisch-wissenschaftlichen Werte des Gebotenen da und dort sofort Zweifel erweckt werden sollten.

Die Stelle Röm 7, 17, von der Sünde, die im Menschen wohnt (habitat in me peccatum), will Luther im Interesse seines Systems zu einem Ausfalle gegen die Scholastiker (nostri theologi) benützen. Er schrieb ihnen dabei eine Erklärung zu, die sie gar nicht vertraten, und aus der eigenen Erklärung zieht er wunderliche und ganz unbegründete Konsequenzen. Paulus redet dort nach der jetzt fast allgemein von katholischen und protestantischen Exegeten angenommenen Erklärung von dem nicht wiedergebornen Menschen, in dem die Sünde wohne, die ihn nicht zur Befolgung des Gesetzes kommen lasse. Luther dagegen behauptet, der Apostel spreche von seiner eigenen Person und von den Wiedergebornen überhaupt, und er führt aus dem Kontexte nicht weniger als zwölf Beweise dafür an, daß dies das richtige Verständnis sei[2]. Die Scholastiker beziehen entweder mit Augustinus die Stelle auf den Gerechten, in dem wegen des zurückbleibenden fomes peccati gewissermaßen die Sünde wohne, weil er durch denselben leicht zur Sünde verleitet werde, oder sie lassen die Frage offen und gestatten, den Ausspruch entweder von dem Gerechtfertigten oder dem Nichtgerechtfertigten zu verstehen.

Luther wollte sich, gefesselt durch seine Entdeckung von der im Menschen auch nach der Taufe beharrenden Erbsünde, die Gelegenheit nicht entgehen lassen, folgen-

[1] Die „erzieherische“ Gnade, die „Kraft“ gibt, wäre wohl das, was wir aktuelle Gnade nennen, nicht die heiligmachende. Die Unterscheidung kommt bei Luther weder dem Worte noch der Sache nach vor. Sein deterministischer Standpunkt ließ der aktuellen Gnade für eine vitale Wirksamkeit beim servum arbitrium keinen Platz übrig; das bekennt er klarer für die Zeit vor der Rechtfertigung als für die Zeit nach derselben. Vgl. Römerscholien S. 206: Ad primam gratiam sicut et ad gloriam semper nos habemus passive sicut mulier ad conceptum *etc.* Hier hat er jenes „mystische“ Wort, man müsse gegenüber Gottes starker Gnade nur leiden, ohne Akt des Verstandes und Willens in tenebras ac velut in perditionem et annihilationem ire, so schwer das auch sei. Hier ist von „erzieherisch bildender Energie“ nichts zu finden.

[2] Römerscholien S. 170—176.

den Erguß zu machen: „Hat also nicht die trügerische Metaphysik des Aristoteles, hat nicht die auf menschliche Tradition gebaute Philosophie unsere Theologen hinter das Licht geführt? Sie wollen wissen, daß die Sünde in der Taufe und in der Buße vernichtet werde, und deshalb haben sie es für absurd erklärt, daß der Apostel von einer in sich wohnenden Sünde rede [was sie gar nicht getan haben]. Das Wort habitat in me peccatum hat sie furchtbar gestoßen. Sie flüchteten zu der falschen und schädlichen Behauptung, Paulus spreche nur in der Person des fleischlichen [nicht wiedergebornen] Menschen, während er doch von seiner eigenen Person [und vom Gerechten] spricht. Sie plärren dabei, der Gerechte habe ja keine Sünde mehr, und doch lehrt der Apostel das Gegenteil in den verschiedensten und offenkundigsten Aussprüchen."[1]

Von diesem leidenschaftlichen Umbiegen der alten Exegese sagt Denifle, nachdem er aus den Erklärern den Tatbestand festgestellt hat: „Luther beweist nur seine Ignoranz, seine Voreingenommenheit, sein Vorurteil. . . Er handelte nicht aus wissenschaftlichem Interesse."[2] Und von den zwölf Argumenten Luthers für seine Auslegung im besondern bemerkt er: „Um sich zu überzeugen, daß die (gegenteilige) heute fast allgemeine Ansicht die richtige ist, braucht man nur Luthers zwölf Beweise durchzulesen. Nichts als willkürliche Voraussetzungen, petitio principii, idem per idem."[3] Dieses Urteil ist jedenfalls berechtigt. Luther dagegen ruft gegen Ende seiner langen Demonstration aus: „Es ist nur wunderbar, daß es überhaupt Menschen in den Sinn kommen konnte, der Apostel spreche in der Person des alten und fleischlichen Menschen." „Nein, der Apostel lehrt von den Gerechtfertigten, daß sie zu gleicher Zeit Gerechte und Sünder sind, gerecht, weil Christi Gerechtigkeit sie bedeckt und ihnen angerechnet wird, Sünder, weil sie das Gesetz nicht erfüllen und nicht ohne Begierlichkeit sind."[4] Man wird, was Luthers Behauptung über die Scholastiker betrifft, sagen müssen, daß er, ohne die Scholastiker eigentlich zu kennen, hier wieder blindlings gegen alle schmäht, weil sie seiner eben genannten neuen theologischen Meinung entgegen waren.

Nur infolge dieser Eingenommenheit gegen die Scholastik konnte er fortfahren: „Ihre dumme Lehre hat die Welt betrogen und unsäglichen Schaden gestiftet, denn die Folge war, daß wer getauft und absolviert war, sich sofort als sündenfrei ansah, seiner Gerechtigkeit sicher wurde, ruhig die Arme hängen ließ und, weil keiner Sünde sich bewußt, es für überflüssig hielt, Kampf und Reinigung zu unternehmen durch Seufzer und Tränen, durch Trauer und Anstrengung gegen die Sünde. Nein, die Sünde ist in dem geistlichen Menschen zurückgeblieben" usw. — Dafür ruft er nun denselben Augustinus an, und zwar an demselben Orte, aus dem die Scholastiker ihre obige Auslegung des Wortes Pauli vom Gerechtfertigten entnommen hatten. Augustinus ist aber weit entfernt, wie schon anderwärts gezeigt (S. 77), zu lehren, es sei im Gerechten wahre Schuld und Sünde, wenn er im Anschluß an Paulus von der im Wiedergebornen wohnenden sündhaften Begierde redet.

Eine ganze Zahl von Verstößen würde sich Luther bei Auslegung des Römerbriefes erspart haben, hätte er die älteren Ausleger, statt gegen sie blind zu kämpfen, zur Hand genommen, um sie gewissenhaft zu benützen.

Die Stelle Hebr 11, 1, die gerade für seine Tendenzen die größte Wichtigkeit besaß (Est fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium,

---

[1] Römerscholien S. 178. [2] Luther und Luthertum 1[1], S. 515 f.
[3] Ebd. S. 517, A. 3. [4] Römerscholien S. 175 f.

versteht er falsch, während der hl. Thomas sie richtig versteht. Er nimmt substantia *etc.* (ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων) als possessio et facultas futurarum rerum und das Wort argumentum (ἔλεγχος) für signum[1]. Erst 1519 lernte er von Melanchthon, daß diese Interpretation mit dem griechischen Texte nicht vereinbar sei. Wo er das mitteilt, versetzt er zugleich den Sententiarii, d. i. den Scholastikern, einen Seitenhieb. Und doch würde er bei St Thomas sowohl in der Theologischen Summe als in dessen Römerbriefkommentar das Richtige gefunden haben, daß nämlich substantia den Sinn von Fundament oder erster Anfang hat (fides est prima pars iustitiae) und argumentum den Sinn von fester Zustimmung, nämlich zur Wahrheit des Glaubens, die „nicht offenbar" ist[2].

Um hier einige der hauptsächlichen und grundlegenden Verwechslungen theologischer Begriffe, die in der Flüchtigkeit oder erregten Kampfstimmung dem Verfasser des Römerbriefkommentars begegnen, kurz zusammenzufassen, so vertauscht er Freiheit mit Freiwilligkeit oder Freudigkeit, verwechselt die Werke des mosaischen Gesetzes mit den Werken der natürlichen und der christlichen Sittlichkeit, die wahre Demut mit Selbstvernichtung und Verzweiflung und das Vertrauen mit Vermessenheit; er vermengt echte Reue mit sehr fühlbarem und aufregendem Schmerze, vertauscht die unvollkommene Liebe mit verkehrter selbstischer Sucht und die heilige Furcht vor dem Gericht und den Strafen Gottes mit sklavischer, egoistischer Augendienerei.

Die Freiheit des christlichen Geistes, die das Evangelium im Gegensatz zum Judentum gegeben, wird bei ihm vermöge einer lange fortwirkenden Verwechslung zur Freiheit gegenüber äußeren gesetzlichen Dingen. Er sagt, gestützt auf Pauli Lehre von evangelischer Freiheit: „Man darf keinem Gesetze und seinen Lasten so unterworfen sein, daß man die äußeren Werke des Gesetzes als nötig für die Seligkeit erachtet."[3] Solche, die das letztere aufstellen, haben nach ihm eine „spirituale, aber entschieden verwerfliche" Auffassung, gegen die man sich mit allen Kräften zur Wehr setzen muß. Fort mit denen, „die mit großer Sorgfalt darauf ausgehen, dem Gesetze zu entsprechen durch viele Beobachtungen!" „Nicht weil man muß, sondern weil man will, muß solches geschehen, nicht weil es notwendig ist, sondern weil es erlaubt ist." Statt dessen beugt man sich heutzutage, so fährt er fort, unter die Knechtschaft, meint, sie sei notwendig, und wünscht doch im stillen, daß sie nicht bestände (Haec servitus hodie late grassatur *etc.*). Die Rückwirkung solcher verworrenen Grundsätze auf die Auffassung der Kirchengebote liegt auf der Hand. „Hinsichtlich des äußeren Gottesdienstes", das hob schon Denifle hervor, „geht er auf die libertas weitläufig ein .. Der Gläubige sei an sich von allem frei; sufficit charitas de corde puro, wiederholt er zwar damals öfter, gleich wie er sich auch noch gegen den Irrtum der Pikarden verteidigt."[4] Die spätere Umwälzung lag ihm noch ferne, und doch nährt er in unklarer Weise die Grundsätze, die zu derselben hinführten.

Ein eigentümliches Bild von Verworrenheit, von mystischer Überstrenge und von freiheitlicher Indulgenz gegen den eigenen Standpunkt, aber zugleich auch

[1] Ebd. S. 234 f 277. [2] Vgl. Denifle 1[1], S. 518 f. [3] Römerscholien S. 303.
[4] Luther und Luthertum 1[1], S. 673.

von Sturm- und Drangdialektik liefern seine Ausführungen *über Gehorsam und Persönlichkeit* anläßlich der Stellen des 10. Kapitels des Römerbriefes vom Wort des Glaubens, das Unterwerfung fordere. Es lohnt sich dabei zu verweilen, weil die Gedankengänge ein seltsames Bild der ganzen Geistes- und Seelenrichtung des jungen Mönches enthüllen.

„Der Glaube [welcher rechtfertigt] läßt sich überall hinführen", sagt er[1], „und ist bereit, zu hören und nachzugeben; denn nicht große Werke verlangt Gott, sondern Ertötung des alten Menschen; zu dieser aber gelangen wir nicht ohne Unterwerfung des eigenen Sinnes und Urteils unter die Autorität eines andern. . ." Er fährt zunächst mit einer unklaren Vermengung von Glaube und Demut fort: „Den alten Menschen tötet der Glaube an das Wort Gottes. *Wort Gottes* aber ist nicht bloß, was vom Himmel herab klingt, sondern alles, was *aus dem Munde eines guten Mannes*, insbesondere des kirchlichen Vorgesetzten, kommt. Deshalb wollen die Streitsüchtigen diesen Glauben nicht und stoßen sich an dem Worte des Glaubens. Statt zu glauben, verlangen sie Beweise und halten immer ihre Ideen für richtig, die der andern aber für falsch. Wer aber sich nicht zu beugen weiß und immer meint, er irre nicht, der trägt die sichersten Anzeichen vor sich her, daß der alte Adam noch in ihm lebt und Christus in ihm noch nicht auferstanden ist."[2] Darauf folgt dann eine unsäglich lange Beschreibung, wie der „Mensch seinen Sinn gefangen geben soll im Worte des Kreuzes und sich und das Seine verleugnen muß bis zum Ersterben"[3].

Die im Munde des jungen Luther sicher merkwürdige Rede, daß man jedem Worte eines gottvollen Menschen unterwürfig entgegenzukommen habe, um den „Glauben" in seiner wahren Bedeutung zu besitzen, findet sich im Kommentar unter ganz sonderbaren Umständen noch einmal vor. Die Stelle ist ein noch stärkeres Muster von Verworrenheit und verdient wegen des schiefen Gedankenganges und der für Luther charakteristischen Sprünge und Widersprüche in genauem Auszuge angeführt zu werden.

In dieser Ausführung zum dritten Kapitel des Römerbriefes[4] wird zunächst zu einem Hauptschlage gegen die „stolzen Spiritualen in der Kirche mit ihren großen und vielen Werken" ausgeholt, indem der Satz an die Spitze gestellt wird, daß „die Rechtfertigung nicht Werke des Gesetzes verlangt, sondern wahren Glauben, der Glaubenswerke verrichtet". Die Werke jener Leute sind jedoch nicht Werke des Glaubens, sondern Gesetzeswerke, denn weil sie stolz und hartnäckig sind, „glauben sie nicht an die Vorschriften und Ratschläge derer, die vom Heile zu ihnen sprechen". In den letzteren redet Christus selbst, und diesem den Glauben in einem Stücke versagen, heißt den Glauben an ihn gänzlich verleugnen (fides consistit in indivisibili); deshalb leugnen ja auch die Häretiker, wenn sie auch nur einen Artikel bestreiten, eigentlich den ganzen Glauben. Kurz, jene Stolzen „verlieren bloß wegen ihres Starrsinnes den ganzen Glauben" (periit tota fides propter unius sensus pertinaciam); so wichtig ist es, der Wahrheit überall zu weichen, wenn sie uns demütig entgegenkommt! Die Rechtfertigung muß also notwendig ohne die Werke, die jene im Sinne haben, geschehen. Wenn der Mensch nicht gerne Widerspruch erfährt, „kann er gewiß nicht gerettet werden; denn *kein gewisseres Zeichen als*

[1] Römerscholien S. 241. [2] Ebd. S. 242. [3] Ebd. S. 245.
[4] Ebd. S. 86 f.

Widerspruch gibt es dafür, daß unser Sinn, Wort oder Werk aus Gott ist [!]; alles was aus Gott ist, das muß ja von den Menschen zurückgewiesen werden, wie am Beispiele des Erlösers ersichtlich ist; ist es aber nicht aus Gott, dann bringt uns der Widerspruch noch mehr des Guten und bewahrt uns vor dem Untergange".

Für diese konfuse Lehre folgen dann noch biblische Beispiele und Stellen, die der Schlußsatz krönt: „Mithin ist es ein Weg der Sicherheit, verflucht, getadelt und angeschuldigt zu werden." Er sieht nur nicht, daß er damit auch den sog. „stolzen Spiritualen" Entschuldigungsgrund und Verteidigung bietet, da es doch auch ihnen erlaubt sein muß, in dem Widerspruch gegen sich ein Siegel für ihr Verhalten zu finden.

Luther scheint in diesen Gedankengängen, angefangen von der extremen Behauptung, daß man jedem Worte eines Guten glauben müsse, nur sich selbst und die Interessen seines Kampfes gegen die Gegner im Auge gehabt zu haben; er wollte anscheinend einschärfen, daß man ihm und seinen Gesinnungsgenossen glauben müsse, und daß ihnen und ihrer Auffassung, die von treuen Mahnern komme, die Verteidiger der Werke weichen müßten, sei es im Orden (Observanz) sei es außer demselben. Da er nun starken Widerspruch findet, so nimmt er gleich für sich den freilich sehr elastischen Grundsatz in Anspruch, daß in religiösen Dingen auf Opposition stoßen eine Gewähr der Wahrheit sei, ein Grundsatz, der ihm von seiner mystischen Periode an übrigens in Fleisch und Blut überging und den er später zu Gunsten seiner Sache im Kampfe wider die Kirche bis an sein Lebensende wiederholt.

In der Fortsetzung der obigen Standrede an die Spiritualen und an die ihnen beigesellten Häretiker schärft er ein: „Sie wiegen sich in eitlem Selbstgefallen wegen ihres Glaubens an Christus, aber umsonst, da sie nicht an das glauben wollen, was Christi ist. Nun aber ist der Glaube Christi, durch den wir gerechtfertigt werden, nicht bloß ein Glaube an Christus oder an die Person Christi, sondern an alles, was Christi ist." „Christus sei nicht geteilt" (1 Kor 1, 13), der Glaube sei etwas Unteilbares, Christus und was Christi ist, sei dasselbe [1]. Also müsse man glauben sowohl an Christus als an die Kirche „und an jedes Wort, das aus dem Munde eines kirchlichen Vorstehers oder eines guten und frommen Mannes kommt". „Die sich aber den Vorgesetzten entziehen, ihr Wort nicht hören wollen und ihrem eigenen Sinne folgen", so ruft er erneut, „wie glauben diese, frage ich, an Christum?" Sie glauben an seine Geburt und sein Leiden, aber nicht an sein ganzes Wort, folglich leugnen sie ihn ganz. Wie notwendig ist doch die äußerste Demut, da wir an Christus glaubend doch nie sicher sein können, ob wir an alles, was Christi ist, glauben, und darum ungewiß bleiben müssen, ob wir an ihn selbst glauben! Nur aus solcher Furcht, aus solcher Demut kann die Rechtfertigung hervorgehen. Die Stolzen aber, „sie verstehen die hohe Subtilität dieses Glaubens nicht, meinen, sie hätten allen Glauben gepachtet, können des Herrn Stimme nicht vernehmen, sondern widerstehen derselben, als wäre sie irrig; warum? weil sie gegen ihren Sinn geht" [2]. Nach einer dialektischen Abschweifung zweifelhaften Wertes heißt es wiederum bei dem heißblütigen Manne: Alle Propheten erheben sich wider jene, denn ihre heilige Rede lautet allweg: „So spricht der Herr", und durch wen der Herr immer sprechen mag, seine Worte „heischen Glauben, Nachgiebigkeit, demütige Unterwerfung unseres Sinnes; denn nur so werden wir gerechtfertigt und nicht anders". Mit unglaublicher Zähigkeit kehrt er immer wieder zu den Ausführungen

[1] Ebd. S. 87 f. [2] Ebd. S. 89.

zurück, daß die „Selbstgerechten" nur mit Gesetzeswerken sich ausschmücken, bei Gott aber keine Gnade finden. Und schließlich, als hätte er noch gar nichts gegen diese Widerspenstigen über Glaube und Wort Gottes gesagt, ertönt abermals sein Ruf: „Öffnen mögen also jene die Ohren, die zwar an Christus glauben, aber nicht an das Wort Christi, die auf die Vorgesetzten nicht hören und ohne diesen Gehorsam, also ohne diesen Glauben an Gott, bloß durch ihre Werke gerechtfertigt sein wollen!" Er zeigt ihnen also in neuem Anlauf, und jetzt noch mehr als vorher in mystischem Tone, daß Christus zu uns spricht „fast immer dort, dann und so, wo, wann und wie wir es nicht glauben" [1]. „Wer kann alle listigen Anschläge Satans aufdecken, mit denen dieser uns betrügt?" Die einen wollen mit „knechtischer Furcht", mit Unlust und „mit ihren Kräften allein" zur Rechtfertigung kommen[2]; die seiner Betrogenen fühlen Lust zum Guten, „aber in Selbstgefälligkeit gehen sie abergläubischer Absonderung nach (singularitatis et superstitionis affectatores), sie werden Rebellen [wie die Observanten, oben S. 52], und unter dem Scheine des Gehorsams und der Furcht Gottes kündigen sie den Männern Gottes, d. h. den Vikaren und Boten Christi die Unterwerfung" [3]. „Es ist eine Vermessenheit und ein Stolz, der die Werke der Gnade in Werke des Gesetzes wandelt und die Gerechtigkeit Gottes in Menschengerechtigkeit; denn" usw. [4] „Wie kannst du also stolz sein, als wärest du gerechter als ein anderer, wie kannst du den Sündigenden verachten, da du doch [wenigstens vermöge deiner bösen Neigungen] mit ihm in ein und demselben Kote steckest?" [5] usw. „Aber sie haben ihre Ehre wegen ihrer Gerechtigkeiten vor den Menschen" [6], was wieder von Luther des weiteren ausgeführt wird.

Doch genug. Der lange Schwall dieser Reden hängt sich in dieser Weise, planlos und stets um das gleiche schwärmend, in Form von Korollarien an zwei Verse des Römerbriefes an, statt diese in präziser und genauer Exegese zu würdigen.

Als Gradmesser für die wissenschaftliche Höhe des Römerbriefkommentars will endlich auch die widerspruchsvolle Behandlung der Tätigkeit des Menschen für sein Heil gewürdigt sein.

Bei Luther steht die Idee von der Alleinwirksamkeit Gottes und die von der alten Kirche überlieferte Anschauung von der Vorbereitung des Menschen unvermittelt einander gegenüber; so birgt er ungeheure Gegensätze in seinem Kopfe, ohne sie anscheinend inne zu werden. Man muß auf der einen Seite nach seinen Anweisungen die Rechtfertigung mit aller menschlichen Anstrengung suchen; das Bemühen muß so stark sein, daß es Gott gnädig stimmt (Deum sibi propitium faciunt) [7]. So heißt es am Ende des Kommentars, während am Anfange gar zu lesen ist: Der Glaube, der rechtfertigen solle, müsse *seine* Werke aufweisen, Werke des Gesetzes genügten nicht, es müsse ein „lebendiger Glaube sein, der *seine* Werke wirkt" [8]. „Wenn Jakobus und Paulus sagen, der Mensch werde aus den Werken

[1] Römerscholien S. 92. [2] Ebd. S. 93. [3] Ebd. S. 94.
[4] Ebd. S. 95. [5] Ebd. S. 96. [6] Ebd. S. 97.
[7] Ebd. S. 323 f. Vgl. oben S. 176 f.
[8] Ebd. S. 86: Igitur iustificatio requirit non opera legis, sed vivam fidem, quae sua operetur opera. Vgl. oben S. 172, A. 6, wo er von der praeparatio zur Rechtfertigung durch Gesetzeserfüllung redet.

gerechtfertigt, so streiten sie gegen die falsche Meinung, daß der Glaube ohne seine Werke genug sei, während ein solcher Glaube nicht einmal Glaube wäre." [1]

Nach allen diesen Erklärungen schwebte ihm offenbar damals noch die Idee vor, der Mensch habe durch den guten Gebrauch seiner Freiheit beim Heilswerke einzugreifen. Aber jedem Gedanken dieser Art ruft eine andere Kette von Ideen bei anderer Gelegenheit wieder halt zu. Wie wollen wir mit eigener Tätigkeit, mit freiem Willen vorgehen, da wir einen freien Willen für das Gute nicht haben? „Als könnten wir", sagt er, „verfügen über einen freien Willen, wann wir wollen! Eine solche Vorstellung von Freiheit ist nur geeignet, uns in falsche Sicherheit einzulullen" (Securi stertimus, freti libero arbitrio, quod ad manum habentes, quando volumus, possumus pie intendere) [2].

Nur zum Gebet um den rechten Gebrauch der Freiheit läßt er an dieser Stelle eine Freiheit übrig. Eigentlich aber ist sie doch nicht vorhanden, auch nicht um zum Gebet anzutreiben. Wir sind ja für alles Gute [das übernatürliche und das natürliche, er unterscheidet nicht] ebensoviel wie ein rohes Metall und wie ein Stock von Holz. Weil Gottes Gnade die Hand ist, die in uns tätig ist beim Guten und die in uns vitale Akte verrichtet, während wir selbst untätig, völlig unvermögend sind, so konnte er schon beim dritten Kapitel des Römerbriefes sagen: „Ich habe oben bereits oft eingeschärft, daß es unmöglich ist, aus uns einen Willen zu haben und ein Herz, das Gesetz zu erfüllen", warum? „weil das Gesetz geistlich ist". Die Betrachtung des durch die Begierde gebundenen Zustandes des Menschen, führt er an anderer Stelle aus, gibt mir ebenso recht, wie die furchtbare Wahrheit der Prädestination.

„An sich fühlte Luther, daß der Glaube an die ewige Vorherbestimmung Gottes [absolute Gnadenwahl] die stärkste Stütze seiner Erfahrung von der völligen Unzulänglichkeit menschlicher Leistung und der Alleinwirksamkeit der Gnade war." Der protestantische Theologe, der dies sagt [3], führt hier gelegentlich aus dem Römerbriefkommentar für Luthers Glauben an die Alleinwirksamkeit der Gnade die Stellen an, nach denen Gott einerseits seine Gnade nur denen schenkt, welchen er will, nicht aber allen, anderseits aber die, welche er retten will, unfehlbar rettet. Die letzteren werden nach Luther „vom Geist mit seiner Gegenwart in allen Schwachheiten gestützt, so daß sie alles überwinden in Lagen, in denen sie tausendmal verzweifeln müßten" [4]. Bemerkenswert ist aber, daß gerade nach der letzteren Erklärung sich dem Munde Luthers jener Ausruf entwindet: „Wo sind nun die guten Werke, wo die Freiheit des Willens?" Hier erscheint „die Alleinwirksamkeit der Gnade" im Sinne von Unwiderstehlichkeit als eine offenbare Konsequenz schon der damaligen Behauptungen Luthers; nur vermeidet er es, sich über die Natur der aktuellen Gnade klarer auszusprechen.

Also die zwei Gedankenreihen, die weit auseinanderlaufen, sind bei ihm vereinigt: Gott tut alles im unfreien Menschen — und: der Mensch muß sich zu Gott mit Gebet und mit Werken des Glaubens hinbewegen. Es ist ein eigen-

[1] Ebd. S. 85. Möglich, daß er hier zu der Tätigkeit des Gerechtfertigten, ohne zu unterscheiden, überspringt. Vgl. Denifle-Weiß 1^2, S. 466 467: Luthers Unklarheit über den rechtfertigenden Glauben.

[2] Ebd. S. 321. [3] Braun, Concupiscenz S. 34.

[4] Siehe oben S. 201, A. 1 und oben S. 163.

artiges psychologisches Phänomen, daß er, statt sich mit nüchternem Verstande daran zu machen, die Gegensätze auszugleichen und die Frage wissenschaftlich zu untersuchen, vielmehr ohne theologisches Steuer die Segel des Geistes mit Gefühl und Phantasie anschwellt, das eine Mal, um unter leidenschaftlichem Streit mit den verruchten Werkheiligen diesen und sich selber zu beweisen, daß der Mensch absolut nichts könne, das andere Mal aber, um die Notwendigkeit der Vorbereitung zur Gnade zu vertreten, als unbewußter Zeuge der kirchlichen Lehre von Freiheit und Mittätigkeit. Er fühlt eben und denkt noch zum Teile mit der Kirche. Es gelang ihm nicht so bald, ihre dem Menschen so natürliche und dem Glauben so konforme Auffassung abzuwerfen, wonach eine Vorbereitung auf die Rechtfertigung von seiten des Menschen durchaus stattfinden muß, aber mit Hilfe der aktuellen Gnade, die seinem guten Willen zuvorkommt und sich mit ihm verbindet.

Zum Teile ist es freilich bei Luther seine absonderliche Mystik mit ihrer überwiegenden Richtung auf das Gemüt, was ihn anscheinend von der Aufgabe absehen läßt, auf dem theologischen Katheder begrifflich und genau den kirchlichen Lehrgehalt darzulegen — sofern er dies infolge seines mangelhaften theologischen Studienganges überhaupt vermag. Dazu kommt, daß stets eine Fülle von Bibelstellen, teils passend teils unpassend angeführt, sich ihm wie eine Wolke über seine Untersuchungen legt, sobald er Ansätze macht, mit klaren Schlüssen hervorzutreten.

Eine Fortbewegung der Lehrentwicklung wäre im Römerbriefkommentar nach Denifle insofern zu beobachten, als in den ersten drei Kapiteln die neue Dogmatik sich noch im Entstehen zeige. Luther suche darin etwas, ergreife es nicht völlig und erörtere oft sehr verworren, ein Zeichen, daß er sich unklar in der Entwicklung sei. Allerdings findet man nach Denifle bei ihm einen Punkt, über den er sich bereits klar ist (die Begierlichkeit), aber er weiß ihn noch nicht mit den andern zu vereinigen; gegen Schluß des dritten Kapitels jedoch lasse er keinen Zweifel mehr, daß er die Begierlichkeit mit der Erbsünde identifiziert und zu andern festen Resultaten gelangt. Immerhin umgehe er die Hauptfrage, inwieweit das menschliche Wirken im Akte der Rechtfertigung erfordert ist[1].

Die Feststellung einer bestimmten Fortentwicklung begegnet allen den Schwierigkeiten, die durch die nicht selten der Klarheit und Bestimmtheit entbehrende Darstellung und durch die widerspruchsvolle Behandlung einzelner wichtiger Teile in den Weg gelegt werden. Der Römerbriefkommentar weist im Fortschritte der Erklärung des Apostelbriefes kaum eine Besserung in dieser Hinsicht auf. Mit unglaublicher Elastizität des Geistes, wenn man so sagen soll, läßt der Verfasser in den tiefgreifendsten theologischen Fragen, besonders der Gnade, voneinander abweichenden und sich feindlich entgegentretenden Gedanken das Feld. Da nun bald zu Anfang schon die einschneidendsten neuen Lutherischen Sätze

[1] Luther und Lutherтum 1², S. 447 f 466 f.

erscheinen, wie der über die Imputation der Gerechtigkeit Christi, die Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen und seine Unfähigkeit zum Guten, auch die Vorherbestimmung zur Hölle in ihrer krassesten Form, so ist die Folgerung notwendig, daß Luther, bereits als er die Vorlesungen über den Römerbrief, etwa im Sommer 1515, vorbereitete, in diesen Leitgedanken die katholische Lehre entschieden verließ. Der mißverstandene Römerbrief muß ihn damals schon als Ganzes so weit beeinflußt haben; und die übrigen bereits in ihm gärenden Elemente kamen hinzu, ihn zu bestimmen, die vermeintlichen neuen und großen dogmatischen Entdeckungen damals seinen Kollegienheften anzuvertrauen.

Eine Fortbewegung im Kommentar wäre am ehesten noch in Bezug auf das Thema von der Vorbereitung zur Gnade zu erwarten, mit dem er angesichts der übrigen Lehren am meisten in die Enge kommen mußte. Wie weit er aber die Schwierigkeit wirklich fühlte, ist schwer zu sagen. Allerdings tritt im Werke später die Betonung der Vorbereitung für die Rechtfertigung bedeutend zurück, während der Verfasser vorher unbedenklich sogar von dem Ackerbau des Willens gesprochen hatte, der, um die Gnade zu gewinnen, vorzunehmen sei (oben S. 172). Es könnte jedoch der Grund des Zurücktretens in dem rein zufälligen Umstande liegen, daß der hl. Paulus in den letzten Kapiteln die Tugenden der schon Gerechtfertigten zu seinem Hauptgegenstande macht. Im Anschluß an des Apostels Mahnungen über Liebe und Glaube der Gerechten ändert gegen Ende des Briefes auch die von Luther so gepriesene humilitas als Vorbedingung oder Begleiterin der Aneignung der Gerechtigkeit Christi einigermaßen ihre Gestalt, indem sie mehr als Glaube mit Liebe oder als Liebe mit Glaube erscheint. So ist seine Sprechweise von dem durch Paulus behandelten Gegenstande abhängig.

Nimmt man die Zeit um die Mitte des Jahres 1515 als Ursprungsepoche der neuen Dogmatik an, dann werden auch manche Aussprüche im Psalmenkommentar als Vorläufer seiner Irrung, besonders in dessen späteren Teilen, bedeutungsvoller. Das oben ausgesprochene günstigere Urteil über diesen Kommentar bezüglich seines Anschlusses an die kirchliche Theologie wollte nur besagen, daß eine katholische Deutung für die in Frage gekommenen Stellen der Psalmenvorlesungen immerhin noch möglich ist, was von den obenbehandelten Sätzen des Römerbriefkommentars nicht mehr gelten kann. Man versteht indes, warum in der Abneigung gegen die Fähigkeit des Menschen zum Guten der Punkt liegt, worin der Psalmenkommentar am weitesten geht. Bringt derselbe doch schon als profundior theologia die Lehre: „Wir müssen uns als nichts, als frevelhaft, lügnerisch, *als Tote vor Gott* vorkommen; auf kein Verdienst soll man sich etwas zugute tun." Er greift auch schon zu paradoxen Ausrufen wie den folgenden: „Gott ist wunderbar in seinen Heiligen, der Schönste ist ihm der Häßlichste, der Verworfenste ist ihm der Ausgezeichnetste; wer sich gerecht und vortrefflich vorkommt, den mag Gott nicht... In dieser Erkenntnis ruht das Mark der Schrift und der Kern des himmlischen

Getreides."[1] Solche Äußerungen sind zwar gewissen Aussprüchen bei kirchlichen Theologen und bei Heiligen nicht unähnlich. Im Lichte des Römerbriefkommentars aber erhalten sie als Übergangsmerkmale größere Wichtigkeit.

Gegenüber manchen Rätseln, die der Römerbriefkommentar mit der Kühnheit seiner Behauptungen aufgibt, ist im Auge zu behalten, daß derselbe nur einen halböffentlichen, nicht für den Druck bestimmten Charakter besaß. Bei dieser nur für den Hörsaal berechneten Arbeit überlegte und feilte Luther nicht viel, sondern ließ seinem Sturm und Drang die Zügel schießen, wodurch wir allerdings einen umso interessanteren Spiegel seiner Innenwelt erhalten.

Einige bedeutende Abweichungen in demselben von andern fast gleichzeitigen öffentlichen Äußerungen Luthers muß man aus der Vertraulichkeit, mit der er dort vor den Schülern spricht, erklären.

In den 1518 von ihm herausgegebenen Predigten über die Zehn Gebote, die er in den beiden Vorjahren hielt, also vor der Öffentlichkeit, redet er z. B. anders über die Sündhaftigkeit der Begierlichkeit als im Kommentar. In den Predigten erklärt er die Begierden, wenn sie unfreiwillig sind, als durchaus nicht sündhaft. Er sagt sogar zu einem Menschen, der sich wegen seiner unfreiwilligen unkeuschen Regungen schwere Gedanken macht: „Nein, nein, deine Keuschheit ist durch solche Gedanken nicht verloren gegangen, im Gegenteil, niemals bist du keuscher gewesen, wenn du dir nur bewußt bist, gegen deinen Willen sie gehabt zu haben. . . Es ist ein wahres Zeichen lebhaften Keuschheitssinnes, wenn der Mensch das Mißfallen fühlt, und es braucht nicht einmal vollständiges Mißfallen in ihm da zu sein, sonst würde der Reiz sich nicht melden; er ist in einem gemischten Zustand: jetzt will er und jetzt will er nicht. . . Im Kampf um die Keuschheit wird eben das Schifflein auf den Wassern hin- und hergeschleudert, während [nach dem Evangelium] Christus in demselben schläft. Mache, daß Christus wach wird und dem Meere gebietet, d. h. dem Fleische und dem Winde, d. i. dem Teufel."[2] — In den öffentlichen Ablaßthesen von 1517 hütet er sich ebenso, seine irrigen Ansichten über die Gnade und die Natur des Menschen auszusprechen. Bezeichnend ist, wie er sogar in der Form, in die er eine daselbst wiederholte Behauptung des Römerbriefkommentars behutsam einkleidet, von diesem Werke abweicht. Im Kommentar hatte er nämlich geschrieben, die Überschätzung äußerer Werke habe den Mißbrauch der allzu zahlreichen Ablässe mit sich gebracht, und Papst und Bischöfe seien grausamer als alle Grausamkeit, wenn sie nicht um Gottes und der Seele willen umsonst die gleichen oder noch größere Gnaden verleihen würden; hätten sie doch auch alles umsonst empfangen[3]. Der Kraftspruch tritt hier als Ausdruck seiner eigenen Meinung auf. Jedoch in den genannten Thesen schiebt er vor der Öffentlichkeit den nämlichen Gedanken mit viel größerer Vorsicht vor; er sagt, solche und ähnliche Einwürfe kämen bei skrupulösen

[1] Vgl. Braun, Concupiscenz S. 74 f, der in solchen Stellen „die augustinisch-bernhardinische Klosterfrömmigkeit" finden will, „die den Kitt der Seelenfreundschaft zwischen Luther und (dem Mystiker) Staupitz bildete".

[2] Werke, Weim. A. 1, S. 486.

[3] Römerscholien S. 243.

Laien vor, würden gegen den Willen des Papstes durch die losen Ablaßprediger hervorgerufen, und man höre derlei „verleumderische Anklagen und spitze Fragen von Weltleuten", denselben müsse jedoch immerhin „Antwort und Rechenschaft gegeben werden" [1].

Die im Römerbriefkommentar niedergelegten Gedanken bewegen sich durch die andern biblischen Vorlesungen, die Luther an denselben anreihte, im ganzen fort, wie den Verfasser ein Einblick in die Vatikanischen Abschriften überzeugte. Näheres wird die von Johannes Ficker angekündigte Veröffentlichung der Abschriften in seinem mit dem Römerbriefkommentar begonnenen Werke „Anfänge reformatorischer Bibelauslegung" bringen. Überraschungen freilich sind bei dem Charakter des Wittenberger Professors nicht ausgeschlossen. Im allgemeinen scheint eine Fortbewegung zur Lehre vom Alleinglauben hin darin bemerkbar zu sein.

Angesichts der bevorstehenden Publikationen Fickers möge eine unedierte Mitteilung aus dem Kommentar zum Hebräerbriefe von 1517 nach der Vatikanischen Handschrift (Pal. lat. 1825) genügen[2]. Sie bestätigt, wie der Verfasser in der Exegese dieses Briefes von der nämlichen Idee wie beim Römerbrief erfüllt ist, Paulus erhebe in seinem (Luthers) Sinne die Erlösung in Christus und die Gnade gegenüber der Werkgerechtigkeit. Sie zeigt aber auch, wie er sich schrittweise mit der Lehre, daß der Glaube allein rechtfertige, vertraut macht, ohne daß er die Demut so wie früher als Vermittlerin der Rechtfertigung in den Vordergrund stellt.

Blatt 46 des Manuskripts sagt er: „Zu bemerken ist, daß Paulus in diesem Briefe die Gnade mit Nachdruck entgegensetzt dem Stolze der gesetzlichen und menschlichen Gerechtigkeit (extollit adversus superbiam *etc.*). Er beweist, daß ohne Christus weder das Gesetz, noch das Priestertum, noch die Prophetie, noch der Dienst der Engel genügte, daß vielmehr dieses alles im Hinblick auf den künftigen Christus eingesetzt war und geschehen ist. Er setzt sich also durchaus vor, Christum allein zu lehren."

Blatt 117 wird von Luther die Verschiedenheit der „Reinheit im Neuen und im Alten Testamente" dargelegt. Im Neuen Bunde bringe das Blut Christi innerliche Reinigung. „Da das Gewissen die früher geschehene Sünde nicht ändern, auch dem zukünftigen Zorne durchaus nicht entgehen kann, so wird es, wohin es sich immer wendet, notwendig geängstigt und bedrängt. Aus diesen Nöten wird es einzig befreit durch das Blut Christi. Schaut es dieses Blut im Glauben an, so glaubt und weiß es, daß durch dasselbe seine Sünden abgewaschen und entfernt sind. So wird es durch den Glauben gereinigt und zugleich beruhigt, so daß es in Freude über die Nachlassung der Sünden auch die Strafen nicht fürchtet. Zu dieser Reinigung kann also kein Gesetz beitragen, keine Werke, überhaupt nichts als das Blut Christi allein (ad hanc munditiam . . nihil nisi unicus hic sanguis Christi facere potest), auch nicht einmal dieses selbst, wenn nicht das Herz des Menschen glaubt,

[1] Thes. 81 sqq 90. Opp. lat. var. 1, p. 291 sq. Weim. A. 1, S. 625 627.

[2] Über die Handschrift siehe Fickers Einleitung zum Römerbriefkommentar S. xxix f.

daß dasselbe zur Nachlassung der Sünden vergossen sei. Denn es ist notwendig, dem Testator zu glauben, wenn er sagt: ‚Dieses Blut, das für euch und für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden'."

Aus den Worten Pauli wird sodann abgeleitet, „daß auch die guten Werke, außerhalb der Gnade verrichtet, Sünden seien, derart, daß sie auch tote Werke genannt werden könnten. Denn wenn ohne das Blut Christi das Gewissen moralisch unrein ist, so kann es nur seiner Natur Entsprechendes vollbringen, nämlich Unreines..." Blatt 117': „Es folgt, daß ein gutes, reines, ruhiges, freudiges Gewissen nur im Glauben an die Sündenvergebung besteht. Dieser aber stützt sich allein auf das Wort Gottes, das uns vergewissert, Christi Blut sei zur Vergebung der Sünden vergossen worden."

Blatt 118: „Es folgt, daß die, welche das Leiden Christi betrachten, nur um Mitgefühl oder etwas anderes als den Glauben zu erlangen, es nahezu ohne Frucht und auf heidnische Weise betrachten. . . Je öfter man es betrachtet, desto lebhafter soll man glauben, das Blut Christi sei für die eigenen Sünden vergossen; denn das ist ‚geistig trinken und essen', durch diesen Glauben an Christum stark werden und ihm sich einverleiben."

VII.

Aus den äußeren Verhältnissen und dem Innenleben Luthers zur Zeit der Krisis.

1. Luther als Vorsteher von elf Augustinerklöstern.

Die Wahl zum Distriktsvikar, die beim Ordenskonvente zu Gotha (berufen auf den 29. April 1515) auf Luther gefallen war, hatte diesen zu einer sehr angesehenen Stelle innerhalb seiner Kongregation erhoben.

Er war binnen kurzem emporgestiegen vom Subprior und Regens des Wittenberger Hausstudiums zur ersten Würde in der Kongregation unter Staupitz, dem Vikar des Generals. Das Amt wurde ihm der Gewohnheit gemäß für drei Jahre, also bis zum Mai 1518, übertragen. Unter den elf Klöstern, die den Distrikt bildeten, waren die zwei einflußreichsten und bedeutendsten der Kongregation Erfurt und Wittenberg. Die übrigen waren Dresden, Herzberg, Gotha, Langensalza, Nordhausen, Sangershausen, Magdeburg und Neustadt a. d. Orla, zu denen Eisleben kam, wo noch im Juli 1515 Staupitz mit Luther das Kloster eröffnete. Da Staupitz häufig auf Reisen außerhalb des Klostergebietes abwesend war, so wurden umso größere Anforderungen an die Tätigkeit des neuen Oberen gestellt.

Es war zu einer Zeit, wo diesen teils die exegetischen Studien für den akademischen Beruf teils die Klärung seiner eigenen Lebensanschauung in den Wirrnissen seines Geistes und Gemütes vollauf in Anspruch nehmen mußten. Dazu kam der Streit im Schoße des Ordens über die Fragen der Observanz und der Konstitution, welcher einen Mann von Eifer für das geistliche Wohl der Klöster und von wahrer Hingebung an die überkommenen hohen Ziele der Kongregation erfordert hätte.

Schon die scharfe Rede gegen „die kleinen Heiligen", die der feurige Mönch am 1. Mai auf der Versammlung zu Gotha hielt, ließ schließen, in welchem Sinne er seine Würde als Distriktsvikar zur Geltung bringen sollte. Johann Lang, sein anwesender Freund, sendete sie nicht umsonst an das Humanistenhaupt Mutian zu Gotha: der herbe Kritiker der „lieblosen Selbstgerechten" versprach den Anbruch einer freieren Auffassung des Ordenslebens, und ein so origineller, wuchtiger Redner mußte die Kraft haben, die übrigen nach sich zu ziehen.

Luthers Korrespondenz mit den Klöstern und Mönchen seines Distrikts ist leider nur spärlich erhalten; mehr zeugt das nachmalige, ganz auffällig rasche Umsichgreifen der Lutherschen Neuerung im Schoße der Augustinerklöster von dem gewaltigen Einflusse, den er seit den Jahren seines Distriktsvikariates auf die Mitbrüder ausgeübt haben muß. Der Einfluß ging zunächst in der Richtung, daß gegen die Observanten eine andere Auffassung des Ordensinstituts zum Sieg gebracht wurde. Damit aber ging Hand in Hand das Werben für seine neuen theologischen Ideen und für die sog. augustinische und paulinische Bewegung, die von der Wittenberger Fakultät ausging.

Johann Lang bereitete in Luthers Sinn das Kloster Erfurt vor, wohin er sich noch 1515 begab und wo er 1516 Prior wurde. Er wird nach Luthers Abfall alsbald zu Erfurt das Luthertum einführen. Der Augustiner Georg Spenlein, Luthers Freund von Wittenberg, der Adressat des mystischen Briefes über die Abneigung der Gerechtigkeit Christi (S. 68 f) wird lutherischer Prediger und Pfarrer zu Arnstadt. Als Prior von Wittenberg hatte der Vikar Luther neben und unter sich seinen Freund Wenzeslaus Link, gleichfalls Doktor und Lehrer an der theologischen Fakultät, der aber 1516, vom Priorat entbunden, Wittenberg verließ und nach München als Prediger ging, von wo er schon anfangs 1517 nach Nürnberg übersiedelte, in die Stadt, für die er nachmals ein eifriger Beförderer des Abfalles wurde. Von größerer Bedeutung wurde aber für Luthers Amt im Orden und für seine ganze Tätigkeit die Freundschaft, die er zu Wittenberg mit Georg Spalatin, dem klugen Hofmann im priesterlichen Gewande, hatte. Derselbe war 1511, im Besitze reicher humanistischer Bildung als Schüler Marschalks und Mutians zu Erfurt, nach Wittenberg in die kurfürstliche Familie als Erzieher von zwei studierenden Neffen des Kurfürsten gekommen und 1513 zum Hofkaplan und Geheimschreiber des letzteren befördert worden. Er übernahm gerne die Angelegenheiten der Luther unterstehenden Ordenshäuser beim Hofe, wurde aber auch später dessen rechte Hand zum Schutze der religiösen Neuerung mit dem weltlichen Einflusse von oben.

Die Schreiben, die Luther als Vikar erließ, unterzeichnete er gewöhnlich mit Frater Martinus Luther oder auch Luder, Augustinensis, öfter mit dem Zusatz vicarius, einmal auch mit vicarius districtus, was natürlich nicht „gestrenger Vikar" heißt, wie man es ohne Beachtung seiner Stellung über dem Distrikte übersetzt hat.

In diesem meist lateinischen Verkehre Luthers mit seinen Klöstern kommen Seiten mit schönen, erhebenden Gedanken vor. Unstreitig weiß er mit Macht

einzugreifen, wo Ärgernisse es erfordern; er weiß ebenso Trost und Ermutigung zu spenden und den Fehlenden milde die Wege der Besserung zu empfehlen. Auch zur sittlichen Förderung eifriger Mitbrüder bringen die Briefe einige geistreiche und fromme Stellen. Besonders geläufig ist ihnen aber der Hinweis auf Christus, den einzigen Helfer durch den Glauben, und auf die volle Unzulänglichkeit des menschlichen Könnens. Nur spricht er da nicht so bestimmt seine neuen theologischen Meinungen aus wie ebendamals in den Erklärungen des hl. Paulus.

An Johann Lang, der als Prior im Erfurter Konvente vielen Schwierigkeiten seitens der Insassen begegnete, schrieb er zum Trost und zur Ermutigung: „Sei stark, und der Herr wird mit dir sein; sei eingedenk, daß du zum Zeichen gesetzt bist, dem widersprochen werden wird (Lk 2, 34), dem einen ein guter Geruch zum Leben, dem andern ein Geruch zum Tode (Lk 2, 34)." [1] Er greift zu Erfurt, wie der nämliche Brief zeigt, zu Gunsten der Disziplin ein. Damit die Brüder nicht die notwendigen Ausgaben an Getränken und Speisen bei der Aufnahme von Gästen, für die Almosensammler (terminarii) und für ihre Freunde zum Anlaß von Klagen wider den Prior nehmen könnten, will er, daß genau über solche Ausgaben Buch geführt würde; das Hospiz für Gäste könne, sagt er, eine wahre Gefahr für den Konvent werden, wenn es nicht geregelt werde; der Konvent dürfe sich nicht in eine Schenke oder Herberge umwandeln, sondern müsse Kloster bleiben. — Drei unbotmäßige Mönche ließ er, um „die Ehre des hochwürdigen P. Vikars" Staupitz aufrecht zu halten, strafweise von Erfurt in den weniger angesehenen Konvent von Sangershausen versetzen. Bei einer starken Unannehmlichkeit, die Lang von Mitbrüdern erfuhr, ermahnte er ihn, nach diesem Schlage auf seine rechte Wange herzhaft auch die andere Wange darzureichen; „und das wird auch noch nicht das Letzte und Größte sein, was du zu leiden hast; denn jetzt spielt Gottes Weisheit noch mit dir und bereitet dich zu größerem Kampfe vor" [2].

„Gegen den Prior von Nürnberg", so sagt er ihm später, „sei milde und freundlich; so muß man es machen, gerade weil er hart und unfreundlich ist. Nicht ein Harter bezwingt den Harten, sondern ein Milder, wie auch nicht ein Teufel den andern Teufel bezwingt, sondern der Finger Gottes." [3]

Und wiederum: „Was den abgefallenen Bruder betrifft, so habe Sorge für ihn im Herrn. Er hat dich verlassen, durch Gottlosigkeit verführt, aber darum darfst du nicht die Liebe preisgeben und ihm den Rücken wenden. Laß dir das Ärgernis nicht allzutief zu Herzen gehen. Wir sind berufen und dazu getauft und geweiht, daß wir die Bürden anderer mittragen, dafür kleidet das Amt mit Ehre unsere eigene Armseligkeit. Einer muß (nach dem Sprichwort) des andern Schanddeckel sein, da auch Christus ein solcher für uns geworden ist, es noch ist und in Ewigkeit sein wird, wie geschrieben ist: Du bist Priester in Ewigkeit (Hebr 5, 6). Hüte dich also, so rein sein zu wollen, daß du dich von Unreinen nicht berühren lässest, oder daß du die Unreinigkeit zu ertragen, zu bedecken und abzuwischen dich weigerst. Du bist auf einen Ehrenposten erhoben, aber dessen Aufgabe ist es, die Unehre zu tragen. So müssen wir uns rühmen im Kreuz und in der Schmach." [4]

[1] Am 29. Mai 1516, Briefwechsel 1, S. 37 f.

[2] Am 30. August 1516, ebd. S. 49. [3] Im September (?) 1516, ebd. S. 57.

[4] Am 5. Oktober 1516, ebd. S. 60. Der Ausdruck vom Schanddeckel ist ihm auch sonst geläufig, er kehrt in den Römerscholien S. 334 wieder unter Anziehung des Bibeltextes

Beim Beginn des Herbststudiums 1516 beschwert er sich bei Lang, daß derselbe ihm zu den Studien zu viele Brüder nach Wittenberg sende, mehr, als er da unterhalten könne [1], und führt später als Grund seiner Bedenken näher an, daß der Wittenberger Konvent schon aus 41 Personen bestände, worunter 22 Priester und 12 Studierende, „die alle von unsern mehr als ärmlichen Mitteln leben müssen; aber der Herr wird sorgen“ [2].

Damals fürchtete man zu Wittenberg die Schläge der in der Nähe schleichenden Pest, die tatsächlich daselbst im Oktober ausbrach. Luther beruhigt den besorgten Prior von Erfurt, der ihn zum Weggange aufgefordert hatte: „Vielleicht wird mir allerdings die Pest die Vorlesungen über den Galaterbrief stören, die ich eben begonnen habe. Aber bis jetzt rafft sie höchstens zwei oder drei Opfer täglich hin, und nicht einmal soviel. . . Wohin sollte ich denn auch fliehen? Ich hoffe, der Himmel stürzt nicht ein, wenn auch Frater Martinus fällt. Die Brüder werde ich fortschicken und zerstreuen, wenn das Unheil weiter anwächst; ich bin einmal hierher gesetzt, und der Gehorsam erlaubt mir nicht zu fliehen, es müßte denn eine neue Anordnung des Gehorsams erfolgen. Nicht als ob ich den Tod nicht fürchtete; ein Paulus bin ich ja nicht, sondern nur ein Erklärer des Paulus; aber ich hoffe, von meiner Furcht macht mich der Herr los.“ [3]

Als ein Mitglied des Deutschen Ordens die Aufnahme ins Augustinerkloster von Neustadt begehrte, wies er den dortigen Prior, Michael Dressel (Tornator), an, die kirchlichen und klösterlichen Bestimmungen für diesen Fall sehr genau zu befolgen. „Das fromme Vorhaben müssen wir freilich mit Gott zur Ausführung bringen helfen“, schreibt er; „es geschieht aber mit Gott, nicht wenn die Meinung des Einzelnen und noch so fromme Absicht den Ausschlag geben, sondern wenn das vorgeschriebene Gesetz, die Bestimmung der Vorfahren, die Dekrete der Väter befolgt werden; wer sich über diese hinwegsetzt, soll nur nicht Fortschritt und Heil zu finden hoffen, so gut auch sein Wollen sein mag.“ [4]

Auch dieser Prior hatte ihm die vielen Widerwärtigkeiten seitens seiner Untergebenen geklagt, er könne keinen Frieden der Seele genießen. Luther antwortet ihm unter anderem [5]: „Nicht der hat Frieden, dem niemand Beunruhigung bereitet, das ist vielmehr der Friede dieser Welt, sondern der, den alle mit allem Möglichen bedrängen, und der trotzdem ruhig und mit Freude alles über sich ergehen läßt. Du sprichst mit Israel: Friede, Friede, es ist kein Friede da! Sage vielmehr mit Christus: Kreuz, Kreuz, es ist kein Kreuz da! [6] Das Kreuz hört alsobald auf, Kreuz zu sein, wenn der Mensch es froh begrüßt und sagt: Gesegnetes Kreuz, einziges Holz so hoch geehrt!.. Wer gerne das Kreuz umfaßt in allem, was er fühlt, denkt und versteht, dessen Leides Frucht wird mit der Zeit süßer Friede sein. Das ist Gottes Friede, unter den geborgen werden muß all unser Sinnen und Wünschen, damit es ans Kreuz angeheftet werde, d. h. an das Kreuz der Widerwärtigkeiten und Bedrängnisse; so ist der Friede wahrhaft über allem Sinnen und

Gal 6, 1: Alter alterius onera portate in der Form: Alter alterius ignominiam portate; auch Christus habe gerne unsere Schmach getragen.

[1] Im September (?) 1516, Briefwechsel 1, S. 54.

[2] Am 26. Oktober 1516, ebd. S. 67.

[3] Ebd. S. 68. [4] Am 22. Juni 1516, ebd. S. 42.

[5] Ebd. S. 43.

[6] Vgl. die 92. und 93. Ablaßthese Luthers, wo das pax, pax und das crux, crux sich ähnlich wiederholen. Opp. lat. var. 1, p. 291. Werke, Weim. A. 1, S. 628.

Wünschen befestigt und wird das kostbarste Kleinod. Nimm also nur alle jene Störungen deines Friedens mit Freude auf und birg sie als heilige Reliquien bei dir, anstatt Frieden zu suchen nach deinem eigenen Sinne!"

Als Luther nachher bei der amtlichen Visitation das Kloster desselben Priors besuchte, fand er dort die Gemeinde mit dem Prior entzweit. Er schritt damals noch nicht ein, aber schon nach wenigen Wochen setzte er Michael Dressel auf einmal ab. Er meldete seinem Vertrauten Johann Lang: „Ich habe dies darum getan, weil ich selbst bis zur Hälfte des Jahres dort zu herrschen hoffte."[1] Sollen die Worte etwa besagen, er habe die ihm ergebene Ordenspartei der Gegner Dressels (eines Observanten?) dort zum Siege bringen wollen? Eigentümlich war das Vorgehen auch darum, weil sein bei dieser Gelegenheit an die Klosterkommunität von Neustadt und an Dressel zugleich gerichtetes Schreiben keinen andern Grund zu der Strafmaßregel gegen den Prior angab, als daß die Brüder mit diesem nicht in Frieden und Eintracht leben könnten; der Prior, sagt er, habe zwar immer das Beste gewollt, aber es sei nicht genug in einem Kloster, daß der Obere gut und fromm sei, „es ist auch nötig, daß die andern Frieden und Eintracht mit ihm haben"; erreicht der Obere keinen Frieden mit wohlmeinenden Maßnahmen, so solle er dieselben aufgeben[2]. Ungewöhnlicher noch als solche Maximen war der Umstand, daß er den Prior zu keiner Verteidigung zuließ und die Entschuldigungen durch die plötzliche Anordnung abschnitt. Auch vor dem Konvent rechtfertigte er in einem andern Brief die Maßregel einfach damit, daß kein Friede sei. Kurz, die Unbotmäßigen durften sich eines raschen Sieges über den mißliebigen preisgegebenen Oberen freuen. Der Betroffene solle aber ja nicht murren, sagt Luther diesem noch dazu, weil er ungehört gerichtet worden (quia te non auditum iudicaverim); er selbst, Luther, sei ja von seinem reinen Willen überzeugt und hoffe auch, daß alle Klosterinsassen ihm für die guten Absichten, die der Prior an den Tag gelegt, dankbar seien. Aus der neuen Wahl, die der Distriktsvikar anberaumte, ging Heinrich Zwetze als Prior hervor. Näheres über diesen und den Fortgang der Sache wird nicht mitgeteilt.

Das Amt des Distriktsvikars erforderte vor allem, daß derselbe bei den regelmäßigen Visitationen der Häuser jeden Bruder persönlich vornehme, seine Anliegen anhöre und ihm die etwa erforderliche geistliche Leitung gebe. Wir erfahren von einer solchen Visitationsreise Luthers im Jahre 1516 folgendes: Er wurde im Kloster zu Gotha in einer Stunde mit der ganzen Visitation fertig; dann in demjenigen von Langensalza in zwei Stunden. Er meldet an Lang: „An diesen Orten wird der Herr ohne uns wirken und die geistlichen und weltlichen Sachen lenken dem Teufel zum Trotze."[3] Sofort ging es auf der nämlichen Reise weiter zum Konvente von Nordhausen und von dort zu denen von Eisleben und Magdeburg. In zwei Tagen war der Distriktsvikar wieder in seinem geliebten Wittenberg. Die Disziplin konnte unter so summarischer Behandlung der wichtigsten Obliegenheiten ohne Zweifel nicht gewinnen.

In Leitzkau besaßen die Augustiner das Recht auf die großen Fischereien, und mit einem dortigen Cistercienserpropste war Luther sehr befreundet. Als der

[1] Am 26. Oktober 1516, Briefwechsel 1, S. 68: Feci ideo, quod sperabam, me ipsum illic ad medium annum regnaturum.

[2] Am 25. September 1516, ebd. S. 51.

[3] Am 29. Mai 1516, ebd. S. 38.

Propst, Georg Maskov, ihn befragte, wie er sich gegenüber einem schwer gefallenen Mitbruder verhalten solle, da er ein gleicher und noch größerer Sünder sei, schrieb ihm Luther zur Antwort unter anderem, er solle ihn nur strafen, denn gewöhnlich müßten wir solche, die besser sind als wir, in Zucht nehmen. „Wir alle sind Kinder Adams, deshalb tun wir Adams Werke." Aber „unsere Gewalt ist ja nicht unser, sondern Gottes". Vielleicht wolle Gott jenem Bruder auf dem Wege der Sünde, nämlich durch die Schande, helfen. „Der Herr ist es, der dies alles tut."[1] Und in einem andern Briefe sagt er dem Propste[2]: „Wenn viele deiner Untergebenen auf sittlichem Abwege sind, so darfst du darum nicht alle beunruhigen. Besser ist es, im Frieden einige zu retten... Lasse das Unkraut nur mit dem Weizen wachsen .., denn besser ist es, viele ertragen wegen der wenigen, als wenige verderben wegen der vielen." „Bete für mich", bittet er ihn als Mystiker, „denn mein Leben nähert sich täglich mehr der Hölle (d. h. der Unterwelt, inferno appropinquavit, Ps 87, 4), da ich auch Tag für Tag schlechter und elender werde."[3]

Körperliche Beschwerden infolge der vielen Arbeiten und geistige Mühsale lagen damals drückend auf ihm, während die Vorlesungen ihren für ihn sehr zeitraubenden Fortgang nahmen.

2. Der Mönch von freier Gesinnung und Praxis.

In Bezug auf das eigene Leben als Ordensmann und die Auffassung seines Berufes war Luther zur Zeit der Krisis noch weit von seinem späteren Standpunkt entfernt, wiewohl bereits im Römerbriefkommentare Anschauungen hervortraten, die konsequent zur Bekämpfung des Klosterstandes führen mußten.

Was ihn noch an den Stand der Gelübde fesselt, das ist vor allem das Demutsideal, das er sich in seiner Mystik gebildet hat. Aber auch die Verbindlichkeit der Gelübde erkennt er vollkommen an. Vor dem ewigen Gott kann nach ihm der Mensch nicht tief genug in sein Nichts zurücksinken, und die Gelübde sind ein Ausdruck solcher Unterwerfung unter das höchste Wesen.

„Lieben heißt sich selbst hassen und verurteilen, ja sich Böses wünschen." „Unser Gut ist verborgen und so tief, daß es unter dem Gegenteile verborgen ist; so das Leben unter dem Tod, die wahre Eigenliebe unter dem Selbsthaß, die Ehre unter der Schmach, das Heil unter dem Verderben, das Reich unter der Verbannung, der Himmel unter der Hölle, die Weisheit unter der Torheit, die Gerechtigkeit unter der Sünde, die Kraft unter der Schwäche; überhaupt alle unsere Bejahung irgend eines Guten unter dessen Verneinung, damit Geltung behalte, der Glaube an Gott, der negative Wesenheit ist... So ist ‚unser Leben verborgen mit Christus in Gott' (Kol 3, 3), d. h. in der Verneinung von allem, was gefühlt, besessen und verstanden werden kann... Das ist das Gute, was wir uns wünschen müssen", sagt er den

[1] Am 17. Mai 1517, ebd. S. 99.

[2] Ohne Datum (1516?), ebd. S. 77.

[3] Aus den letzten Monaten von 1576, ebd. S. 76: Confiteor tibi, quod vita mea in dies appropinquat inferno, quia quotidie peior fio et miserior.

Ordensbrüdern, „dadurch sind wir dann allein schon gut, wenn wir den guten Gott und das böse Ich anerkennen.“ [1]

Er versichert an anderer Stelle von den Gelübden: „Alle Dinge sind zwar frei, aber durch das Gelübde kann man sie aus Liebe darbringen; ist das geschehen, dann sind sie notwendig, nicht zwar aus ihrer Natur, sondern wegen des freiwilligen Gelübdes. Dann muß man nur Sorge tragen, daß sie mit der gleichen Liebe, mit der sie versprochen sind, auch erfüllt werden, sonst ist es keine Erfüllung.“ [2] Er geht, wie sich unten zeigen wird, in mancher Beziehung in seinen mystischen Forderungen an die Glieder des Ordensstandes weiter als die Regeln selbst.

Indessen in anderer Beziehung bleiben seine Forderungen nicht nur hinter dem Notwendigen zurück, sondern auch die gewöhnlichsten monastischen Verpflichtungen geraten unter seinen Ideen übel ins Gedränge. Wenn das innere Wort die sämtlichen Handlungen leiten soll, und wenn sie ohne den „Geist“ nichts sind, ja besser unterbleiben, wo kommen dann die gemeinsamen Beobachtungen des Klosterlebens hin, die Tagesordnung, die vielen nach Zeit und Ort vorgeschriebenen frommen Übungen des Gebetes und der Tugend?

Vom Standpunkt seiner aftermystischen Vollkommenheit gelangt er zu einer übertriebenen Kritik des Chorgebetes. Kritisiert er doch auch die „Unvernunft und den Aberglauben der frommen Stifter von Gebetsstunden“, die sich gleichsam „das Gebet kaufen wollten“ für festgesetzte Zeiten. Auch die Gründer des Klosters hätten nicht vorschreiben sollen, daß für sie Chordienst gefeiert werde; sie hätten sich damit bei Gott, sagt er, ihr Heil und Wohl sichern wollen, statt rein um Gottes willen ihre Schenkungen zu machen[3]. Solche Äußerungen zeigen, daß er sich allerdings in seinen Gedanken schon weit von der richtigen Schätzung seines Ordens entfernt hatte. Auch gegen das Betteln der Augustiner hatte er sich bereits ausgesprochen, und doch war der Orden ein Mendikantenorden, und die Sammlung von Almosen gehörte zu seinen wesentlichen Statuten[4].

Und dennoch redet er wieder und wieder in hohen Tönen von dem Preise der Niedrigkeit des Ordenslebens. Besonders jetzt, so schreibt er einmal im Römerbriefkommentar unter dem Einfluß seiner mystischen theologia crucis, sei es *gut, ein Ordensmann zu sein*, besser als es zweihundert Jahre lang gewesen, warum? — weil jetzt die Bewohner der Klöster nicht mehr so angesehen seien wie ehedem, vielmehr von der Welt gehaßt und als töricht hingestellt und „von den Bischöfen und der Geistlichkeit verfolgt“; die Ordensleute sollten sich also freuen ihres Kreuzes und ihres Demutsstandes[5].

Wer die *Gelübde* macht, legt sich aus Liebe zu Gott „ein neues Gesetz auf“, er begibt sich freiwillig seiner Freiheit, um den Oberen an Gottes Statt zu gehorchen. Die Gelübde sind ihm eine unlösbare Fessel, aber eine Fessel der Liebe[6]. „Wer ins Kloster will“, so meint er[7], „weil er sonst nicht selig werden zu können glaubt, der

[1] Römerscholien S. 219 f. [2] Ebd. S. 317. [3] Ebd. S. 291.
[4] Oben S. 53. [5] Römerscholien S. 318. [6] Ebd.
[7] Ebd.

soll nicht eintreten. Man soll nur nicht das Sprichwort erfüllen: ‚Verzweiflung macht den Mönch'; Verzweiflung macht keinen Mönch, sondern einen Teufel [1]. Man muß aus Liebe kommen, nämlich weil man die Schwere der eigenen Sünden erkennt und dem Herrn etwas Großes aus Liebe bieten will; deshalb bringt man ihm die Freiheit dar, nimmt das Kleid der Torheit und unterwirft sich niedrigen Dienstleistungen."

Schwer sind aber dann seine Klagen und nicht ohne sichtbare Vorurteile, teils infolge seiner neuen Theologie teils infolge irriger Beurteilung der Tatsachen.

„Wer mit Widerwillen seinen Gelübden nachkommt, der handelt sakrilegisch." [2] Selbst auch der Bestgesinnte handelt kaum aus der allervollkommensten Liebe; wenn aber diese gar nicht da ist, meint er, „sündigen wir auch in den guten Werken" [3]. Viele, die veräußerlicht und lässig ihre Klosterpflicht erfüllen, „sind Apostaten und scheinen es nicht". Und in seinem Übereifer fährt er fort: „In mosaischer Knechtschaft versinken heute vielfach in der Kirche die Ordensleute und mit ihnen der Klerus und die Laienwelt, da sie sich an Menschensatzungen (doctrinae hominum) hängen; alle glauben wir, ohne diese gebe es kein Heil und mit diesen sei das Heil ohne alles weitere Tun [!] verbürgt." [4]

Bei der gleichen Gelegenheit läßt er sich vom Thema des Mönchtums hinweg zu jenen Klagen hinreißen über die zu häufigen Fest- und Fasttage und die Veräußerlichung des ganzen kirchlichen Lebens, die oben (S. 183) angeführt wurden. Wo dann zu den Klosterleuten sein Erguß zurückkehrt, vermißt er bei ihnen den inneren Menschen so sehr, daß er, ohne an Ausnahmen zu denken, erklärt, sie gäben selber Anlaß zu jener feindlichen Haltung, die die Welt gegen sie einnimmt. „Statt sich der Schmach zu freuen, haben sie nur den Schein von Ordensleuten. Ich aber weiß, daß sie, wenn sie Liebe besäßen, die glücklichsten wären, seliger als die Einsiedler, weil sie täglich dem Kreuze und der Verachtung ausgesetzt sind. Aber heute gibt es keine Klasse von Menschen, die anmaßender wären als sie." [5]

Zugleich tadelt er an den Ordensleuten, die ihm zu eifrig sind, daß „sie die Werke der Heiligen nachahmen wollen und sich ihrer Stifter und Väter rühmen; aber es ist äffisches Treiben, weil sie nur deren große Werke ebenfalls tun wollen, aber den Geist vernachlässigen; ähnlich wie die Thomisten, Scotisten und die andern Sekten die Schriften und Worte ihrer Autoren verteidigen, ohne den Geist zu pflegen, ja den Geist erstickend... Aber Heuchler sind sie, als Heilige sind sie nicht heilig, als Gerechte nicht gerecht, gute Werke verrichtend verrichten sie doch nichts" [6].

Wie sind übrigens bei den Ordensleuten die Werke? „Wie heutzutage die Taglöhner so lässig überall arbeiten, als schliefen sie dabei, so schlafen auch die Ordensleute und die Priester beim Gebete, körperlich sowohl als auch geistig in ihrer Trägheit; alles tun sie eben mit äußerster Trägheit... So weit grassiert dieser Fehler, daß fast keiner von ihm frei ist." [7] „Jetzt", so ruft er anderwärts leidenschaftlich gegen Klöster und Klerus aus, „sind fast alle wider ihren Willen und ohne Liebe in dem Berufe." „Wie viele würden von Herzen gern alles fahren lassen, Zeremonien, Gebete, Ordensregeln, wenn der Papst es aufheben würde, wie er's

[1] Von sich selbst tut er später den Ausspruch: Ich bin ins Kloster gegangen, „weil ich an mir verzweifelte" (oben S. 2).

[2] Römerscholien S. 317. [3] Ebd. S. 123. [4] Ebd. S. 317.

[5] Ebd. S. 318. [6] Ebd. S. 165 f. [7] Ebd. S. 286.

kann!" „Eigentlich sollte es so sein, daß wir diese Dinge gerne und freudig beobachteten, nicht mit Furcht vor Gewissensbeschwerde oder vor Strafe, noch mit Hoffnung auf Gewinn oder Ehre. Aber gesetzt, es würde in dieser Weise einem jeden die Verrichtung von Fasten, Gebet, Gehorsam, Kirchendienst usw. frei anheimgegeben, ich glaube, in einem Jahre könnte man Schluß machen, denn alle Kirchen wären leer und die Altäre verlassen." [1] Er erinnert sich nicht, daß er kurz vorher geklagt hatte, man nehme sich in der Gegenwart die Erfüllung der äußeren Gebote insofern in allzu ängstlicher Weise zu Herzen, als man sie allein für notwendige Mittel zur Seligkeit halte (sine his non esse salutem), man setze darein „das ganze Christentum mit Preisgabe der wahren Gebote Gottes, des Glaubens und der Liebe", auch „das niedere Volk beobachte sie in der Meinung, daß das ewige Heil von ihnen abhänge" [2]. Diese Klagen hatte er namentlich gegenüber dem Ordensstand verdoppelt.

Nach Ausweis der theologischen und religiösen Literatur jener Zeit war man im Mönchtum besser über die Bedeutung der äußeren Beobachtungen unterrichtet, als Luther hier voraussetzt. Die Regelerklärungen und die aszetischen Schriften reden eine andere Sprache. In den Klöstern wußte man zu unterscheiden zwischen den Beobachtungen, die unter einer schweren Sünde geboten und insofern allerdings durchaus notwendig zu befolgen waren, und denen, die zwar infolge der Regel, aber nicht unter einer Sünde verpflichteten, endlich denen, die man frei übernommen hatte, wie den Bau oder die Ausschmückung von Kirchen. Man wußte auch, und nicht bloß in den Ordenshäusern — denn die populären Lehrschriften der Zeit enthalten es deutlich —, daß für die Handlungen, damit sie gut seien, nicht das Motiv der vollkommenen Liebe erforderlich ist, welches von Luther als unerläßlich hingestellt wird [3], sondern daß andere religiöse Motive, wie das der Furcht vor der Strafe der Sünden, an sich genügen, daß man aber höher zu steigen bemüht sein solle. Vor allem wußte man, daß die Neigungen des Mißfallens am Guten und der Trägheit, die auch beim Ordensmanne übrig blieben, weil sie aus der sinnlichen Natur des Menschen entspringen, noch nicht Sünde, sondern Gegenstand verdienstlichen Kampfes sind.

Die Veräußerlichung, die allerdings vielfach im damaligen Klosterleben zu beklagen war, bestand nicht in prinzipiell verkehrter Auffassung des Standes, sondern in praktischem Zurückbleiben hinter seinen Anforderungen und seinem Ideale. Dem gesunkenen Zustande war auch nicht abzuhelfen mit dem Ansinnen, von dem Luther irrigerweise ausgeht, daß nicht das geringste von menschlicher Schwäche den guten Werken beigemischt sein dürfe, um sie nicht ganz zu verderben. Nur aus überspannten mystischen Ideen heraus konnte seine Forderung erhoben werden, daß alles mit dem höchsten „spiritus internus" geschehen müsse. Das Regelbuch keines Ordens, auch nicht das der Augustiner, griff so hoch. Aber auch keine äußerliche und pharisäische Befolgung wollten die Statuten der Augustinerkongregation Luthers, sondern ein Leben nach den Ordenspflichten aus innerem Geiste.

Diesen Geist betonte mit großem Nachdrucke gerade Luthers Lehrer, der Augustiner Johann Paltz, in Anweisungen, die er zum Schutze des wahren Geistes seines Ordens herausgab.

---

[1] Römerscholien S. 320. [2] Ebd. S. 316 f.

[3] Ebd. S. 317: Curandum, ut [vota] eadem charitate solvantur, qua sunt promissa, sine qua solvi non possunt. .. Ideo apostatae sunt multi, et non videntur.

„Die Liebe", lehrt er unter anderem, „achtet mehr auf das Innere als auf das Äußere; aber der Weltgeist spottet über das Innere und schätzt mehr das Äußere." Die verflachenden, veräußerlichenden Grundsätze bekämpft er und zeigt sich durchdrungen von einer wahren und tiefen Auffassung des Berufes. Er gibt dem gegen die abweichende Praxis gerichteten Teile der Schrift den Titel: Über die wilden Tiere, welche den Ordensstand verwüsten. Hier schreibt er so ergriffen und lebhaft, daß den heutigen Leser fast das Gefühl befällt, als ob der Theologe den nahen Sturm und das Verderben in seiner Kongregation vorausgeahnt hätte. Er geißelt diejenigen, die sich durch den Schein des Guten (sub specie boni) dazu verführen lassen, neue Wege der Vollkommenheit nach eigenem Kopfe einzuführen und Unerschwingliches zu verlangen. Sie brächten dadurch selbst das gewöhnliche und von allen zu leistende Maß von guten Werken und Klosterübungen in Gefahr; es sei eine Versuchung des Feindes von Anbeginn, der solche Neuerer verführe, nur ihrem eigenen Geiste zu trauen und sich allein im Unterschiede von allen für weise und erleuchtet anzusehen. „Wenn in den Orden Babylonier kommen [so nennt er die Anstifter ähnlicher Verwirrungen], wenn diese die Oberhand gewinnen, dann ist es um die Disziplin geschehen, wenigstens wird sie erschüttert; bleiben aber die Geister von Jerusalem [der Stadt des Friedens] an der Herrschaft, dann erhält sich das wahre Ordensleben in Flor, ohne daß seine Entfaltung durch gewisse Mängel, wie sie einmal in diesem Leben unvermeidlich sind, gehindert wird." Diese Sätze erschienen zu Erfurt im Buche des klarblickenden und berufseifrigen Augustiners, ein Jahr ehe sich Luther zum Ordenseintritte an der Erfurter Klosterpforte meldete[1]. Der Mönch von freier Gesinnung war im Begriffe, für den Orden ein „Babylonier" zu werden.

Wenn Luther verwirrende Anweisungen seiner Mystik in das Ordensleben eingeführt sehen wollte auf Kosten der allen vorgeschriebenen Beobachtungen, so muß daran erinnert werden, daß Tauler, sein von ihm bewunderter Lehrer, dargelegt hatte, daß der mönchische Gehorsam, im rechten Geiste gepflegt, auch durch kleine Beobachtungen der Regel zu großer Vollkommenheit führe, und zu größerer als durch freigewählte, dem inneren Worte folgende hohe Taten oder geistvolle Kontemplation. Luther kannte doch auch wohl die bei Tauler vorkommende und in den Klöstern oft wiederholte sinnige Erzählung vom Jesusknaben und der Klosterjungfrau. Der Jungfrau erscheint in ihrem kontemplativen Gebete das göttliche Kind; da wird sie plötzlich zu einem Klostergeschäfte gerufen und folgt im Gehorsam; zum Lohn aber sieht sie bei ihrer Rückkehr den göttlichen Knaben in noch milderer, freundlicherer Gestalt vor sich, indem er ihr bedeutet, daß das geringe Werk, wegen dessen sie sich von ihm getrennt, ihm besser gefallen habe als ihre Andacht bei der Erscheinung[2].

Die Lehrer vom Geiste Taulers belehrten Mönche wie Laien, wie hoch das Kleine und Unansehnliche, im Gehorsam gegen die eigenen Standespflichten verrichtet, in jedem Berufe zu schätzen sei. Es war ein Unrecht gegen das Ordensleben und zugleich gegen die wahre christliche Mystik, wenn Luther später, dem Orden entfremdet, bei seiner Betonung der gottgefälligen Berufsarbeiten in den weltlichen Lebensständen die Sache so hinstellte, als sei diese Auffassung des weltlichen Berufes früher unbekannt gewesen.

[1] Celifodina, Supplementum, Erfordiae 1504, fol. L 3 sqq M 1′ sq.

[2] Vgl. Braun, Concupiscenz S. 283.

Eine der Vorzeit ganz bekannte Lehre hatte Tauler in die schönen Worte gefaßt: „Wann [denn] das allerschnödst minst Werck, das da gethan wirdt in rechter lauter Gehorsam, dasselb klein Werck ist edler und besser und Got genemer von dem gehorsamen Menschen und ist dem Menschen auch lonbarer und verdienlicher zu ewigem Leben, dann alle die großen Werck, die ein Mensch hie in dieser Zeit auß eigenem Willen gethun und vollbringen kann.“ [1] — Ein jeder Handwerker und Ackersmann ist nach Tauler im stande, Gott in vollkommener Liebe in seinem unscheinbaren Berufe zu dienen; er braucht nicht seine Arbeit zu lassen, um die Wege hoher Liebe und hohen Gebetes zu wandeln. Dieser Mystiker bringt auch hierfür wieder eine freundliche Erzählung als Beleg: „Ich weiß einen, den allerhöchsten Freund Gottes, der ist alle sein Tag ein Ackersmann gewesen, mer denn vierzig Jahr, und noch ist; der fragt einest unsern Herrn, ob er das übergeben solt und in die Kirchen gen sitzen. Do sprach er Nein, er solt sein Brot mit seinem Schweiß gewinnen und verdienen, seinem edlen treuwen Blut zu eren. Der Mensch sol under Tag und Nacht yemer ein gut Zeit erwelen; in der sol er sich insenken in den Grundt, ein yeglichs nach seiner Weiß.“ [2]

Luther war während seiner Krise nicht bloß Mönch von gefährlich freier Gesinnung, sondern huldigte auch schon in der Praxis einer sehr bedenklichen Freiheit.

Über die praktische Betätigung Luthers in den Mönchstugenden zu jener Zeit schweigen allerdings für den Forscher die Quellen allzusehr; auch seine eigenen gleichzeitigen Aussagen gestatten nur eine dürftige Verwertung. Er klagt seinem Freunde, dem Augustiner Leiffer zu Erfurt, 1516: „Ich bin gewiß und weiß es aus meiner Erfahrung, wie auch aus der deinen oder besser aus der allgemeinen Erfahrung derjenigen, die ich je in Unruhe sah, daß nur die falsche Klugheit unseres Sinnes Ursache und Wurzel aller unserer Beunruhigung bildet. Denn unser Auge ist sehr böse, und wenn ich von mir reden soll, wehe, in wie viel peinvolles Elend hat es mich gebracht und bringt es mich noch fortwährend!“ [3]

Luther warf sich voll von außerordentlichem Arbeitsdrange auf die ihm obliegenden Beschäftigungen. Für die Beobachtung seiner selbst und die Pflege des inneren geistigen Fortschrittes nahm er sich wenig Zeit. Neben den Vorlesungen, den Studien, der Leitung der jüngeren Ordensbrüder und den Predigten, sei es auf der Klosterkanzel sei es in der Pfarrkirche, gingen die vielen Korrespondenzen seines Vikaramtes und die freiwilligen Geschäfte einher. Der Predigten wurden bisweilen mehrere an einem Tage, und die Briefe konnte er oft kaum noch bewältigen. Dieses Arbeiten war nur ein Vorspiel dessen, was kommen sollte; denn in den ersten Jahren seines öffentlichen Abfalles beschäftigte er allein vier Pressen und versah daneben noch seine andere überreiche Tätigkeit. Er besaß eine Arbeitskraft ohnegleichen.

Im Jahre 1516 meldet er von seiner damaligen Beschäftigung in einem Briefe an seinen Freund Lang: „Ich hätte fast zwei Schreiber oder Kanzler nötig. Ich tue fast nichts den Tag über, als Briefe schreiben. . . Dabei bin ich

[1] Braun, Concupiscenz S. 283. [2] Ebd.

[3] Am 15. April 1516, Briefwechsel 1, S. 31.

Konventsprediger, muß bei Tische predigen und werde täglich zum Predigen in der Pfarrkirche begehrt. Ich bin Regens des Studiums [der jungen Brüder] und bin Vikar, das will sagen elfmal Prior [nämlich in den elf ihm untergebenen Klöstern]; ich muß an die Abfuhr der Fische aus dem Leitzkauer Teiche denken und muß die Streitsachen der Herzberger [Brüder] zu Torgau führen; ich lese über Paulus, sammle die Erklärungen zum Psalterium und schreibe, wie oben gesagt wurde, die längste Zeit Briefe."

„Selten", fügt er bei, „habe ich die nötige Zeit, um die kanonischen Tagzeiten zu verrichten und die [Messe] zu zelebrieren, abgesehen von den mir eigentümlichen Versuchungen mit dem Fleische, der Welt und dem Teufel."[1]

Er unterläßt also damals fast immer Chorgebet und Brevier sowie die Feier des Meßopfers, oder verrichtet diese heiligen Übungen in größter Eile, um zu den Geschäften zu kommen. Man kann nicht umhin, bei diesem Geständnis zu verweilen, zumal es so gut wie die einzige bestimmte Mitteilung über sein geistliches Leben enthält. Wenn er, wie er sagt, starke Versuchungen zu beklagen hatte, so hätte im Gegenteile seine erste Sorge sein müssen, die Seele durch die geistlichen Verrichtungen zu kräftigen und sich in der heiligen Messe sowie im kirchlichen Stundengebete Gottes Beistand zu erflehen. Die tägliche Feier des Meßopfers war allen Priestern, besonders den Ordenspriestern, von den Lehrern des geistlichen Lebens dringend empfohlen. Die pünktliche Verrichtung des Stundengebetes aber, d. h. des Breviers, machten ihm nicht bloß die kirchlichen Verordnungen, sondern auch die Konstitutionen der Augustinerkongregation zur nachdrücklichsten Pflicht. Die letzteren erklärten, daß es keine Entschuldigung zu ihrer Unterlassung geben sollte, und daß derjenige den Schismatikern gleichzustellen wäre, der die kanonischen Tagzeiten unterließe. Man sieht nicht, wie Luther unter Berufung auf Zeitmangel sich von beidem lossprechen konnte, zumal die geistlichen Verrichtungen gerade bei einem Oberen, seiner Regel gemäß, allen Geschäften vorangingen, da dieser durch sein Beispiel in der Treue des heiligen Dienstes allen voranleuchten sollte.

Daß er die Feier des Meßopfers unterließ, hatte übrigens wohl auch einen andern Grund.

Gegen das heilige Opfer besaß er Abneigung, vielleicht wegen seines häufigen Angstgefühls. Er sagt in späterer Zeit, daß er im Kloster niemals gerne Messe gelesen habe, eine Aussage, die freilich nicht auf die allererste Zeit seines priesterlichen Standes, wo Eifer und Frömmigkeit vom Noviziat her in ihm noch nachlebten, auszudehnen ist, schon darum, weil sie nicht recht mit dem begeisterten Einladungsbriefe zu seiner Primiz übereinstimmt.

Kirchliche Gebetsübungen überhaupt, so sagt er 1515/16 den jungen Ordensbrüdern mit einer Keckheit, die er nur schwach zu verhüllen sich bemüht, „sind heute mehr ein Hindernis als ein Hilfsmittel" der wahren Frömmigkeit. Er wendet sich ebenda gegen die Art ihrer Verrichtung und sagt sehr stark übertreibend, sie sei allgemein derart, daß es kein Gebet mehr sei. „Wir beleidigen Gott, indem wir

[1] Am 26. Oktober 1516, ebd. S. 66 f.

sie verrichten, nur noch mehr... Wir eignen uns eine falsche Gewissenssicherheit an, als hätten wir gebetet, und das ist eine schreckliche Gefahr!“[1] Er erklärt dann: „Fast alle sind gegenwärtig mit Widerwillen und ohne Liebe in ihrem Berufe, und die darin eifrig sind, kreuzigen darauf vertrauend nur ihr Gewissen.“ Er spricht von den vermeintlich „abergläubischen Frömmigkeitsübungen“, die man aus krasser Unwissenheit fortführe, und stellt als Ideal auf, daß jedem selbst zu überlassen sei, „was er nach seinem Gutdünken auf sich nehmen will“ in Bezug auf priesterliche und klösterliche Beobachtungen, von denen er ausdrücklich nennt „Cölibat, Tonsur, Kleidung und Brevierpflicht“[2]. — Man sieht hieraus, daß ihm selbst allerdings die Standespflichten nicht mehr ans Herz gewachsen waren; man macht auch mit Recht den Schluß, daß solche Stimmung nicht gerade über Nacht bei ihm sich eingestellt habe. Es sind von langer Hand herrührende moralische Begleiterscheinungen des Umschwunges seiner theologischen Ansichten. Wohl dürfen hier auch die praktischen Folgen seines scharfen Gegensatzes gegen die observanten Ordensbrüder erkennbar sein, der in eine Opposition gegen allen Eifer im Berufe und im Dienste Gottes und gegen die Beobachtung der großen und kleinen Standespflichten übergegangen ist.

Dafür fordert er wieder als Mystiker von einem phantastischen und idealistischen Standpunkte aus Verkehrtes und Unerfüllbares. Das Gebet ist nach ihm, wenn es recht verrichtet werden soll, das „arbeitsvollste Werk, das am meisten Gewalt braucht“; mit „einer beständigen Violenz muß man den Geist zu Gott erheben“; es muß mit „Furcht und Schrecken“ geschehen, da die biblische Mahnung heißt: „Wirket euer Heil mit Furcht und Schrecken“; kurz, es ist, bekennt er, „die schwerste und überdrüssigste Sache“ (res difficillima et taediosissima)[3]. Anders wird es nur, „wenn der Geist Gottes uns unter seine Flügel nimmt und trägt, oder wenn Unglück uns zum herzlichen Beten zwingt“.

Mit graphischer Kunst kann er, wie das nachfolgende Beispiel zeigt, die Lauheit und Zerstreutheit im Chorgebete beschreiben, über die er 1535 mit Beziehung auf sich selbst die Worte hinwirft: „Ich habe solcher kanonische Stundenzeiten meine Tage viel gebetet, daß der Psalm oder die Gezeit (hora canonica) aus war, ehe ich gewahr wurde, ob ich im Anfang oder in der Mitte wäre.“[4]

Die spöttische Beschreibung vom Jahre 1516, die sich gegen wohlmeinende Beter wendet, lautet[5]: „Sie bilden ihre gute Meinung und machen aus der Not eine Tugend. Der Teufel aber sagt hinter ihnen mit Lachen: ‚Schmug' dich libs Ketzle, wir werden Geßte haben.'[6] Sie stehen auf, gehen in den Chor und sagen bei sich [in der Meinung, etwas Gutes zu tun]: ‚Sih Eulichen wie schon [schön] bistu, hastu nu Pfawen Federn?'[7] Ich weiß aber, daß ihr dem Esel in der Fabel ähnlich seid, sonst würde ich euch für Löwen halten, so schreiet ihr; aber obgleich ihr in einem Löwenfell stecket, seid ihr an den Ohren zu erkennen! Allgemach fängt dann unter ihnen beim Beten der Überdruß an; man zählt die [noch erübrigenden] Seiten und überschaut die Verse, ob es bald zu Ende gehe. Da trösten sie sich nun [wegen ihrer Lauheit] mit ihrem Scotus, der sagt, es genüge die virtuelle Intention, und aktuelle sei nicht erfordert. Der Teufel aber sagt dazu: ‚Vortrefflich, ganz richtig,

[1] Römerscholien S. 288. [2] Ebd. S. 319 320.
[3] Ebd. S. 290. [4] Erl. A. 23, S. 222. [5] Römerscholien S. 321.
[6] Die Worte stehen deutsch im lateinischen Text.
[7] Ebenso.

sei nur ruhig und sicher!' So werden wir", schließt die groteske Schilderung, „zum größten Spotte für unsern Feind."

Er meint, sich aus solchem Zwitterzustande, der ihn früher drückte, herausgefunden und freier gemacht zu haben. Was hat er aber für Erkenntnisse an die Stelle zu setzen? Solche, deren Unzulänglichkeit und Konfusion ihm nur durch seine Eigenliebe und Selbsttäuschung verhüllt werden. „Diese gute Meinung", schreibt er irrig über die richtige, wenngleich mißverständliche und sicher von ihm selbst mißverstandene Lehre des Scotus, „ist nicht so leicht und befindet sich, o Mensch, nicht in deiner Macht, wie Scotus es zum Verderben erfunden hat. Als ob wir den freien Willen hätten, wann wir wollen, gute Intentionen zu machen! Das ist eine heute grassierende, sehr gefährliche Vermessenheit, die uns zur Lässigkeit und zum Schnarchen in falscher Sicherheit bringt." Man müsse vielmehr, führt er aus, hingeworfen in der Zelle, aus allen Kräften diese Intention, statt sie vermessentlich aus uns zu erzeugen, von Gottes Barmherzigkeit erflehen und erwarten; und so müßten wir auch nach den Werken nicht prüfen, was wir getan und ob wir etwa durch Tat oder Unterlassung böse gehandelt haben (neque quid mali fecimus aut omisimus), sondern mit welcher Innerlichkeit und mit wie freudigem Herzen wir die Handlung verrichtet haben [1].

Da das Stundengebet im Kloster eine Tageslast war wie noch heute Brevier und Chor, d. h. eine Verpflichtung, die erlosch, wenn der Tag vorübergegangen, so ist es wunderlich, vom späteren Luther erzählen zu hören, er habe, „nachdem das Evangelium [nämlich der Religionsstreit] schon angegangen war, öfter am Schluß der Woche alle Gebetsversäumnisse derselben, eingeschlossen in seine Zelle und fastend, nachgeholt, bis er im Kopfe dämisch [betäubt] und auf ganze Wochen für das Arbeiten und Hören unfähig geworden sei". Etwas anders lautet diese sonderbare Angabe in der Überlieferung Melanchthons, die auf Luther zurückgehen will: „In seinen Anfängen pflegte Luther an den Tagen, da er nicht zu predigen hatte, den ganzen Tag mit der siebenmaligen Verrichtung des Stundengebetes [also für die ganze Woche] zuzubringen, indem er um zwei Uhr des Morgens aufstand. Aber dann sagte Amsdorf zu ihm: ‚Wenn das Brevierbeten nicht ohne Sünde unterbleiben kann, so hast du gesündigt, als du es unterließest. Hast du da nicht gesündigt, warum quälst du dich dann jetzt?' Als ihm aber dann die Geschäfte mehr anwuchsen, warf er das Brevier weg." [2] Das letztere mag sehr wahr sein, zumal Luther selbst einmal in den Tischreden sagt: „Unser Herr Gott hat mich mit Gewalt ab horis canonicis gerissen an. 1520 [?], da ich schon viel schrieb", eine Stelle, wo er wieder die Persolvierung seines ganzen Wochenoffiziums am Samstag erwähnt und den historischen Zug beifügt, daß man ihm wegen Ermüdung durch das Samstagsfasten und durch die Schlaflosigkeit „Doktor Esch' haustum soporiferum" habe

[1] Römerscholien S. 321 f.

[2] Zeitschrift für Kirchengeschichte, hg. v. Brieger, 4, 1886, S. 330 in den daselbst von O. Waltz mitgeteilten Dicta Melanchthoniana. Vgl. Mathesius, Tischreden (Kroker) S. 155, wo Luther im Juni 1540 sagt: „Als ich Mönch war, war ich durch Vorlesungen, Schriftstellern, Singen usw. so in Anspruch genommen, daß ich wegen der Geschäfte die kanonischen Horen nicht beten konnte. Deshalb holte ich am Samstag, ohne die Mahlzeiten zu mir zu nehmen, nach, was die sechs Wochentage versäumt war, und betete den ganzen Tag, aber um die Worte kümmerte ich mich doch nicht. So waren wir arme Leute geplagt mit den Dekreten der Päpste."

geben müssen[1]. Es mag also immerhin auch an den Umständen der eigenen Befreiung vom Brevier etwas Wahres sein; sie zeigen das gewalttätige und unklaren inneren Kämpfen ausgesetzte Wesen des jungen Mönches.

Wie richtig kann aber Luther im Jahre 1517 über die dringende Notwendigkeit der geistlichen Übungen und namentlich der Schriftbetrachtung, zu der das Chorgebet anleitete, sprechen: „Da wir durch unzählige äußere Reize gelockt, durch Sorgen gehindert, durch Geschäfte in Anspruch genommen und durch dieses alles von der Reinheit des Herzens abgelenkt werden, so ist uns nur das eine übrig, daß wir, mit allem Eifer ‚uns selbst ermahnend' (Hebr 3, 13), den gleichsam einschlafenden Geist mit Gottes Wort aufwecken, indem wir dasselbe beständig lesen und anhören, wie uns der Apostel ermahnt." — Nur glaubt er nicht lange nachher schreiben zu müssen: „Ich weiß recht wohl, daß ich nicht so lebe, wie ich lehre."[2]

Die Überanstrengungen, wie er sie bei seinem fieberhaften Arbeiten auf sich lud, mußten sich an seiner Gesundheit empfindlich rächen. Er wurde so mager, daß man, wie es heißt, an ihm die Knochen zählen konnte. Auch die früher erwähnten inneren Beängstigungen trugen das ihrige zur Erschöpfung seiner Konstitution bei.

Das Äußere des Mönches fiel besonders durch den ungewöhnlichen Glanz seiner tiefliegenden Augen auf, auf die schon Pollich, der Lehrer an der Wittenberger Universität (S. 66), hinwies. Sehr verschieden war übrigens der Eindruck, den der merkwürdige Blick, der ihm immer blieb, hervorbrachte. Seine nachmaligen Freunde und Anhänger fanden in seinen Augen etwas Hohes und Edles, etwas Adlermäßiges, während auf der andern Seite Äußerungen seiner Gegner über einen unheimlich wirkenden Ausdruck der begeisterten Augen unten vorkommen werden[3]. Der Zorn belebte sehr oft diesen Blick, und der eigene äußere Nachdruck, mit dem Luther besonders wider Gegner aufzutreten wußte, zog viele in seinen Bann, auf die er mit einer Art Suggestion wirkte.

Manche nahmen übrigens an dem jungen Lehrer das zu große Selbstgefühl mißfällig wahr.

Sein damaliger Schüler Johann Oldecop glaubte ihn mit den Worten kennzeichnen zu sollen: Er war „ein verständlicher Mann", aber „von Natur aus hochmütig". „Er begann noch hoffärtiger zu werden", sagt derselbe, wo er auf den bereits entbrannten kirchlichen Kampf kommt[4]. Streitsüchtig und rechthaberisch sei er immer an der Universität aufgetreten. Es blieb diesem

[1] Schlaginhaufen, Aufzeichnungen S. 6. Vgl. auch Colloquia ed. Bindseil 1, p. 67 und Tischreden, hg. von Förstemann, 3, S. 236.

[2] Scio quod non vivo quae doceo. An Bischof Adolf von Merseburg 4. Februar 1520, Briefwechsel 2, S. 312.

[3] Melanchthon sagte einmal nach Waltz (s. oben S. 225, A. 2) S. 326: Leo habet oculos χαροπούς (hellblickend, katzenäugig), Lutheri oculi sunt χαροποί, et habebant leonem in ascendente (wohl habebat, nämlich Luther, im Horoskop.) Et tales plerumque sunt ingeniosi. . . Es sein braune Augen, circuit circulus gilvus.

[4] Chronik des Joh. Oldecop (hg. von K. Euling, Tübingen 1891) S. 36 49. — Auch von Luthers Freund Lang, dessen Vorlesung über den Titusbrief er hörte, bemerkt er: dat he ein hoifferdich monnik was und let sik vele bedunken (viel bedünken).

Schriftsteller unvergeßlich, daß Luther, sein Lehrer, keine Disputation abhalten konnte, bei der es „ohne Hader und Gezänke" abging[1]; auch die enge Verbindung Luthers mit dem freier denkenden humanistischen Augustiner Johann Lang fiel nach seinem Zeugnisse auf. Man weiß anderswoher, daß Lang ihn in seinen Sonderideen und namentlich in seiner Mystik und seiner Verachtung der Schultheologie bestärkte.

3. Hyperspiritualismus und Reformationsrufe. Eigene Verbesserung? Die Buße.

Aus dem Obigen erhellt schon, daß der stürmische Reformeifer, der den Augustiner beseelte, zum großen Teile von der in sein Inneres eingezogenen falschen mystischen Richtung herrührte. Falsch wäre es freilich, diesen Eifer allein auf die Mystik zurückzuführen; aber ebenso müßte es als historisch unzutreffend bezeichnet werden, wollte man das stetige Ineinandergreifen der frühen Klage- und Verbesserungsrufe und der spiritualistischen Ideen in Abrede stellen.

Es lohnt sich, den jungen Luther über die Reformgedanken, die bereits in ihm wogten, weiter zu vernehmen. Sie eröffnen einen Horizont, auf dem sich sein psychologischer Zustand schärfer abhebt. Solche ausschweifende Pläne konnten nur in der übertriebenen und einseitigen Auffassung eines Spiritualisten über die Verkehrtheit der Welt wurzeln. Als sichtbare Antriebe walten in ihm laut der anzuführenden Stellen z. B. die Meinungen: die Kirchenoberen sollten in mystischer Ergebung den Verächtern ihrer Stellung und „der Rechte und Freiheiten der Kirche" mehr Duldung gewähren; die Theologen müßten statt ihrer bisherigen Wissenschaft lehren, wie „unter demütigem Seufzen nach der Gnade zu verlangen sei"; die Philosophie hätte künftighin zu schweigen, weil sie „Klugheit des Fleisches" sei; die Laiengewalt aber, die jetzt das Geheimnis unserer Bosheit zu durchschauen beginne, solle die äußeren Gerechtsamen der Kirche in die Hand nehmen, damit die letztere bei der Innerlichkeit des christlichen Lebens bleibe. Dazu kommt eine durchaus weltfremde Vorstellung von dem Beruf und dem tatsächlichen Charakter der damaligen weltlichen Machthaber, wie sie allerdings in den Mauern der Zelle bei einem Spiritualisten von seiner Richtung erklärlich ist. Alle diese Gedanken umspinnt ferner zugleich eine ganz einzige Selbstüberhebung, und diese wirkt um so eigentümlicher, als er persönlich gar keine Ahnung von ihrer Absonderlichkeit zu besitzen scheint.

Ein nicht zu verkennender Ton der Selbstüberhebung durchzieht nicht bloß die Reformphantasien in dem Kommentar zum Römerbriefe, sondern auch schon die in der Auslegung der Psalmen; aber ein Vergleich zwischen beiden Werken in dieser Beziehung verrät, daß der junge Luther in dem apodiktischen Pochen auf sein

[1] Ebd. S. 40: niemals one hader und sankent. S. 17 von der Erfurter Zeit: und do rede gegen alle Man mit einer sunderlichen Vormetenheit disputerede und Nemande was nageven wolde. S. 28: Martinus habe in allen Disputationen recht haben wollen und zankede gern.

Urteil und in der Rücksichtslosigkeit bei der Verwerfung von allem, was seinen Ideen entgegensteht, bedenklich voranschreitet. Ganz formell beruft er sich ja bei der Auslegung des Römerbriefes auf die „apostolische Autorität" seines Doktorates, um die höchsten weltlichen und kirchlichen Stellen mit unerhörten Tadelssprüchen zu überschütten. Er erklärt, daß es seine Sache sei, alles Unrecht an allen zu rügen, und bezeichnet fast im nämlichen Augenblick die für die kirchlichen Gerechtsamen eintretenden Bischöfe als Pharaonici, Sathanici, Behemotici; so sehr glaubt er durch den vermeintlichen Mißbrauch ihrer Amtsgewalt zum Tadel berechtigt zu sein[1].

Die zuversichtlichen und selbstbewußten Verdammungen erreichen bei dem Mystiker den stärksten Ton, der überhaupt angeschlagen werden kann.

„In eine jüdische Knechtschaft sind wir geraten!.. Die Prediger haben dem Volke die Wahrheit über die rechte Gottesverehrung verhehlt, und die Apostel müssen abermals zur Predigt erscheinen!" [2]

„Wann werden wir endlich Vernunft annehmen", ruft er[3], „und einsehen, daß wir unsere kostbare Zeit mit Besserem zubringen müssen [als dem Studium der Philosophie]? ‚Wir kennen das Notwendige nicht', so muß man mit Seneca klagen, ‚weil wir nur das Überflüssige erlernen.' Was uns nützen würde, bleibt uns unbekannt, weil wir uns mit Verdammlichem beschäftigen." [4] So rede er, weil andere den Zustand nicht kennten, oder nicht den Mut zum Reden hätten: „man würde ihnen vielleicht nicht glauben, ich aber bin jahrelang in diesen Studien gewesen, habe sehr viel gesehen und gehört und weiß, daß es inhaltlose und verderbliche Studien sind (studium vanitatis et perditionis)". Also auf zu ihrer Zerstörung und Überwindung! „Wir müssen Jesum Christum, und zwar den Gekreuzigten kennen lernen... Ist das nicht ein ganz einziges Delirium, wenn man die Philosophie lobt und feiert, eine Lehre, deren Vertreter als angebliche Weise und als Theologen doch nur der verkehrten Klugheit des Fleisches unterliegen!"

Da kommen „diese Narren" und wissen nicht einmal, was Gnade ist... „Wer ist im stande, ihre gotteslästerlichen Meinungen zu dulden? „Sie wissen nicht, was Sünde und was Nachlaß der Sünde ist." „Unsere Theologen wollen Sünde nur in den Werken finden und lehren nicht die Gesinnung bessern und unter demütigem Seufzer nach Gnade verlangen... Sie machen nur stolze Menschen, die nach Verrichtung ihrer äußeren Werke sich für gerecht halten, ohne die Begierden weiter zu bekämpfen. Daher kommt es auch, daß in der Kirche das Beichten wenig hilft und die Rückfälle so zahlreich sind." [5]

Zu den gehässigen und falschen Unterstellungen, mit denen seine Selbstüberhebung gegen die Theologie zu Felde zieht, gehört außer den schon angeführten die folgende: „Die Scholastiker lehren, daß man das Gesetz nur dem Äußern, nur der Tat nach erfüllen müsse, ohne Erfüllung mit dem Herzen; sie zeigen auch nicht, wie man zur Erfüllung kommt, und lassen die Gläubigen so im Unmöglichen stecken, weil diese das Gebotene nie erfüllen können, wenn sie es nicht mit dem Herzen tun. Nicht mit einem Finger reichen diese Lehrer an das Gesetz heran,

[1] Römerscholien S. 301.

[2] Ebd. S. 317: Nunc omnes fere desipiunt (in Bezug auf die kirchlichen Fasten), . . ut rursum (populus) apostolis indigeat ipsis, ut veram discreret pietatem.

[3] Ebd. S. 199. [4] Seneca, Ep. 45, 4.

[5] Römerscholien S. 111. Hier kommt die Bezeichnung „Sawtheologen" vor.

ich will sagen: nicht einmal mit einem schwachen Versuch des Herzens gehen sie an die Erfüllung, sondern nur mit dem äußeren Werk. Daher werden sie eitel und hochmütig." [1] — Über seine Kenntnisse der Scholastik heißt es neuestens bei einem angesehenen protestantischen Dogmenhistoriker:

„Die mittlere Scholastik, speziell den Thomas von Aquino scheint Luther nie wirklich kennen gelernt zu haben. Diese von Denifle immer wiederholte These scheint mir sicher." [2]

Der Wittenberger Lehrer macht einen Gebrauch von ätzendem Tadel, wie es bisher nie erhört war. An manchem übte er freilich mit Recht Kritik, und am wenigsten fehlte er, wenn er auf dem Felde seines Faches an dem bisher Angenommenen die von der Wissenschaft verlangte Kritik walten ließ. Wohltuend berührt es den historischen Forscher, wenn er in der Tatsachenkritik z. B. sich losmacht von dem Wust der unrichtigen Heiligenerzählungen des Mittelalters, und wenn er gelegentlich an Spalatin schreibt, er möge ihm aus Hieronymus' Buch herausschreiben, was er für eine Predigt über St. Bartholomäus brauchen könne, „denn die Fabeln und Lügen des Katalogus und der Legenda aurea sind mir in der Seele zuwider" [3]. Auch die Kritik kirchlicher Zustände in der rechten Weise und am rechten Orte angebracht, war ihm durchaus gestattet; sie hatte nicht bloß Vorbilder an kircheneifrigen Reformatoren des Mittelalters, sondern konnte auch den kirchlichen Vorgesetzten angenehm sein, durfte wenigstens von ihnen nicht zurückgewiesen werden.

Allein wenn Luther es mit den Fehlern des Ordens- oder Weltklerus zu tun hat, so sieht er alles unter Beiseitelassung aller Unterscheidung und Kritik mit krankhaften Augen so durchsetzt von Herrschsucht, Habsucht und allen Lastern, als ob man zum Verräter an der Sache Gottes geworden sei. Die Vergrößerungssucht seiner Phantasie schaltet hier ebenso despotisch wie seine Lieblosigkeit, zwei Eigenschaften, die im Fortschritte seiner späteren Jahre niemals von ihm überwunden werden, im Gegenteile sich immer stärker geltend machen. Nie hat ein Blick schärfer die schwachen Seiten an andern erspäht, nie konnte eine Zunge sie ärger amplifizieren. Während das stürmische, leidenschaftsvolle Verurteilen sich bei ihm schon in dieser frühen Zeit ohne Bedenken auf die gröblichsten und ungerechtesten Verallgemeinerungen stützt, warnt er doch selbst bei Gelegenheit einmal im Römerbriefkommentar: „Es gibt Toren, die, was sie an einem Priester oder Ordensmanne zu tadeln haben, auf alle übertragen und dann alle bitter herabsetzen, dabei aber vergessen, daß sie selbst voller Unzier sind." [4]

Er verkündigt 1516 den Zuhörern, über dem gesamten Klerus sei „heutzutage die dichteste Finsternis gelagert"; „es kümmert niemand, wenn bei den Gläubigen alle Untugenden herrschen, Stolz, Unreinigkeit, Geiz, Streit, Zorn, Undank" und wie der ganze Lasterkatalog heiße; „diese Dinge sind dir gestattet bis zu himmelschreiender Höhe, habe nur Respekt vor den Rechten und Freiheiten der Kirche! Wenn du aber dich an diesen vergreifst, dann bist du auf einmal kein treuer Sohn und Freund der Kirche mehr." Die Geistlichen, führt er aus, haben doch viele Güter und Freiheiten von den weltlichen Fürsten; jetzt pochen sie aber denen gegenüber auf ihre Exemtion; „schlechte, gottlose Menschen prassen mit deren Gaben

[1] Vgl. Braun, Concupiscenz S. 89.

[2] Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4], 1906, S. 690. Vgl. oben S. 100 f 104 109 f über Luthers Unkenntnis der Scholastik.

[3] Am 24. August 1516, Briefwechsel 1, S. 47. [4] Römerscholien S. 335.

und meinen, sie leisteten ihnen genug mit dem Gemurmel ihrer Gebete" — „und doch hat Paulus, wo er den Priester mit seinen Pflichten beschreibt, nicht einmal das Gebet erwähnt [!]. Was er aber erwähnt hat, das leistet heutigen Tages keiner!.. Nur dem Scheine nach sind sie Priester... Wo gibt es einen, der den Willen der Stifter erfüllt? Sie verdienen also, daß ihnen das [von den Fürsten] Gegebene wieder genommen wird." [1]

„In der Tat", fährt der Spiritualist mit bedeutungsvoll einladenden Winken an die weltliche Gewalt fort, „es wäre besser und jedenfalls vielleicht sicherer, wenn die zeitlichen Dinge der Geistlichen unter weltliche Herrschaft gestellt wären... So hätten sie wenigstens andere zu fürchten und würden in allem vorsichtiger werden."

„Bisher war die Laienschaft zu wenig gebildet und ließ sich aus Unverständnis leiten, wiewohl voll Haß und berechtigten Klagen gegen den Klerus. Jetzt fangen sie aber an, die Geheimnisse unserer Bosheit zu durchschauen (nosse mysteria iniquitatis nostrae) und unsere Pflichten zu kontrollieren... Zudem üben die weltlichen Gewalten, wie mir wenigstens scheinen will, heute ihre Obliegenheiten besser aus als die kirchlichen. Sie bestrafen strenge Diebstahl und Mord, soweit nicht etwa juristische Künste ins Mittel kommen. Die kirchlichen Gewalten hingegen kennen außer dem Vorgehen gegen Verletzer ihrer Freiheiten, Güter und Rechte nichts anderes als Pomp, Ehrgeiz, Unzucht und Händelsucht." — In diesem starken Erguss, der bereits tief in seine Seele blicken läßt, fährt er fort, die höheren Geistlichen als „übertünchte Gräber" und als „die gottlosesten Rechtsverletzer" zu brandmarken, die absichtlich nur Dummköpfe zu den Weihen zulassen, ja zu den höchsten Stellen erheben. Er ist da in der ganz ungemäßigten Sprache bereits der volle spätere Luther, zu einer Zeit, wo noch mehr als ein Jahr zu verfließen hat, bis seine Thesen über den Ablaß erscheinen.

Der Tadel über die Ablaßgebräuche spielt aber ebenfalls schon in die Kritiken aus dieser Zeit hinein. Luther macht sich über die „ungelehrten Prediger" her, auf deren Ablaßverheißungen für Spenden zu Kirchenbauten und ähnlichem das Volk, „im übrigen ganz unbekümmert um die eigenen Standespflichten", lausche. Er legt dem Papst und den Bischöfen nicht bloß die wirklichen Ausschreitungen in der Ablaßpredigt zur Last — als hätten diese alles gekannt —, sondern überhaupt die Verknüpfung von Wohltätigkeitsspenden mit dem Ablaß; aber sie seien nun einmal, so ruft er in düsterem Tone, fluchwürdig geworden und führten das Volk vom wahren Gottesdienste ab [2].

Hatte er oben die weltliche Gewalt gegenüber der geistlichen gerühmt, so weiß er anderseits für seinen Kurfürsten Friedrich ein eigentümlich aufgetragenes Lob in die theologischen Vorlesungen einzuflechten: „Du, Fürst Friedrich, wirst noch von einem guten Engel geführt, habe dafür offene Augen. Wie sehr bist du schon durch Unbilden gereizt worden und mit wieviel Recht hättest du zu den Waffen greifen können! Du hast geduldet, du bliebst friedfertig. Ob du an deine Sünden gedacht hast, ob du sie damit hast bekennen und büßen wollen?" Hierauf antwortet der Mystiker weislich selbst: „Ich weiß es nicht", und setzt bei: „Vielleicht war es bloße Furcht vor drohendem Nachteil." [3] Immerhin wenden sich seine Mahnungen, so sie einmal dem Landesfürsten etwas vorhalten, nicht gegen Eigennutz oder anderes, sondern mehr gegen seine vermeintlich übergroße Frömmigkeit: er entziehe sich öfter

[1] Römerscholien S. 300. [2] Ebd. S. 243. [3] Ebd. S. 272.

den Audienzen mit der Entschuldigung, daß er beim Gebete und beim Gottesdienst zu sein habe, und doch müsse man, meint Luther, „indifferent und gelassen sein, wohin immer der Herr ruft, und an nichts sich fest und hartnäckig hängen“ [1]; ferner rivalisiere er allzusehr mit dem Bischofe in der Ansammlung von Reliquien [2]. Die Liebe des Kurfürsten zu seltenen Reliquien war bekannt. Luther machte sich übrigens in Reliquiengeschäften selbst gelegentlich zum dienstbaren Berichterstatter an den Kurfürsten, als es sich um die von Staupitz zu dessen Gunsten bei St. Ursula zu Köln unternommenen Versuche handelte. Es geschah in einem Schreiben, worin er zugleich dem Fürsten für das Geschenk eines neuen Chorgewandes (cucullus) von fürstlich gutem Tuche danken läßt [3].

Als er die Vorlesungen über die Psalmen nochmals hielt und neu bearbeitet herauszugeben anfing, widmete er diese Erstlingsgabe seiner Exegese eines biblischen Buches dem Kurfürsten mit einem Schreiben im überschwenglichsten Stile der Vorrede-Panegyriken [4]. Alle Eigenschaften eines rechten Fürsten besitze er im Überfluß, aber wegen seiner Liebe zur Wissenschaft sei nicht bloß er unsterblich, sondern mache auch alle, die ihn feiern, dadurch allein schon, daß sie dies tun dürfen, unsterblich. Unter ihm „triumphiere vor allem die reine Theologie“; die weltlichen Fürsten hätten jetzt mit der Förderung der Wissenschaft den Vortritt übernommen gegenüber den geistlichen, „denn der Kirche kam ihr strotzender Reichtum und ihr Machteinfluß schlecht zu statten“ [5]. Wie aber, wenn man zudem noch weltliche Fürsten hat wie Friedrich, der über die Heilige Schrift so tiefsinnig und treffend bei Staupitz gesprochen hat, daß es selbst einem Papste wohl angestanden hätte (vel sanctissimum et summum pontificem deceret); seine Äußerung bestätige den „wunderbaren Scharfsinn seines Urteils“, reiße ihn (Luther) ganz und gar zur Liebe eines solchen Fürsten hin und mache ihn stark für die Heilige Schrift gegen alle „Scotisten, Thomisten, Albertisten und Modernen“ (Nominalisten). Nur seine Gegner, welche die Bibel verlachen und ihr Wort an die Stelle von Gottes Wort setzen, hätten es vermocht, ihn aus der von ihm einzig geliebten Stille und Verborgenheit herauszuziehen; denn nur mit Beschämung ob seiner Unwürdigkeit trage er den bei seiner Promotion vom Fürsten ihm bezahlten Doktorhut [6] aus Gehorsam gegen seine Oberen; der Fürst habe überhaupt bisher mehr für ihn gesorgt als er für sich selber, habe seine Lehrtätigkeit aufrecht gehalten und ihn nicht den Leiden in der Verstoßung aussetzen lassen wollen, die er (Luther) sich doch selbst von seinen Feinden so sehr gewünscht hätte.

Beim Hofe scheint der sehr gewandte Lobredner bald schon große Gunst erlangt zu haben. Kaum zwei Monate nach obigem Briefe bittet er im Namen seines Konvents den Fürsten brieflich um die Erlaubnis, „daß die Mönche ein Gemach bauen dürfen aus den Mauren auf den Graben“. Es handelte sich für das an der Stadtmauer liegende Kloster um die Errichtung eines „geheimen Gemachs“ (Latrine) in dem Stadtgraben. Er bittet zugleich, eine ihm schon 1516 oder 1517 zugesagte

---

[1] Ebd. S. 287. [2] Ebd. S. 305.

[3] An Spalatin 14. Dezember 1516, Briefwechsel 1, S. 73.

[4] Die Operationes in Psalmos mit dem Briefe vom 27. März 1519, Briefwechsel 1, S. 480 ff.

[5] Adeo infeliciter cessit opulentia et potentatus ecclesiae. Ebd. S. 482.

[6] Im Briefwechsel 1, S. 9 Luthers Quittung. Siehe ebd. S. 10, A. 2 über die für Luther ungünstigen falschen Erzählungen, die sich an die Zahlung knüpften.

schwarze „Kappa" (Ordensgewand) endlich verabfolgen zu lassen, und weist dabei auf seine Widmung des Psalteriums hin, die solches vielleicht verdiene; auch möchte der Kurfürst eine weiße Kappa für ihn hinzulegen lassen, als vielleicht verdient durch „den Apostel", das heißt durch die ihn damals beschäftigende Auslegung über den Brief des Apostels Paulus an die Galater[1].

Derartige kleine Züge schildern oft ebensogut wie Großes die geistige Atmosphäre, in der sich ein Mann bewegt und die ihn beeinflußt.

In eine etwas ältere Zeit führen in Luthers Römerbriefkommentar die gewaltigen Anklagen gegen die Sitten in Rom, die er in diesem Werke ausschüttet und deren Ton bereits das Ärgste für seine Stellung zur höchsten kirchlichen Obrigkeit befürchten läßt. Die Sprache eines St Bernhard, der ja auch Unsitten der päpstlichen Residenz gewaltig tadelt, lautet ganz anders als die hochmütige Sprache des Wittenberger Doktors; bei jenem mildern die der Autorität als solcher gezollte warme Anerkennung und die Liebe des Sohnes zur Kirche alle noch so empfindlichen Rügen; bei diesem herrscht bloß Bitterkeit. Solche Entladungen des Grolles bestätigen die oben gemachten Wahrnehmungen bezüglich der Wirkung der Romreise. Was sich beim Besuche der päpstlichen Stadt infolge des dort Gesehenen und Gehörten in ihm an tiefer Entrüstung über die moralischen Zustände unter Alexander VI. und Julius II. angesammelt hatte, das kam allmählich immer mehr zum Ausbruch.

„Auf keine Bande, die die Freiheit fesseln", ruft er, „achtet man mehr zu Rom, sondern alles wird aufgelöst durch die Dispensationen! Die Freiheit des Fleisches haben sie sich vollständig angeeignet!"[2]

„Rom ist heute zurückgekehrt zu dem alten heidnischen Zustande", wo es nach Paulus von Unkeuschheit überfloß[3].

„Rom zieht aber dazu heute die ganze Welt nach sich in den Pfuhl; vielleicht ist es im zügellosen Wohlleben noch über das alte Rom hinaus und hat wohl auch apostolische Gesandte Gottes notwendiger als damals. Ich wünsche nur, daß diese freundlich zu ihm kommen und nicht, um ihm strenges Gericht zu halten."[4]

„Wundern muß man sich über die unaussprechlich dichte Finsternis unserer Zeiten." „Vor den Kirchenoberen magst du den ganzen Katalog der Laster besitzen, die Paulus aufzählte (2 Tim 3, 2 ff); es macht nichts, wenn diese auch zum Himmel schreien, du bist der allerfrömmste Christ, wenn du nur die Rechte und Freiheiten der Kirche recht schonest."[5] „Nur Schatten von Geistlichen haben wir, die deshalb auch nur schattenhaftes Einkommen besitzen. Die Priester sind nur dem Scheine nach Priester."[6] „Die, welche Ordnung schaffen sollten, sind selbst die gottlosesten Übertreter" usw.[7]

An der Verderbtheit der Zeit ist nach ihm vor allem der allgemeine Hochmut schuld. Die Demut Christi sei vergessen, jeder wolle über sich selber hinaus, jeder die andern verbessern und nicht sich selber.

---

[1] Brief von Mitte Mai 1519, Werke, Erl. A. 53, S. 9 (Briefwechsel 2, S. 35).
[2] Römerscholien S. 319. [3] Ebd. S. 310. [4] Ebd. [5] Ebd. S. 298.
[6] Ebd. S. 299. [7] Ebd. S. 309.

Als schlimmsten Stolz aber bezeichnet er beständig den inneren, der sich auf das eigene Tun Gott gegenüber stützt. Wegen dieser geistigen Überhebung sei die Welt voll von der Ketzerei der Pelagianer, man wolle die Alleinwirksamkeit der Gnade nicht anerkennen[1]. Fast die ganze Kirche ist umgestürzt, weil man trügerischen Lehren der Scholastiker wider die Gnade getraut hat, „denn jeder sündigt infolgedessen mit Sicherheit, . . man hat die Furcht verloren"[2].

Vom Stolze hört man Luther im Jahre 1514 die nur zu richtige und durch seine Selbstbeobachtung bestätigte Warnung aussprechen, daß von den drei Lastern, Wollust, Zorn und Hochmut, der Hochmut am allerschwersten zu überwinden sei. „Dies Laster entsteht selbst", so klagt er, „aus dem Siege über die Laster."[3] Erfuhr er die Macht des Hochmutes an sich selbst?

Die gleiche Frage erhebt sich bezüglich der beiden andern von ihm genannten Fehler, des Zornes und der Wollust. Vom Zorne zu schweigen, dessen Gewalt über sich er hundertmal gesteht, gibt er selbst auch Antwort bezüglich der dritten Versuchung. Er schreibt 1519 über die Erfahrungen seiner vorausgegangenen Jahre bezüglich der Wollust: „Es ist eine schändliche Anfechtung, ich habe sie wohl erkannt. Ich meine zwar, ihr sollts auch wissen. O, ich kenne sie wohl, wenn der Teufel kommt und reizt das Fleisch an und entzündet es. Darum bedenke sich einer wohl vorhin und prüfe, ob er in der Keuschheit leben kann, denn wenn das Börnen [Brennen] wird, ich weiß wohl, wie es ist, und die Anfechtung kommt, so ist das Auge schon blind" usw.[4]

Auch in späteren Jahren erwähnt er die „sehr zahlreichen Versuchungen, die er wegen seines jugendlichen Alters" im Kloster erlitten und die er vor dem Beichtvater beklagt habe; je mehr er sie bekämpft habe, sagt er, desto heftiger seien sie geworden[5].

Sehr beachtenswert von psychologischer Seite ist, was er über den Fall in die Sünde sagt. Es leitet zu seinen Ansichten über die Buße hinüber.

„Auch heute", so schreibt er im Kommentar zum Römerbrief, wo von der Verhärtung im Bösen die Rede ist, „läßt Gott Menschen durch den Teufel, die Welt und das Fleisch bis zur Verzweiflung verfolgen, indem er so seine Auserwählten demütigen und mit Vertrauen auf ihn allein, ohne Vermessenheit eigenen Willens und Wirkens, erfüllen will. Ja oft und besonders in unserer Zeit erweckt er den Teufel, daß er seine Auserwählten in schreckliche Sünden stürze, unter denen sie lange schmachten, oder der Teufel muß wenigstens ihre guten Vorsätze immer hindern und sie das Gegenteil tun machen von dem, was sie wollen, so daß sie es mit Händen greifen können, wie sie es nicht selbst sind, die gut wollen oder laufen. Und doch führt Gott sie mittels diesem allem unerhofft hindurch [zu seiner Gnade] und macht sie frei, während sie wie in Verzweiflung darüber

[1] Ebd. S. 322 f. [2] Ebd. S. 323.
[3] Werke, Weim. A. 3, S. 486. Vgl. S. 207. Psalmenkommentar.
[4] Aus dem Sermon vom ehelichen Leben, 1519, 1. Ausg., Werke, Weim. A. 9, S. 213.
[5] Opp. lat. exeg. 19, S. 100.

seufzen, daß sie soviel Böses wollen und tun und soviel Gutes, das sie wollten, doch nicht wollen und nicht tun. So, ja so geschieht es, daß Gott ‚seine Kraft zeigt, und daß sein Name auf der ganzen Erde verkündigt wird'." [1] Die Stelle ist im Original der Handschrift durch Striche am Rande eigens hervorgehoben. Ob er sich selbst aber unter denen einbegriffen wissen wollte, die vom Teufel immer am Guten gehindert wurden oder gar unter den in schreckliche Sünden Gestürzten, die zur Verzweiflung und dann durch Gott endlich zu seiner Gnade geführt, ja zu Verkündigern der Ehre seines Namens gemacht werden? Gewisse Anklänge dieser Schilderung an andere Reden, aus denen seine Erfahrung mit Versuchungen, Verzweiflung und vermeintlicher Rettung und Auserwählung heraustönen, könnten es glaublich machen. Indessen klar liegt die Sache nicht.

Mehr noch kann man versucht sein, eine merkwürdige Zeichnung auf ihn selbst zu beziehen, die er an einer andern Stelle des Römerbriefes von der Wirkung des Teufels im Menschen, den er *zum Falle bringen* will, entwirft. Der Sturz des Menschen beiseite, führt ihn vielmehr zur Zudeckung mit der Gerechtigkeit schäftigen ihn überhaupt oft mit eigentümlicher Lebhaftigkeit, und in der Regel läßt er, wie im gegenwärtigen Falle, die wahre und ernste Bußgesinnung bei der Rettung des Menschen unter die Knechtschaft der Sünde und seine Wiedererhebung be- Christi ohne eine Erwähnung von Reue oder von Genugtuung. Das gedachte Seelengemälde entrollt er mit beredter Sprache im Anschlusse an die bekannten Worte des Apostels Röm 3, 28: „Wir erachten, daß der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben ohne Gesetzeswerke." Es ist der Text, in den Luther später in seiner Übersetzung das Wörtchen „allein" („durch den Glauben allein") einschaltet, den er jedoch damals noch ohne besondern Nachdruck einfach berührt. Er beginnt im Gegenteil angesichts dieses Textes mit der Äußerung: „Die Gerechtigkeit muß zwar gesucht werden durch Werke; diese aber sind nicht Werke des Gesetzes, weil sie durch die Gnade und mit dem Glauben geschehen." [2]

Im Fortgange führt er vier Gattungen von Menschen auf, die in der Schätzung und Übung der Werke durch den Teufel verführt werden [3]. Die erste reißt derselbe von allen guten Werken los und verstrickt sie in offene Sünden. Die zweite, die sich gerecht glaubt, macht er lau und nachlässig. Die dritte, ebenso in ihren Augen gerecht, macht er in Werken übereifrig und abergläubisch, läßt sie eine besondere Kaste bilden und alle andern verachten. Die letzteren sind auf den obigen Seiten zur Übergenüge in seinen Kämpfen gegen die Observanten, die Spiritualen, die stolzen Selbstgerechten usw. vorgeführt worden.

Die vierte und letzte Klasse dürfte *zum Teile* ihn selber einschließen.

„Die vierte Klasse besteht aus solchen, die auf Antrieb des Teufels ohne jede Sünde, rein und heilig sein wollen. Wenn sie dann dennoch fühlen, daß sie sündigen, und daß ihnen Böses unterläuft, dann *erschreckt der Teufel sie derart mit dem Gerichte Gottes und martert sie* mit Gewissensvorwürfen, daß sie nahe an Verzweiflung kommen. Er kennt ja die Sinnesart eines jeden, und gemäß dieser versucht er ihn. Da die Genannten eifrig der Gerechtigkeit nachgehen, kann sie der Teufel nicht so leicht davon abwendig machen. So macht er

[1] S. 228. Wo hier von Sünde die Rede ist, könnte überwiegend die Konkupiszenz gemeint sein.

[2] Römerscholien S. 100.

[3] Ebd. S. 102.

sich denn daran, sie auf ihrem Wege so anzufeuern, daß sie allzu schnell sich von jeder Begierlichkeit entledigen wollen. Das können sie nicht, und diese Erfahrung benutzt er, um sie traurig, niedergeschlagen und kleinlaut zu machen, ja sie zu unerträglicher Gewissensunruhe und zu Verzweiflung zu bringen."

Indem er nun das Gegenmittel angibt, spricht er auf einmal mit wir und uns. „Es bleibt also nichts übrig, als daß wir uns mit der Notwendigkeit abfinden, in Sünden bleiben zu müssen. Wir müssen in der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit die Befreiung aus denselben herbeiseufzen. Wenn einer geheilt werden soll, so kann er, wenn er zu sehr danach eilt, einen um so schlimmeren Rückfall erleben. Allmählich muß vielmehr die Heilung voranschreiten, und manche Schwächen muß man eine Zeitlang ertragen. Es ist ja genug, daß die Sünde mißfällig ist, wenngleich sie nicht ganz verabschiedet werden kann. Denn Christus trägt alles, wenn es uns mißfällt; sein sind die Sünden, nicht unser, und hienieden ist seine Gerechtigkeit unser Eigentum."

Von den Worten angefangen, wo er mit wir beginnt, darf man diese Schilderung auf ihn selbst beziehen. Hier malt er seine Praxis. Die Stelle, die an sich einen guten Sinn zulassen und allenfalls auch von katholischen Aszetikern angewendet werden könnte, ist vor allem in enge Beziehung zur Lehre Luthers, daß die Begierlichkeit Sünde sei, zu setzen. Wenn man sie so beurteilt, wird es klar, wie er das Mißfallen an der Sünde versteht, und warum er, angesichts der Unausrottbarkeit der Begierlichkeit, sich um so bereitwilliger mit dem Gedanken tröstete: „Christus trägt alles." Das Mißfallen an der Begierlichkeit ist aber etwas anderes als Reue über die Sünden. Vom Mißfallen an der Begierlichkeit fühlte der junge Mönch sich oft und lebhaft niedergedrückt, dagegen von wahrer Reue über die Sünden redet er kaum, oder nur so, daß starke Bedenken gegen seine Auffassung und seine eigene Übung derselben aufsteigen, wie die sogleich anzuführenden Stellen zeigen werden. Die Praxis übrigens, sich Christi Gerechtigkeit zu eigen zu machen mit dem Gedanken „Sein sind die Sünden" usw. ist nach ihm nicht bloß gegenüber der mißfälligen Begierlichkeit anzuwenden, sondern auch gegenüber den mißfälligen aktuellen Sünden, wobei hervorzuheben ist, daß auch diese mißfällig sein können, ohne daß Reue in theologischem Sinne vorhanden ist, zumal ohne daß vollkommene Reue das Mißfallen begleitet.

Luther schildert also das Gegenmittel, welches er selbst anwendet, statt den Ernst der Buße walten zu lassen, statt in heilsamer Reue und Zerknirschung sich zu üben, statt den Willen durch guten Vorsatz aufzurichten und zu stählen, statt in Bußwerken heilige Genugtuung für eigene Schuld zu leisten; dieses Gegenmittel beginnt er andere zu lehren.

Dabei trägt ihm die Geringschätzung der guten Werke, des Ordenseifers und der sich selbst überwindenden Anstrengung die Fackel voraus. Die neuen Meinungen von der Unfähigkeit des Menschen zum Guten, der Unfreiheit gegenüber der Konkupiszenz, der Allwirksamkeit der Gnade und der absoluten Vorherbestimmung lenken seine Gedankengänge in dasselbe Bett der bequemen Imputation — und schließlich besiegelt er alles durch die Vorstellung, nur durch den

Komplex dieser Entdeckungen, die Pauli Römerbrief bestätige, werde Christo die wahre Ehre zu teil und komme sein ganzes Evangelium zum gebührenden Rechte. — Das war sein Geistesgang.

Zur Ergänzung vorstehender Zusammenfassung ist noch des jungen Luther charakteristische Stellung gegenüber der Buße und dem Motive der Furcht näher ins Auge zu fassen.

Wiederholt gesteht der Mönch, daß ihm innere Reue über die Sünden etwas Fremdes, fast Unbekanntes sei. Die Äußerungen über seine Beichten fallen bei der Frage nach seinem Seelenleben schwer ins Gewicht.

Im Psalmenkommentar will er an einer biblischen Stelle, die ihn notwendig auf die Reue geführt hätte, nicht über dieselbe sprechen, weil er keine Erfahrung über die Reue habe, sondern verweist auf die Konfessionen des hl. Augustinus [1].

Er bekennt im Römerbriefkommentar, mit sich gekämpft zu haben (ita mecum pugnavi), weil er sich nicht habe denken können, daß Reue und Beicht ihn von den Sünden wirklich reinigten, da er ja doch die zurückbleibende Sünde immer in sich gefühlt habe (nämlich die unausrottbare Begierlichkeit) [2].

Im Jahre 1518 schreibt er: Weil im Menschen die böse Neigung zur Sünde immer besteht, „so gibt es niemand oder höchstens sehr wenige auf der ganzen Welt, die vollkommene Reue haben, und von mir bekenne ich durchaus ähnliches“ [3].

Nach den eigenen Angaben aus späteren Jahren über seine fruchtlosen Bemühungen, Reue zu erwecken, und im Anschluß daran über sein Verhalten zum Beichtvater muß er sich schon frühe im Kloster auf praktisch ganz falschem Wege befunden haben: je lebhafter er Reue gesucht habe, um so mehr schmerzliche Verwirrung und Gewissensbisse habe er empfunden. „Ich konnte die Lossprechungen und die Tröstungen nicht annehmen (non poteram admittere), die mir von den Beichtvätern gegeben wurden; denn ich dachte so: Wer weiß, ob diesen Trostworten geglaubt werden kann?“ [4] Es ist die oben erwähnte Stelle, wo er erzählt, daß zufällig einmal die schon früher wiederholten Hinweise seines Präzeptors auf das Gebot Gottes, daß wir Hoffnung fassen, ihn beruhigt hätten [5]. Er schreibt daselbst freilich den Ursprung seiner Peinigung der Lehre zu, mit „der er in den Schulen

[1] Siehe S. 54, A. 4.

[2] Römerscholien S. 109; vgl. oben S. 71, A. 1.

[3] Sermo de poenitentia, Werke, Weim. A. 1, S. 321.

[4] Opp. lat. exeg. 19, p. 100. Vgl. seine Behauptung in seiner ersten Antwort an Prierias: der Eifer der sakramentalen Buße könne überhaupt nur durch ein Wunder sich länger erhalten. Werke, Weim. A. 1, S. 649 f. Dagegen versicherte er von Erfahrungen, die er beim Empfange der Gnade, also doch wohl bei Beichten, öfter gehabt habe: Probavi saepius infusionem gratiae fieri cum magna animi concussione. So in der Assertio omnium articulorum (1520). Werke, Weim. A. 7, S. 91 ff: Opp. lat. var. 5. p. 154. Sonst bewirkt gemäß der Lehre aller Aszetiker der Empfang der Gnade Ruhe und Freude in Gott. Aber aus seinen anormalen Stimmungen zieht Luther an bezeichneter Stelle den Schluß: Sis ergo certus: simul dum homo conteritur, simul et gratia infunditur, et in medio terrore diligit iustitiam, si vere poenitet. Weim. A. 7, S. 117; Opp. lat. var. 5, p. 189.

[5] Oben f. S. 6 f.

so sehr verdorben worden, daß er kaum über Freude ein Wort habe hören können". Offenbar ist hier die Tendenz im Spiele, denn er erzählt alles, um der Polemik gegen die päpstliche Kirche eine Stütze zu geben (meo exemplo et periculo moniti discite!). Aber daß seine Vorstellungen von der Begierlichkeit als Sünde ihm die Ideen von der Reue verwirrten und ihm Reue und Beicht zur Pein machten, ist sehr glaublich.

Der katholischen Lehre über die Reue tritt er später mit seiner Abneigung gegen das Motiv der Furcht vor den Strafgerichten Gottes entgegen.

In der Kirche wurde immer gelehrt, die vollkommene Reue sei diejenige aus wahrer Liebe zu Gott, jedoch auch die Reue aus heiliger Furcht vor Gott sei heilsam, da sie die ernste Abwendung von der Sünde und den Anfang der Liebe in sich schließt. Luther war aber schon in den Anfängen seiner neuen Lehre bemüht, die Furcht als religiöses Motiv möglichst aus dem Felde zu schlagen. Er bestrebte sich, sie aus dem religiösen Leben als ein der wahren Gottesverehrung unwürdiges Element auszumerzen; er wollte übersehen, wie sehr sie durch die Vernunft, die Kirchenväter und das ausdrückliche Bibelwort anempfohlen wird.

Daß bei der Reue über die Sünden kein Platz der Furcht anzuweisen sei, sagt er z. B. 1518 in den Predigten über die Zehn Gebote. Die Reue, lehrt er da, die man allein erwecken solle, sei diejenige aus Liebe, weil die auf der Furcht beruhende immer nur eine äußerliche, heuchlerische und nicht dauernde sei [1].

In einer früheren Predigt führt er die zwei Gattungen von Reue auf, nämlich die nach ihm einzig wahre, welche „aus Liebe zur Gerechtigkeit und zu den Strafen" oder im allgemeinen aus Liebe Gottes die Sünden haßt, und die aus Furcht bewirkte, die er, wie oben, als gekünstelte und nicht ernste bezeichnet und mit dem Namen Galgenreue belegt; sie mache nämlich nicht die Sünde, sondern nur deren Strafe verabscheuen, und wenn die Strafe nicht wäre, würde sie sofort aufhören [2]. Er mißversteht also die Natur der Furchtreue, da diese doch überhaupt nicht zur Sünde zurückkehren will.

Seinen Traktat über die Buße beginnt er 1518 mit der Behauptung, die Reue aus Furcht mache den Menschen zu einem noch größeren Sünder, weil sie nicht den Willen von der Sünde ablenke, und weil der Wille, sobald es keine Strafe gäbe, zur Sünde zurückkehren würde [3]. Diese Reue, sagt er, werde von seinen Gegnern unter den Theologen verteidigt; sie verständen nicht, daß die Reue süß sein müsse und aus der Süßigkeit zum Abscheu und Haß der Sünde vorzuschreiten habe [4].

Indem er die Reue aus Furcht verbannte, hätte er derjenigen aus Liebe um so mehr Nachdruck geben müssen. Hier stand er aber vor der Schwierigkeit, daß eben im Menschen die Begierlichkeit vorhanden ist, die ihn auf die Seite der Sünde zieht oder vielmehr nach seiner Anschauung ihn zum wahren Sünder macht, so daß eine eigentliche Abwendung von der Sünde nach Luther nicht in das

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 446: Contritio de timore inferni et peccati turpitudine est literalis, ficta et brevi durans, quia non radicata amore, sed incussa timore tantum.

[2] Predigt vom 31. Oktober 1516, Werke, Weim. A. 1, S. 99.

[3] Ebd. S. 319. [4] Ebd. S. 320.

Herz einkehren kann. Was war also da zu tun? „Du mußt", sagt er, „dich mit Gebet ganz in die Hände Gottes werfen, damit er deine Reue als wahre anrechne!" „Christus wird ergänzen von dem Seinen, was dir fehlt an dem Deinen." [1] Also wieder die Imputation, eine mechanische Zudeckung des Mangels innerer Umwandlung.

Waren bei ihm Buße und Beicht von der Art, wie sie besonders in dieser letzten Äußerung erscheinen, dann sind sie in der Tat nicht wohl geeignet gewesen, ihn zu befriedigen und zu beruhigen[2]. Man darf aber sagen, in der Zeit seiner gewaltigen inneren Krisis wäre ihm ernste und heilige Furcht vor Gott dem Richter ein besserer Berater gewesen als jener mit mystischen und schwärmerischen Anflügen gepaarte Zug nach Freimachung von den Banden der Furcht und der Gesetzeserfüllung.

Es wird übrigens kaum ein Irrtum sein, anzunehmen, daß bei seiner Flucht vor der Furcht und vor den Gedanken an das Gericht seine vom Willen unabhängigen, aber tief in seiner Persönlichkeit gewurzelten häufigen Angstzustände einen gewissen Anteil hatten. Er fühlte sich getrieben, dem Drucke derselben um jeden Preis zu entgehen.

Andere Stellen des späteren Luther über Furcht und Reue lauten freilich anders als die obigen und sprechen zu Gunsten einer Annahme des Furchtmotivs von seiner Seite. Man kann da nur sagen: So schwer war es ihm, sich der natürlichen und richtigen Anschauung, die von der Theologie gelehrt wurde, zu entwinden. Er erklärt sogar z. B. nachmals mit großem Nachdruck: „Die wahre Buße beginnt mit Furcht und mit dem Gerichte Gottes." [3]

Verworrenheit und Inkonsequenz dauern in diesem Punkte wie in andern bei ihm an[4].

---

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 321: Oratio et agnitio atque confessio impoenitentiae tuae, si ficta non fuerit, eo ipso faciet, ut Deus te poenitentem verum reputet. Damit stimmt ganz, was er schon in einer Predigt von 1515 (?) ausführt: Etsi Deus imposuit nobs impossibilia et super virtutem nostram, non tamen hic ullus excusatur; denn man muß sich mit Christus decken: Christus impletionem suam nobis impertit, dum seipsum gallinam nobis exhibet. Siehe oben S. 61.

[2] Hierher gehört auch die schon angeführte Stelle seines Römerbriefkommentars, wo er schreibt, er habe nicht einsehen können, warum er sich nicht nach Reue und Beicht andern, die nicht gebeichtet, vorziehen sollte. Er will damit sagen, zu solchem Stolze verführe die allgemeine Lehre, esse omnia ablata et evacuata sofort nach guter Reue und Beicht, während doch nach seiner Ansicht die Sünde bleibt. Vgl. Denifle-Weiß 1^2, S. 455, A. 4.

[3] Commentar. in Galat. ed. Irmischer, Erlangae, 1, p. 193 sq: Vera poenitentia incipit a timore et iudicio Dei.

[4] Vgl. Galley, Die Bußlehre Luthers, 1900; Lipsius, Luthers Lehre von der Buße, 1902, und die eigentümlichen Erklärungsversuche von Köstlin, Luthers Theologie 1^2, S. 131 ff. W. Hermann, Die Buße der evangelischen Christen, in Zeitschrift f. Theologie und Kirche 1, 1891, S. 30 sagt: „Zwar hat Luther in diesem Punkte (Buße) die richtige Erkenntnis, die er schwer errungen hatte, nie ganz verleugnet. Aber die Nöte der Kirchenleitung haben ihn doch dazu gebracht, seine schwer erkämpfte Erkenntnis zurückzustellen und sich wieder in den engen Gesichtskreis des römischen Bußsakraments zu begeben." Ferner ebd. S. 70: „Bei den Fragen, die die Reue betreffen, kehrten die Reformatoren im wesentlichen auf den Standpunkt der römischen Kirche zurück."

Das schreiende Unrecht gegen die Kirche und ihre Theologie setzt er fort, indem er fälschlich behauptet, man hätte bloß eine Reue aus Furcht in dem Sinne gekannt, daß von Liebe keine Rede gewesen; jede Gattung von Furcht, sagt er hämisch, sei anerkannt worden als genügend zur Absolution, auch jene „Galgenreue", welche die Sünden verabscheue ganz ausschließlich wegen der Strafe und mit der Absicht, zur Sünde zurückzukehren, wenn die Strafe nicht da wäre (timor serviliter servilis, wie sie in der Folge von den Theologen genannt wurde). Die wahre Scholastik und die Kirche traf dieser Vorwurf nicht. Theologische wie praktische Schriften gab es genug, welche ausdrücklich die Vorzüge der vollkommenen Reue lehrten und die Gläubigen zu dieser Reue anleiteten im vollen Anschluß an die Kirchenväter und an die anerkannte mittelalterliche Theologie; ja die meisten Volksschriften lehrten einfach, daß man die Sünden bereuen solle wegen Gott, aus Liebe zu Gott, ohne dabei die Reue aus bloßer Furcht überhaupt als genügend zu erwähnen. Man war nicht bloß der Ansicht und setzte es gewöhnlich als bekannt voraus, daß die niedrigere, unvollkommene Reue, d. h. die aus Furcht, um in dem Bußsakramente Verzeihung herbeizuführen, den entschiedenen Willen in sich schließen müsse, zur Sünde überhaupt nicht mehr zurückzukehren, sondern man verlangte auch, daß diese sog. „knechtische" Furcht (timor servilis) mit einem Anfange der Liebe zu Gott verbunden oder so gestaltet sei, daß sie zur Liebe Gottes hinführe. Es genügt, die Werke, die an der Wende des 15. und 16. Jahrhunderts in den theologischen Schulen in Umlauf waren, aufzuschlagen, um zu sehen, mit welcher Umständlichkeit und Sorge diese Fragen behandelt wurden. Dabei ist jedoch nicht zu verschweigen, daß einzelne Theologen der ausgehenden Scholastik, wie z. B. gerade auch Johann Paltz, jener Lehrer im Augustinerkloster zu Erfurt, zur Zeit als Luther eintrat, sich undeutlich ausdrückten, und daß einige andere Theologen unkorrekte Ansichten vertraten[1].

[1] Über die Reue, wie sie in den hier besonders in Frage kommenden praktischen Schriften der Zeit vor Luther gelehrt wird, vgl. die Abhandlungen von N. Paulus in der Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie 28, 1904, S. 1 ff aus den deutschen Beichtschriften, S. 449 ff aus den deutschen Erbauungsschriften, S. 682 ff aus dem deutschen Sterbebüchlein. In keiner einzigen der zahlreichen deutschen Beichtschriften jener Zeit wird die Reue aus bloßer Furcht als genügend bezeichnet. Ebd. S. 34 449. Unter den Verfassern von Erbauungsschriften ist nur ein einziger, der Augustiner Johann Paltz, der in seiner Celifodina (Himmlische Fundgrube) ausspricht, daß die Reue aus Furcht in Verbindung mit der priesterlichen Absolution die Nachlassung der Sünden vermitteln könne; „aber selbst dieser fordert zugleich nebst der ernsten Abkehr von der Sünde ein gewisses Streben nach vollkommener Reue oder Liebe; zudem gilt ihm die unvollkommene Reue nur als Mittel zur Erlangung der Liebesreue; auch ist er ernstlich bemüht, die Gläubigen zu der höheren Stufe der vollkommenen Reue emporzuführen". Paulus a. a. O. S. 485. Vgl. über Paltz S. 475—479. Von den Theologen vergleiche man besonders Gabriel Biel, an dessen Schriften Luther sich gebildet hatte, in seinem Collectorium circa 4 libros sententiarum, Tubingae 1501, l. 4, dist. 35, q. unica, art. 1. Hier unterscheidet er einen timor servilis, der zu sündigen bereit wäre, wenn die Strafen nicht bestünden, und einen timor, qui non includit hanc deformitatem. Von letzterem erkennt er an: est tamen bonus et utilis, per quem fit paulatim consuetudo ad actus bonos de genere exercendos et malos vitandos,

Ob jedoch Luther durch solche Theologen positiv oder negativ beeinflußt wurde, wissen wir nicht. Sicher ist, daß er mehr vom eigenen Triebe zur Freimachung von einem angeblich drückenden Joche geleitet wurde, und daß ihn Eingenommenheit, Unwissenheit und Überhebung bald schon zu der Vorstellung führten, eine epochemachende Entdeckung bezüglich der Lehre von der Furcht und der Buße gemacht zu haben, mit der er gegen die Theologie der Vorzeit Front machen müsse.

Diese Entwicklung bestätigt ein Brief von ihm, der wieder ein kleines Seelenbild enthält und an seinen von ihm immer hochgeschätzten Oberen Staupitz in den Monaten, als die durch seine Ablaßthesen verursachte Bewegung bereits hochging, gerichtet wurde[1]. Er sagt darin:

„In der ganzen Heiligen Schrift war mir kein Wort verhaßter als das Wort Buße. Trotz alledem verlegte ich mich [bei Verrichtung von Buße und Beicht] vor Gott fleißig auf das Heucheln, indem ich mich anstrengte, eine eingebildete und erzwungene Liebe herauszupressen." Auch gegen die „Werke der Buße und die faden Genugtuungen und die mühsame Beicht" spricht er hier; sie sollten durchaus nicht in den Vordergrund gestellt werden; die üblichen Anweisungen mit dem modus confitendi enthielten nur drückende Tyrannei der Gewissen. Während er das immer gefühlt, habe ihn in seiner Unruhe ein Wort von Staupitz wie ein Strahl vom Himmel getroffen, als dieser ihm sagte: „Wahre Buße ist nur jene, die mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott beginnt, und was die Anweisungen als das letzte, als die Krone hinstellen, das sei vielmehr Anfang und Ausgangspunkt der Buße: die Liebe." Diese köstliche Wahrheit habe er beim sofortigen

quo praeparatur locus charitatis. Im Artikel 3 erklärt er letztere Furcht für ein Geschenk des Heiligen Geistes. Aber, und das ist gegen Luthers allgemeinen Vorwurf, er lehrt, daß die Reue aus bloßer Furcht nicht genüge, und fordert die Liebesreue. — Ebenso verwirft Nikolaus von Dinkelsbühl in seinem Tractatus (Argentinae 1516, fol. 71) jene Furcht, zu welcher sich nicht in irgend einer Art die Liebe gesellt, erklärt sie aber mit dieser Beigabe, als Anfang der Reue, für heilsam. — Der Dominikaner Johann Herolt, dessen Predigtwerke überall verbreitet waren, lehrt in den Sermones de tempore (1418) und den Sermones super epistolas (1439 und 1444), bloß aus Furcht vor der Strafe die Sünden meiden, sei sündhaft, hat aber dabei den sog. timor serviliter servilis im Auge, bei dem die freiwillige Anhänglichkeit an die Sünde fortbesteht. Er unterläßt, hervorzuheben, wie es auch andere taten, daß es außer der verwerflichen knechtischen Furcht auch eine heilsame gibt (N. Paulus in der Abhandlung über Herolt, Zeitschrift f. kathol. Theologie 26, 1902, S. 428 f). — Der Franziskaner Stephan Bruleser richtet sich in seinen Opuscula (Parisiis 1500, fol. 24 sqq) gegen einige Theologen, welche die knechtische Furcht ohne weiteres als sündhaft verworfen hätten; auch die Furcht (die ernst die Sünde ausschließt) sei eine Gabe des Heiligen Geistes, jene Theologen aber praedicatores praesumptuosi, indiscreti et insipientes, und sie verdienten als Ketzer bestraft zu werden. Erst die irrigen Lehren Luthers dienten für alle Theologen zum Anlasse genauerer Formulierungen. — Vgl. A. W. Hunzinger, Lutherstudien, 2. Heft, Abt. 1: Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther, Leipzig 1907. Der Verfasser will in dieser Schrift die Einleitung zu einer Darstellung der Lehre Luthers von der Furcht liefern, geht aber von der Ansicht aus, daß der Wille zu sündigen notwendig zum Wesen der Straffurcht gehöre. Über Hunzinger siehe Histor. Jahrbuch 28, 1907, S. 413 f.

[1] Am 30. Mai 1518, Briefwechsel 1, S. 195.

weiteren Nachforschen in der Heiligen Schrift glänzend bestätigt gefunden (s. scripturae verba undique mihi colludebant; die beständige Erscheinung, wenn er etwas finden wollte); auch der griechische Ausdruck für Buße, metanoia, führe auf das gleiche, während das lateinische poenitentiam agere eine ungehörige Aktivität bezeichne. So sei ihm denn durch des Staupitz Himmelswort das vorher bitter schmeckende Wort Buße auf einmal süß geworden. „Gottes Gebote werden uns ja überhaupt süß, sofern wir es uns nicht daran genügen lassen, sie in den Büchern zu lesen; wir müssen sie in den Wunden unseres süßesten Heilandes verstehen lernen."

Der Mönch wußte, daß er mit solchen Anmutungen aus der Mystik bei dem einflußreichen Vikar der ganzen Augustinerkongregation, dem Verfasser mystischer Schriften, ein willkommenes Echo wecken werde. Er sendet ihm mit dem nämlichen Schreiben bereits die große lateinische Verteidigung seiner Ablaßthesen (Resolutiones), die Staupitz an den Papst gelangen lassen sollte.

Dabei spricht er über den Zusammenhang seiner Bußlehre mit dem von ihm schon begonnenen Ablaßkampfe Gedanken aus, die er ohne Zweifel ebenfalls durch Staupitz nach Rom befördert haben möchte und die hier beim Abschlusse der Bemerkungen über seine Bußlehre nicht zu übergehen sind. Den Ablaßpredigern, sagt er, mußte entgegengetreten werden, weil sie die ganze Buße verunstalteten; sie stellten nicht bloß die Bußwerke und die Genugtuung so hin, als seien sie die Hauptsache, sondern priesen sie nur in der Absicht, die Gläubigen zu bestimmen, sich den Nachlaß der Genugtuung zu verschaffen durch ihre reichen Spenden für Ablässe. Er habe also, indem er, obschon unlieb, aus seiner stillen Verborgenheit hervortrat, gegen sie die Lehre verteidigen müssen, daß es besser sei, wirklich Genugtuung zu leisten, als sich Nachlaß derselben durch den Erwerb von Ablässen zu verschaffen.

Der kurzsichtige Staupitz wollte sich nicht überzeugen, daß durch Luthers Lehren und lebhafte Agitation seine Augustinerkongregation vor die offenbare Gefahr ihres Bestandes gestellt und die katholische Kirche selbst in ihren Dogmen und ihrer Disziplin aufs schwerste bedroht sei.

Statt wachsam um die ihm anvertraute Klostergemeinschaft bemüht zu sein, ließ er sich auf seinen Reisen als witziger Gesellschafter an den Tafeln der Vornehmen bewirten und schrieb, wenn er Muße hatte, fromme und geistreiche Bücher. Die traurigen Beispiele von Ungehorsam, Zwietracht und Disziplinlosigkeit, die wachsend in seinen Klöstern hervortraten, bewogen ihn nicht, strenge reformierende Hand anzulegen. Es gab in der Kongregation auch von früher her zu viele Ausnahmen von der Regelbeobachtung und dem gemeinschaftlichen Klosterleben, was nachteilig wirken mußte[1]. Luther selbst hat kaum

[1] Ein Beispiel dafür ist außer Luther auch der später abgefallene Gabriel Zwilling, von dem es in einem Briefe Luthers an Johann Lang in Erfurt heißt (1. März 1517, Briefwechsel 1, S. 87 f), er schicke denselben nach dem Gebote des Staupitz zum Erfurter Kloster, und man solle dort sorgen, ut conventualiter se gerat; scis enim quod necdum

jemals in diesem Klosterleben das monastische Wesen nach seiner ganz vollkommenen Seite hin praktisch kennen gelernt; wenigstens eine glänzende Entfaltung, die ihn zur Bewunderung und Begeisterung hätte entflammen können, bot sich ihm nicht dar. Dieser Umstand ist bei seiner Erkaltung im Beruf und bei seiner allmählich zunehmenden positiven Anfeindung des Ordensstandes mit in Rechnung zu ziehen. Er und Staupitz haben die schöne Gründung des Andreas Proles zu Grunde richten helfen, als sie schon nicht mehr ganz in dem früheren Flor bestand.

In Bezug auf seine Verwaltung sagte Staupitz einst zu Luther, früher habe er allerdings getrachtet, seine guten Pläne zum Besten des Ordens durchzusetzen, dann aber sei er nach dem Rate der Väter des Ordens vorgegangen, und in der Folge habe er — die Sachen Gott anheimgestellt; jetzt endlich aber lasse er sie gehen, wie sie gehen. Luther selbst fügt, wo er das berichtet, bei: „Da kam ich darein und hab's anders angefangen."[1] Beweis von der in dem Institute einziehenden inneren Schwäche ist es, daß sie einen Mann von Grundsätzen, wie Luther sie in den Vorlesungen und Predigten lehrte, drei Jahre lang in der Stellung als Distriktsvikar und Oberer von elf Klöstern beließ. Als er auf dem Heidelberger Kapitel 1518 seine Würde niederlegte, hört man nicht einmal etwas davon, daß das Kapitel die inzwischen schon vom Augustinergeneral zu Rom gegen Luther angeordneten Maßregeln ausführt. Eine bedeutungsvolle Antwort der dortigen Wähler ist vielmehr, neben der Heidelberger Disputation im Augustinerkloster, auf der die neue Lehre triumphierte, die Erhebung des Priors von Erfurt, Johann Lang, des engsten Geistesgenossen Luthers, zu seinem Nachfolger. Mit dieser Wahl war denn auch die Partei der Nichtobservanten, um sie so kurz zu bezeichnen, zum vollen Siege gelangt.

Lang ist in der Matrikel der Erfurter Universität durch einen Zusatz von späterer Hand bezeichnet als Hussita apostata[2]; man wollte seinen Abfall zum häretischen, dem Hussitismus verwandten Luthertume damit brandmarken. Bei seinem Austritte aus dem Orden schrieb er eine beleidigende Erklärung an denselben, worin es unter anderem hieß, alle Prioren seien Esel. Während er Prior zu Erfurt war, führte zu Wittenberg ein Prior das Regiment, der schon nach kaum beendetem Noviziatsjahre durch den Distriktsvikar Luther zu dieser Würde erhoben war. Nur aus dem Einflusse, den Luther zu gewinnen wußte, erklärt es sich auch, daß sehr viele der Ordensbrüder überzeugt sein mochten, derselbe sei bei seinen neuen Anschauungen über Klosterleben und Religiosität, ja auch bei seiner gründlichen Umgestaltung der Theologie vom wahren Geiste Gottes geleitet. Später aber, als die Kirche sprach, fanden sie den Rückweg zur Unterwerfung nicht, wohl aber denjenigen zur Ehe. Staupitz selbst, der unkundige Theologe,

---

ritus et mores ordinis viderit aut didicerit. Er hatte also zu Wittenberg ohne Kommunitätspflichten leben dürfen, wenn man nicht etwa die Stelle so verstehen will, daß damals im Wittenberger Kloster überhaupt keine sonderliche Ordnung vorhanden war.

[1] Köstlin-Kawerau 1, S. 69.

[2] Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation S. 262.

durch die Gaben des Schützlings betrogen, sagte öfter zu ihm: „Aus dir spricht Christus.“ Nachmals aber erfolgten allerdings strenge Vorstellungen von ihm an Luther, daß derselbe zu weit gehe. Verdrossen und enttäuscht zog sich der Obere, als die Ordensbrüder sich größtenteils unter die neue Fahne gestellt hatten, nach Salzburg in katholische Klostermauern zurück. Dort starb er im Frieden mit der Kirche als Benediktinerabt im Jahre 1524.

Die Ruinen der kirchlichen Ordnung waren damals in Deutschland schon hoch angehäuft.

Derjenige, von dem sie herrührten, enthüllte einen Seelenzustand, der ihn zum Äußersten bereit zeigte, indem er in fast schwärmerischem Tone im Jahre 1518 seinem väterlichen Freunde Staupitz zurief: „Ja, möge Christus zusehen, ob die Worte, die ich bisher gesprochen, mein sind oder sein. Ohne seinen Willen wird kein Papst entscheiden und kein Fürst das eigene Herz regieren [d. h. eine Entscheidung treffen, Spr 21, 1]. . . Zeitliche Güter habe ich nicht zu verlieren, nur meinen schwachen und von Mühsalen heimgesuchten Leib besitze ich. Wollen sie mir das Leben rauben unter Hinterlist oder Gewalt, so werden sie mir bloß um einige Stunden das Dasein verkürzen. Mir genügt mein süßester Erlöser und Versöhner, unser Herr Jesus Christus. Ihm will ich singen, solang die Lebensfrist dauert (Ps 104, 33). Will einer nicht mit mir singen, was kann mich das kümmern? Er mag, wenn er will, auch heulen, allein, in seiner eigenen Gesellschaft. Unser Herr Jesus Christus aber möge dich, mein süßester Vater, immerdar behüten!“[1]

Den falschen Spiritualismus, in den Luther sich gebannt hatte, sieht man, wenn man auf das Frühere zurückblickt, zusammenfließen aus Pseudomystik und falscher Theologie, aus Abwendung von praktisch-religiöser Werktätigkeit, aus polemischer Sucht und mißleiteter Reformglut, um von andern Nebenelementen zu schweigen. Er ist sein eigentlicher Grundzug in den Jahren, die dem öffentlichen Abfalle vorausgingen. In dem nachmaligen Kampfe gegen die Kirche kommt diese lodernde spiritualistische Flamme, im allgemeinen wenigstens zu reden, so mystisch und grell nicht mehr zum Durchbruche; sie wird einigermaßen zurückgedrängt, insbesondere durch den Streit im eigenen Lager mit den gefährlichen Schwärmern, wie Münzer und Karlstadt; aber sie glüht dennoch fort und schlägt auch zuweilen, wie sich unten zeigen wird, bei hervortretenden Anlässen, heftig auf.

Der Mönch hat sich, namentlich zur Zeit der Römerbriefarbeiten, mit der Bibel und mit Tauler in ein gewisses mystisches Licht höherer Erkenntnis begeben, so daß er vom Vernehmen des inneren Wortes redet. Er scheint von sich selbst glauben zu wollen, daß er letzteres in der Seele höre; im allgemeinen gilt ihm dessen Stimme als so kategorisch, daß man, so erklärt er, tun muß, was das innere Wort sagt, „sei es töricht oder übel oder groß oder klein“[2].

[1] Brief vom 30. Mai 1518, Briefwechsel 1, S. 199. [2] Oben S. 74.

Das geheimnisvolle Schriftverständnis mit Hilfe des inwendig sprechenden Wortes ist damit schon vorbereitet, wie es sein Brief an Spalatin zeigt[1]; vorbereitet ist auch die innere Bestätigung über seine göttliche Sendung von oben zum Verkünder der neuen Lehre.

Schon ehe die reichen Mitteilungen des Römerbriefkommentars über seine Entwicklung bekannt waren, hatte Friedrich Loofs auf die von Denifle mitgeteilten kleinen Bruchstücke hin geschrieben, die Veröffentlichung des ganzen Werkes werde zeigen, „daß Luther damals in Bahnen ging, die man mit gewissem Rechte als eigenartig gewendete quietistisch-mystische bezeichnen könnte“[2]. Heute muß man weiter gehen und den ganzen Charakter des Mannes als durchtränkt mit dem oben geschilderten Spiritualismus betrachten.

Schon Johann Adam Möhler sagte mit Recht von dem Auftreten Luthers als öffentlicher Lehrer: „Seiner theologischen Richtung nach zeigte er sich als einseitigen Spiritualisten.“[3] Wenn er beisetzt: „Im 2. Jahrhundert lebend, würde er ein Gnostiker, ähnlich dem Marcion, geworden sein, mit dessen besonderer Weise er ganz auffallend übereinstimmt“, so wird auch diese Bemerkung durch die betrachteten Anfänge Luthers bestätigt. Übrigens verglich ihn in seinem Werden und seiner ganzen Entwicklung auch der protestantische Kirchenhistoriker Neander mit dem reichen und großen Geiste des Marcion[4]. Neander sieht Marcion als einen echten Seelenbruder Luthers, als Protestanten an, weil derselbe, ebenso wie der Urheber des Protestantismus, das Böse im Menschen überall hervorgekehrt, auch den Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium geschaffen und dazu die Freiheit von den Werken des Gesetzes gelehrt habe. Das tat Marcion unter Berufung auf die Gnosis oder tiefere Erkenntnis. Luther beginnt mit allem dem schon in seinen ersten Verlautbarungen, und zwar gleichfalls unter dem Schilde tieferer Theologie; er besitzt jenen verführerischen Enthusiasmus, den Marcion in seinen Anfängen entfaltete. Bald wird sich auch zeigen, daß ihm selbst ganze Bücher der Bibel, ebenso wie diesem, nicht im Wege stehen dürfen; der Kanon der Heiligen Schrift muß sich nach dem Maßstab seiner subjektiven Auffassung der Lehre gestalten, und diese Lehre hinwieder ergänzt und verändert er mit seinen Schülern in grundlegenden Teilen, so daß auch auf sie das von Tertullian gegen Marcion gerichtete Wort paßt: nam et quotidie reformant illud, nämlich ihr Evangelium[5]. Luther hat schon in seinen Anfängen den Gottesbegriff durch die Lehre von der strengen Vorherbestimmung zur Hölle verdüstert. Auf dem Wege der Verfinsterung der christlichen Lehre von Gott ging Marcion freilich viel weiter als Luther, indem er das ewige Doppelprinzip, Gut und Bös, aufstellte. An so radikale Änderungen der Gotteslehre wie die letztere dachte der Wittenberger Lehrer nicht entfernt, und sein Standpunkt ist im Vergleich zu diesen tiefsten Schattenseiten des marcionitischen Systems eher noch konservativ zu nennen.

---

[1] Unten S. 262. [2] Deutsch-evangelische Blätter 32, 1907, S. 537.
[3] Kirchengeschichte, hg. von P. Gams 3, 1868, S. 106.
[4] Kirchengeschichte 1, S. 782. [5] Adversus Marcion. 4, c. 5.

Jedoch neben den zum Düstern neigenden Spiritualismus tritt im Gesamtbilde Luthers schon in jenen Anfangszeiten ein anderer Zug, der in sich eine Anzahl sonst heterogener Eigenschaften zusammenschließt und den man nur als Bizarrerie bezeichnen kann. Eine ausgesprochene Liebe zum Extremen steht in seinem Denken dicht neben einer hyperkonservativen Hochschätzung jedes noch so sehr in seiner Schriftauslegung gepreßten Schrifttextes, mag die Auslegung selbst nur allegorisch sein; die fromme Mystik der Sprache ist vereint mit der praktischen Abkehr von seinem Berufe. Dazu kommt das Sprunghafte und äußerst Unruhige in seinen theologischen Darlegungen neben schwerfälliger Scholastik, das Abgleiten auf öffentliche Zeitereignisse mit ebenso unzutreffenden wie lieblosen Urteilen, die den weltfremden Mönch und zugleich den rücksichtslosesten Tadler erkennen lassen, endlich die ungestüme Leidenschaft für Freiheit in allem, die ihn mit Apathie gegen die Vertreter der Rechte erfüllt und die ihn über die zahllosen „Handschellen der Menschen" seufzen läßt[1]. Alles das macht im Vereine mit seinem überragenden Talente zwar den Eindruck eines Mannes, dem im modernen Sinne der Name eines Genies oder, wie man sagt, einer wahren und originalen Persönlichkeit gebührt, aber zugleich denjenigen eines zwitterhaften Geistes. Dieses Zwitterhafte und Paradoxe seines Charakters spiegelt sich wider in seiner übertreibenden und so häufig mit grellen Gegensätzen gespickten Redeweise.

Von ungemäßigtem Selbstbewußtsein erfüllt und der geistverführenden Einwirkung seiner glänzenden Gaben sich allzuwohl bewußt, kann er doch in überzeugtestem Tone vor den „Neigungen des Hochmutes, der Habsucht und des Ehrgeizes" warnen und den Stolz als die Kardinalsünde hinstellen[2]. Er sieht gewisse Lücken bei früheren Theologen scharf, aber ein unseliger Zug seines Innern legt ihm einen Schleier um die Augen, daß er nicht erkennt, wie sich gegen ihn die Kirche als unüberwindliche Hüterin der Wahrheit wird erheben müssen.

Bereits hat er einen neuen Heilsweg gefunden, der ihn und alle beruhigen soll, und will doch nicht zu den Heilssichern gehören, sondern zu den Frommen, die in Aufregung und Sorge sind um ihren Gnadenstand, die „immer noch Angst haben, im Bösen hinzuleben, und deshalb in Furcht immer noch tiefer in die Demut hinabsteigen, womit sie Gott gnädig machen"[3]. Den heilssichern Fiduzialglauben, die sola fides von später, lehnt er noch so stark ab, daß er im Gegenteile, wo er sie in irgend einer Gestalt bei seinen Gegnern zu erspähen glaubt, gegen sie losstürmt und ein „pestilenzialisches Geschlecht" jene Lehrer nennt, welche von Anzeichen des vorhandenen Gnadenstandes reden und damit die Menschen angeblich sicher machen.

---

[1] Werke, Weim. A. 2, S. 576: Bei dem „durchaus unglücklichen Studium der Rechte und Gesetze" begegne man überall trostlosen Handschellen von Vorschriften. O reptilia, ruft er, quorum non est numerus!

[2] Vgl. Braun, Concupiscenz S. 22.

[3] Römerscholien S. 323.

Die letzten Worte zeigen, daß noch eine gewisse Entwicklung vor ihm liegt. Was oben betrachtet wurde, war nur das erste der beiden Stadien, die er bis zum Abschluß seiner Hauptlehre durchlief[1].

VIII.

Galaterbriefkommentar. Erste Disputationen und erste Triumphe.

1. „Anfang der Sache des Evangeliums". Auslegung des Briefes an die Galater 1516—1517.

Die Freunde und Bewunderer Luthers verherrlichten später die Zeit seiner Vorlesungen über den Römerbrief und über den darauf von ihm in Angriff genommenen Galaterbrief als die Morgenröte der neuen Epoche der Theologie. Luther selbst bezeichnete genauer die unten zu besprechenden ersten Disputationen als den „Anfang der Sache des Evangeliums".

Melanchthon schrieb über die genannten Vorlesungen in seiner kurzen Lebensskizze Luthers in ebenso pomphaftem Stile wie gründlicher Mißkennung der alten Kirche und der von ihr vertretenen Wahrheit:

„Bei der Erklärung beider Briefe leuchtete zuerst das Licht der neuen Lehre auf nach langer finsterer Nacht, wie die Frommen und Weisen geurteilt haben. Da hat Luther den wahren Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium aufgewiesen; da hat er den pharisäischen Irrtum widerlegt, der damals noch die Schulen und die Kanzeln beherrscht hat, als ob der Mensch Vergebung der Sünden durch eigene Werke verdiene und vor Gott durch sein äußeres Tun gerecht würde. Er hat die Seelen wieder zum Sohne Gottes gerufen, er hat das Lamm gezeigt, das unsere Sündenschuld getragen. Er hat bewiesen, daß die Sünden um des Sohnes Gottes willen vergeben würden, und daß solche Wohltat im Glauben anzunehmen sei. Auch die andern kirchlichen Lehrstücke hat er vortrefflich ins Licht gesetzt." [2]

Mathesius, Luthers Schüler und Lobredner, hebt in folgender pathetischer Form in seinen Lutherpredigten die Bedeutung der damaligen Vorlesungen und Disputationen seines Meisters hervor: „Doktor Luther handelt fürnemlich in all sein Lektion und Disputation dise Frag oder Artickel, ob man den rechten Glauben, christlich zu leben und selig zu sterben auß der heiligen Schrifft solle oder könne lernen, oder auß dem gottlosen Heyden Aristotele, drauß die Schullehrer [Scholastiker] die römische Kirchen- und Klosterlehr erhalten wollten." „Dieß ist der erste Streit zwischen Doktor Luther und den Sophisten... Der junge Doktor Luther sagt, er habe einen thewren öffentlichen ordentlichen und göttlichen Eid solenniter geschworen, das er bey der seligen und gewissen Schrifft beharren wölle; so sey je billiger, das man inn Glaubens- und Gewissensachen der göttlichen Schrifft nachforsche und drauff beharre, . . den das man auff des finsteren Scoti und albern Alberti und zweyffelhafftigen Thome von Aquin, der Moderner oder Occamisten,.. Seel und Gewissen wagen solle... Darauff hat er in seinem Lesen und Disputiren hefftig gedrungen und bestanden, ehe er noch den Ablaß angefochten;

[1] Über das zweite Stadium siehe X, 1--2. [2] Vita Lutheri p. 6.

darüber er der Zeyt ein Ketzer gescholten und von vielen verdampt ward, dieweyl er alle hohen Schulen und Gelerten allein zurucke setzen wollte... Ob aber wol seine Brüder und ander Ordensleute hiewider disputirten, kondten sie doch wider jn und seine festen Gründe nichts Bestendiges auffbringen." [1]

Sowohl Luthers Predigten als seine Briefe von 1516 bis 1518 sind lebhafte Zeugen der tiefen ob seinen theologischen Behauptungen entstandenen Bewegungen.

Stutzig sprach man besonders im Kloster zu Erfurt und in den Konventen der alten Richtung von der „neuen Theologie", die zu Wittenberg vorgetragen werde. Andreas Karlstadt, der Kollege Luthers an der Universität, und Peter Lupinus, ehemals Wittenberger Professor, standen anfangs unter seinen Gegnern voran, wurden aber bald gewonnen; ja Karlstadt ging, wie seine 152 Thesen vom April 1517 zeigen, noch entschiedener auf der neuen Bahn vor als Luther selbst[2]. Ein anderer für die Zukunft mehr zuverlässiger Helfer erwuchs ihm in seinem Kollegen an der Hochschule, Nikolaus Amsdorf. Der Jurist Schurf war unter den weltlichen Professoren einer seiner ersten Gönner. Beim Kurfürsten aber übernahm der Hofprediger Spalatin lebhaft und klug die Empfehlung seiner Sache. Zu Wittenberg überwog Luthers Partei raschen Schrittes. Die Studenten namentlich waren voll Begeisterung für den kecken, herausfordernden und schlagfertigen Lehrer, an dem ihnen nach Oldecops Mitteilung auch das unter anderem sehr gefiel, daß er die deutsche Sprache oft in den Dienst der theologischen Erörterung stellte, was bis dahin nicht Sitte war[3]. Dadurch machte er namentlich die Disputationen freier und kräftiger.

In welchem Grade Luther sich in seinem Innern vom Bewußtsein der Gefahr des eingeschlagenen Weges berühren ließ, ist schwer zu sagen.

Er schrieb an den Juristen Doktor Christoph Scheurl zu Nürnberg, der ebenfalls bald schon zu seinen Gönnern und Verteidigern zählte, demütige Worte in Formen übertriebener humanistischer Höflichkeit wegen des von diesem ihm gespendeten Lobes: Er nehme wahr, daß Gunst und Beifall der Welt für uns gefährlich, daß Selbstgefälligkeit und Stolz der größte Feind des Menschen sei. Er teilt ihm aber im nämlichen Briefe unter Äußerung bescheidener Besorgnis mit, Staupitz, sein einstiger Oberer und Seelenleiter, habe wiederholt zu ihm jenes Wort gesprochen: „Ich preise Christum in dir, an ihn muß ich in dir glauben." [4]

Im berauschenden Gefühle seiner großen Erfolge in Wittenberg jubelt er schon im Frühjahr 1517 in einem Freundesbriefe: „Unsere Theologie und St Augustin schreiten glücklich voran und herrschen an unserer Universität (procedunt et regnant; vgl. Ps 44, 5). Aristoteles ist im Niedergange und

[1] Historien Bl. 8', 9.

[2] Vgl. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt 1, S. 45.

[3] Chronik S. 28: Luther habe in den Vorlesungen „das Latinesch taffer verdutscht".

[4] Brief vom 27. Januar 1517, Briefwechsel 1, S. 83: Non sine timore meo me undique iactat et dicit: Christum in te praedico et credere cogor.

eilt dem künftigen immerwährenden Ruin entgegen. An den Vorlesungen über die Sentenzen [des Lombardus] hat man auffallend Ekel, und niemand kann sich Zuhörer versprechen, wenn er nicht diese Theologie, d. h. die Bibel oder den hl. Augustin oder einen andern Lehrer von kirchlichem Ansehen, vortragen will."[1]

Bei Augustin namentlich fuhr er fort, sich mit Eifer Sätze herauszusuchen, die seinen Meinungen anscheinend günstig lauteten. Mit solcher Begier, sagt er später, sei er durch die Schriften dieses Kirchenvaters gelaufen, daß er sie mehr verschlungen als gelesen habe[2]. Er gönnte sich weder genug Zeit noch Nachdenken, um die tiefsinnigen Erörterungen dieses größten aller Kirchenväter, des vornehmsten Lehrers der Gnade und Rechtfertigung, richtig zu verstehen. Auch von protestantischen Theologen wird zugegeben, daß er Augustin für sich anführte, wo derselbe ihm keineswegs zustimmt[3]. Schon seine Freunde, wie z. B. Melanchthon, räumten den Widerspruch Luthers mit den „Einbildungen des Augustinus" in den wichtigsten Punkten ein; doch dieser Kirchenvater, schrieb der biegsame Melanchthon einem Vertrauten, müsse nun einmal als „vollständig übereinstimmend" angeführt werden wegen der allgemeinen hohen Meinung, die er genieße[4]. Luther war für diese Taktik ebenfalls, teils bewußt teils unbewußt, eingenommen. Er legte auch wiederholt kühn die Hand an den Text des Kirchenlehrers, um aus ihm Beweise für sich herauszupressen; wenn man nicht lieber sagen will, er habe, auf sein Gedächtnis sich verlassend, irrig zitiert, wobei freilich auf die Leichtigkeit der Kontrolle, die er doch zu jeder Stunde besaß, hingewiesen werden muß und bloß seine grenzenlose Eile und Flüchtigkeit beim Arbeiten als Entschuldigung zurückbliebe — in so folgenschwerem, gegen den überlieferten Glauben und die katholischen Gewissen gerichtetem Auftreten.

Die Vorlesungen Luthers über den Brief des Apostels Paulus an die Galater begannen am 27. Oktober 1516.

Er gab sie im Jahre 1519 in einer neu bearbeiteten Form in Druck[5], während ihm diejenigen über den Römerbrief später niemals reif für die Öffentlichkeit erschienen. Eine Nachschrift der ursprünglichen Vorträge über den Galaterbrief befindet sich, wie es heißt, im Besitze des Pastors Dr Krafft zu Elberfeld und wird voraussichtlich in der Weimarer Gesamtausgabe von Luthers Schriften veröffentlicht werden[6].

Es folgten dann die Vorlesungen über den Hebräerbrief im Jahre 1517 und über den Brief an Titus. Die ersteren sind, wie schon oben bemerkt, zu

---

[1] An Johannes Lang 18. Mai 1517, Briefwechsel 1, S. 100.

[2] Aus den handschriftlichen Collecta Veit Dietrichs, Bl. 137', bei Seidemann, Luthers Psalmenvorlesungen 1, S. VII: Augustinum vorabam, non legebam.

[3] „Eine der besten Partien in Denifles Buch ist der Nachweis, daß Luther in seiner Sündenlehre Augustin, seine, wie er glaubte, beste kirchliche Stütze, falsch verstanden hat (S. 489 f)." So W. Köhler, Ein Wort zu Denifles Luther S. 27.

[4] Melanchthon an Brenz, Ende Mai 1531. Luthers Briefwechsel 9, S. 18 f.

[5] Werke, Weim. A. 2, S. 436 ff. Vgl. in der Erl. A. Commentar. in Ep. ad Galat. ed. Irmischer 1, p. III sqq; 3, p. 121 sq.

[6] Köstlin-Kawerau 1, S. 751, A. zu S. 107, 2.

Rom in Nachschrift vorhanden; sie werden bei ihrer demnächstigen Publikation den theologischen Umschwung ihres Verfassers noch näher beleuchten.

In dem gedruckten Kommentar zu Paulus an die Galater erscheint Luthers neue Lehre in einer fortgeschritteneren Form. Nicht bloß bei der Abhaltung der Vorlesungen war seine Entwicklung weitergegangen, sondern auch die Zeit, die bis zum Drucke verstrich, brachte ihm neue Elemente, mit denen er den Kommentar versetzte. Man müßte denselben in seiner ersten Form vor sich liegen haben, um genauer seinem inneren Prozesse folgen zu können. Trotzdem verlohnt es sich, bei dem Werke zu verweilen und zugleich Parallelstellen aus dem andern sogleich zu nennenden Kommentar Luthers zum Galaterbrief heranzuziehen, schon wegen der bei ihm so beliebten Bezugnahme auf dieses apostolische Sendschreiben und seine der ganzen Tradition widersprechende Auslegung desselben.

Von dem Briefe an die Galater und von den eigenen Kommentaren über denselben hatte Luther immer die höchste Meinung. Er drückte sie in späterer Zeit in den scherzhaften Worten aus: „Epistola ad Galatas ist mein Epistola, der ich mich vertraut habe; meine Kethe von Bora.“[1] Melanchthon aber rühmt in ernsterer Weise von Luthers Galaterbriefkommentar, er sei wahrhaft „ein Faden des Theseus, um durch die Labyrinthe der biblischen Wissenschaft zu wandern“[2].

Neben der kürzeren Auslegung des Galaterbriefes von 1519 geht die viel längere einher, die aus späteren Vorlesungen Luthers hervorgewachsen ist und im Jahre 1535 durch seinen Schüler Rörer nach den Nachschriften samt einer Vorrede Luthers herausgegeben wurde[3]. Sie wird von protestantischer Seite als das „bedeutendste schriftstellerische Produkt seiner akademischen Tätigkeit“ charakterisiert und überhaupt als das „bedeutendste seiner wissenschaftlich-dogmatischen Werke“ hingestellt[4]. Im folgenden stützen sich, wie schon angedeutet, die Bemerkungen über Luthers Lehre, auf deren möglichst zutreffende Zeichnung aus verschiedenen Quellen es hier ankommt, auf beide Ausgaben, die kleinere wie die größere, und zwar auf die letztere, wo sie den früheren Standpunkt in den wesentlichen Dingen mit kräftigeren Worten wiederholt.

Es muß vorausgeschickt werden, daß in den Darlegungen zum Brief an die Galater, wie in keinen andern exegetischen Arbeiten Luthers, der Widerspruch gegen die katholische Lehre von den Werken, der Rechtfertigung und der Erbsünde auf eine Spitze, die ins Paradoxe umbiegt, hinausgetrieben wird. Bei keiner andern Gelegenheit hat der Verfasser mit solcher Entschiedenheit seine Ideen in die Heilige Schrift getragen und jedem Gewichte ältester kirchlicher Überlieferung den Rücken gewendet.

Er führt unter anderem aus, wie Gott durch seine Gnade den Baum der gefallenen und gänzlich verrotteten menschlichen Natur erst wieder aus der

[1] Werke, Weim. A. 2, S. 437.

[2] Bei Köstlin-Kawerau 1, S. 275.

[3] In der Erl. A. von Irmischer in drei Bänden abgedruckt.

[4] Vgl. Köstlin-Kawerau 2, S. 300 f.

Wurzel neu und gut machen müsse, damit er Früchte bringen kann, die nicht vollendetes Gift und Sünde sind und ihn des höllischen Brandes schuldig machen. Die schreckliche Prädestination von seiten Gottes, die einen Teil der Menschen unerbittlich in die Hölle wirft, ist es, von der alles in entscheidender Weise abhängt. Gegen Gottes Güte und Barmherzigkeit schien ihm solche Lehre von der Vorherbestimmung zur Hölle niemals zu streiten, wenigstens müßte man das aus Luthers äußerlicher Zuversicht schließen. Wessen Gott sich erbarmen will, für dessen Rettung ist nach ihm die unwandelbare Vorausbestimmung zur Seligkeit eben auch die einzige Vorbereitung zu seiner Rettung, da der Mensch seinerseits für dieselbe absolut nichts tun kann (Unica dispositio ad gratiam est aeterna Dei electio). Der Mensch wird gerechtfertigt durch den von Gottes Gnadenwort und Geist gewirkten Glauben, welcher Glaube aber vielmehr Vertrauen auf Gottes vergebende Gnade in Christo ist (Sufficit Christus per fidem, ut sis iustus). Im Drucke der Galaterauslegung hat Luther auch schon seine neue Lehre von der absoluten Heilsgewißheit mittels des Fiduzialglaubens.

Diese letztere Entdeckung schärft er im Kommentare in ganz ermüdender Weise als das, was allein dem Gewissen Rettung bringe, ein. Es ist später (X, 1 und 2) ausführlicher zurückzukommen auf die Entstehung dieses neuen Elementes seiner Dogmatik, das er vor der Publikation des ersten Galaterkommentares in seine Theorie aufnahm.

Stärker als sonst schließt er eine den Glauben begleitende Liebe, auch jeden Anfang derselben aus. „Bloß jener Glaube macht gerecht", schreibt er, „der durch das Wort Christum ergreift und mit ihm geschmückt und geziert wird, und nicht der Glaube, der die Liebe in sich schließt... Wie gehet das zu, und wodurch wird der Christ so gerecht?" fragt er. „Durch den edlen Schatz und die Perle, so da heißt Jesus Christus, welchen er durch den Glauben zu eigen hat." „Darum ist es nur ein ungeheuerliches tolles Gerede, was die närrischen Sophisten [die scholastischen Theologen] von der fides formata schwätzen, d. i. von einem Glauben, der seine rechte Gestalt und Form von der Liebe erhalten soll." [1] Der Zusammenhang läßt sich nicht verkennen, der zwischen dieser Ansicht von einem mechanisch wirkenden (und zudem bloß durch Gott in uns erzeugten) Glauben und der Lutherschen Lehre von der ausschließlichen Tätigkeit Gottes überhaupt „im abgestorbenen Baume" des Menschen vorhanden ist. Wie hätte bei solcher Auffassung von Gottes Tätigkeit eine wirklich organische Mittätigkeit des durch die Gnade erhöhten und gestärkten Menschen beim Werke seiner ewigen Rettung kraft eines in Liebe wirksamen Glaubens angenommen werden können?

Die Erbarmung Gottes, so will Luther, bezeuge sich innerlich im Menschen durch die Einflüsterung von oben (das „heimliche Einrünen"): Deine Sünden sind dir vergeben, ohne daß jedoch die Empfindung eine wesentliche Bedingung sei; er wußte, daß sie allzu problematisch ist. Man muß schließen, daß die Rechtfertigung immer ungewiß sei. Dafür verlangt der Urheber dieser Lehre um so mehr Arbeit von seiten des Menschen, daß er sich in eine Art Gewißheit hineinzwänge, ähnlich wie er Gewißheit für die Annahme aller Glaubensdinge fordert. „Du mußt als gewiß feststellen, daß dein Amt Gott gefällt. Das kannst du aber nie feststellen, außer du habest den Heiligen Geist." [2] Und wie erkennen wir, daß wir den Heiligen Geist haben? Da heißt es wiederum: „Wir müssen als gewiß

[1] Vgl. Möhler, Symbolik S. 156, A. 1 [2] Comment. in Gal. 2, p. 163.

feststellen und erkennen, daß wir Tempel Gottes sind." [1] „Wir müssen als gewiß feststellen, daß nicht bloß unser Amt, sondern auch unsere Person Gott gefalle." [2] Mit diesen Ausdrücken geht es bei ihm fort, so daß die Schwierigkeit nicht gehoben wird [3]. Man soll, so will er, die Gewißheit wagen, probieren, üben. Sie hängt mithin nur ab von der selbsterworbenen Fertigkeit [4], von einer menschlichen Kunst, die aber den Stärksten sehr oft im Stiche läßt, wie Luther und der Seinen Beispiel unten deutlich zeigen wird.

Bei seinem starken Reden über Glaube und Gnade, wie er sie im großen Galaterbriefkommentar auffaßt, geht er so weit, die erhabensten und heiligsten Werke, Gebete und Kontemplationen als „Götzendienst" zu brandmarken, wenn sie nämlich nicht aus dem von ihm aufgestellten, einzig wahren Glaubensprinzip heraus, d. h. gemäß der Lehrmeinung von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, verrichtet werden. Das wird begreiflicher, wenn man bedenkt, daß nach ihm der Mensch, so sehr er auch der Begierlichkeit widerstrebt, doch kraft derselben schuldig ist der Sünden des Geizes, des Zornes, der Unzucht, wozu er noch ein bedeutungsvolles et cetera fügt [5].

Im kürzeren Kommentar redete er ähnlich, fand aber seine Aussprüche in diesem Buche immer noch nicht kräftig genug, um seine Meinungen darzulegen [6].

Da er aber beständig an die vermeintlichen Hauptgedanken Pauli in den Briefen an die Römer und an die Galater anknüpft, so sei hier wenigstens vorübergehend an die Auffassung derselben erinnert, welche die alte Theologie immer mit Recht vertrat.

Juden und Heiden, lehrt der Apostel Paulus zufolge der Erklärung der Väter und der besten mittelalterlichen Theologen, haben durch den Glauben das ewige Heil und Leben finden können. Er bekräftigt dies durch den Nachweis, daß die Heiden nicht durch ihre natürlichen Werke und die Juden nicht durch die Werke des mosaischen Gesetzes gerettet wurden. Er schließt aber keineswegs die Werke überhaupt als unnötig zur Rechtfertigung aus. An der wichtigen Stelle des Römerbriefes (Röm 1,17), wo Paulus den Ausspruch Habakuks anführt: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben", hatte er keinen Anlaß, von der Natur des rechtfertigenden Glaubens näherhin zu reden und zu betonen, inwiefern er etwa ein in Werken, in Liebe und Hoffnung lebendiger Glaube sein müsse. Die Werktätigkeit vom Glauben gar auszuschließen, wie Luther das annahm, lag ihm an jener Stelle entschieden fern. Ebenso fern lag ihm dies in dem andern von Luther häufig angerufenen Ausspruch, wo der Apostel sagt (Röm 3, 28): „Wir erachten, gerechtfertigt werde der Mensch durch den Glauben ohne die Gesetzeswerke"; denn hier schließt er nur die Werke „des Gesetzes" aus, das sind nach dem Zusammenhange die Werke, die nicht auf den Glauben sich stützen, sondern dem Glauben vorangehen, seien es die rein äußerlichen Werke des mosaischen Zeremonialgesetzes, seien es andere natürliche Werke außer und vor Christus. Über Luthers Vorgehen bei seiner Bibelübersetzung, wo er hinter „Glauben" an dieser Stelle das Wörtchen allein einschob, wird später die Rede sein (s. Bd 3, XXXIV, 3).

Wo Paulus anderswo näher von der Natur des rechtfertigenden Glaubens redet (darauf wiesen ebenso die Väter und die Theologen hin), schärft er ausdrücklich

[1] Ibid. p. 161. [2] Ibid. p. 164.

[3] Vgl. Denifle-Weiß 1², S. 733 ff, wo der vermeintlichen Heilsgewißheit in diesem Systeme eine eindringende Untersuchung gewidmet ist.

[4] Ebd. S. 735. [5] Vgl. Möhler a. a. O. S. 139. [6] Köstlin-Kawerau 1, S. 275.

ein, daß der Sünder nicht kraft eines bloßen toten Glaubens von Gott zu Gnaden aufgenommen und der himmlischen Verheißungen teilhaft werde, sondern durch den echten, übernatürlichen Glauben, welcher durch Liebe wirksam ist (Gal 5, 6). Dieser ist, wie die Vorzeit es richtig verstand, nicht lediglich Annahme des Wortes Gottes und Versichertsein des eigenen Sündennachlasses, sondern ein aus der Gnade durch Liebe belebter Glaube. Und immer führte man hierfür die andern bekannten Stellen des Neuen Testamentes an: „Wisse, du eitler Mensch, daß der Glaube ohne die Werke tot ist"; „siehe, daß der Mensch aus Werken gerechtfertigt wird, und nicht aus dem Glauben allein"; „denn wie der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot!" „Trachtet danach, daß ihr durch gute Werke eure Berufung und Auserwählung sicher machet." [1]

Einige bedeutungsvolle Disputationen, die der junge akademische Lehrer über von ihm aufgestellte Thesen und „Paradoxa" halten ließ, sind Zeugen von der Art und Weise, wie seine Lehren in den Wittenberger und andern Kreisen immer tiefere Wurzeln schlugen. Ihre Geschichte bekundet zugleich seine eigentümliche Taktik, jeder Gattung von Widerspruch durch um so stärkeres und trotzigeres Hervorkehren seiner eigenen Sätze zu begegnen.

2. Disputationen über die Kräfte des Menschen und gegen die Scholastik (1516—1517).

Eine bemerkenswerte Disputation ließ Luther zu Wittenberg im September 1516 durch Bartholomäus Bernhardi aus Feldkirchen in Schwaben bei dessen Beförderung zum Lehrstuhl der Sentenzen abhalten. Ein vertraulicher Brief Luthers an Johann Lang, Prior zu Erfurt, bringt über die Wahl der noch vorhandenen Konklusionen und Erklärungen näheren Aufschluß. Den Anlaß gaben ihm hiernach die, welche seine Vorlesungen „anbellten". „Um den Kläffern den Mund zu schließen und zugleich das Urteil von andern zu hören", wurden die Thesen über das gänzliche moralische Unvermögen des natürlichen Menschen mit besonderer Schärfe hingestellt. Durch diese Disputation wurde Amsdorf, der bisher gegen Luther gewesen, für ihn gestimmt. Derselbe schickte ein Exemplar des Thesenzettels nach Erfurt, um ein Urteil der dortigen Professoren hervorzurufen. Damit aber nicht der vorauszusehende Sturm gegen Luther sich richte, schnitt er die Überschrift mit dessen Namen (Sub eximio viro Martino Luthero Augustiniano etc.) ab. Luther führt den Vorsitz bei der Disputation, was umso bedeutungsvoller war, als er damals nicht Dekan war.

In den fraglichen Sätzen heißt es unter anderem: Mit seinen Kräften allein kann der Mensch die Gebote Gottes schlechthin nicht erfüllen; er sucht nur sich und was des Fleisches ist; „Eitelkeit der Eitelkeiten" ist er selbst und macht

[1] Jak 2, 22 24 26. 2 Petr 1, 10. Über Luthers spätere Feindseligkeit gegen den inspirierten Charakter des Jakobusbriefes siehe Bd 2, XXVIII, 2. Er nahm hierbei keine Rücksicht auf die kritischen Grundlagen der betreffenden Überlieferung, sondern ging nur von dem eigenen Lehrstandpunkte aus.

auch die Geschöpfe, die sonst gut, zu eiteln Wesen; er bleibt notwendig unter der Sünde; „er sündigt, wenngleich er tut, was er kann; denn aus sich kann er weder wollen noch denken“ [1].

Kein Wunder, daß solche Sätze die Anhänger der alten Theologie aufs neue reizten. Unter Luthers ehemaligen Klostergenossen zu Erfurt sahen sich manche als die direkt Herausgeforderten an. Da die dortigen angesehenen Lehrer Trutfetter und Usingen die katholische Lehre und jene theologische Gestaltung derselben, wie sie in den Werken Gabriel Biels ausgeprägt war, entgegenhielten, schrieb Luther an deren Oberen, Johann Lang: „Laß sie nur, laß deine Gabrielisten sich verwundern über meine ‚Position‘ [d. h. über die Thesen], denn auch die meinigen [die katholisch denkenden Verteidiger Biels zu Wittenberg] wundern sich bis jetzt.“ „Magister Amsdorf gehörte auch zu den letzteren, ist aber jetzt schon halb bekehrt.“ „Sie sollen aber nicht mit mir darüber rechten, ob Gabriel dieses oder Raphael und Michael jenes gesagt hat. Was Gabriel sagt, weiß ich; es ist gut, solang er nicht auf Gnade, Liebe, Hoffnung, Glaube und Tugend kommt, denn da wird er mit seinem Scotus Pelagianer. Aber hier brauche ich mich darüber nicht weiter auszusprechen.“ [2]

Er versetzt in dem Briefe auch dem Gratian und dem hochangesehenen Petrus Lombardus heftige Hiebe: sie haben nach ihm aus der Lehre von der Buße kein Heilmittel, sondern eine Peinigung gemacht; sie haben voreilig aus jener Schrift „Über die wahre und falsche Buße“, die man bisher dem hl. Augustin beilegte, ihren Stoff entnommen; diese „alberne und törichte“ Schrift habe er dem Kirchenvater Augustin absprechen müssen. Bekanntlich bildete aber diese Schrift weder die „Hauptautorität für die Bußtheorie des Mittelalters“ [3], noch war ihr Inhalt so untheologisch.

An den Namen des Luther sehr ergebenen Schülers Bernhardi, der die erwähnte Disputation abhielt, hing sich später die von manchen für sehr ehrenvoll gehaltene Angabe, er sei der erste Priester evangelischen Glaubens gewesen, der in die Ehe trat [4]. Sie ist nicht richtig, da andere vorangingen. Aber als Propst von Kemberg war Bernhardi 1521 einer der ersten, die solche praktische Konsequenz aus der Freiheit des Evangeliums zogen.

Auch der zweite Schüler, der im folgenden Jahre zu einer wo möglich noch mehr herausfordernden Disputation von Luther ausersehen wurde, ist nachmals als Wortführer des Luthertums hervorgetreten, Franz Günther aus Nordhausen. Er disputierte unter des Lehrers Vorsitz zu Wittenberg am 4. September 1517 behufs Erlangung des Titels eines biblischen Baccalaureus. Seine 97 Sätze sind wieder ein getreues Echo aus Luthers Lehre, namentlich aus seiner Bekämpfung des Aristoteles und der Scholastik. Die Thesen wurden

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 145 ff.

[2] Brief von 1516, wohl aus dem September, Briefwechsel 1, S. 55.

[3] Wie Enders, Briefwechsel 1, S. 58 glaubt.

[4] So Feustking, Das Leben des ersten verehelichten evangelischen Predigers B. Bernhardi („was er übrigens nicht war“, sagt richtig Enders, indem er Jak. Seydler als den ersten anführt. Ebd.)

zur Werbung ausgeschickt; zu Erfurt und anderswo sollten die Freunde der neuen Meinungen, an die Luther die Thesen gelangen ließ, für den Fortschritt der theologischen Umwälzung arbeiten. Die Wirkung war zu Erfurt wieder, daß von den Gegnern geklagt wurde, Luther sei ganz vermessen, er sei hochfahrend in seinen Behauptungen und werfe mit freventlichen Zensuren gegen katholische Lehren und Lehrer um sich. Bei diesen Klagen blieb es aber; zu einer energischen Reaktion erhob sich niemand.

Am Ende des Thesenblattes Günthers las man die Worte gedruckt: „In allen diesen Sätzen wollen wir nichts gesagt haben und glauben wir auch nichts gesagt zu haben, was nicht der katholischen Lehre und den kirchlichen Schriftstellern entsprechend ist.“ [1] Und doch hieß es in diesen Sätzen: „Der Mensch, ein böser Baum geworden, kann nur Böses wollen und tun... Das Begehren des Menschen ist überhaupt nicht frei, sondern gefangen“ (5. These). „Die einzige Disposition zur Gnade ist die ewige Auserwählung Gottes und die Prädestination“ (29). „Wir sind nicht Herren unserer Handlungen von Anfang bis Ende, sondern Knechte“ (39). „Wir werden nicht gerecht werden, indem wir das Rechte tun; sondern nachdem wir gerecht geworden sind, tun wir erst, was recht ist“ (40). „Nicht bloß das jüdische Zeremonialgesetz ist kein gutes Gesetz, sondern auch die Zehn Gebote und was immer äußerlich gelehrt und befohlen werden mag“ (82 83). „Ein gutes Gesetz ist nur die Liebe Gottes, die durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen ist“ (84).

Von den gleichzeitigen Thesen Günthers über Aristoteles und sein Verhältnis zur christlichen Philosophie und Theologie genügen zur Charakteristik zwei der ersten, die so lauten: „Fast die ganze Ethik des Aristoteles ist die schlimmste Feindin der Gnade“ (41). „Es ist nicht bloß irrig, zu sagen, ohne Aristoteles wird man kein Theologe, sondern es muß umgekehrt heißen: Theologe ist keiner, der es nicht ohne Aristoteles wird“ (43 44).

Die Disputation fand zu Wittenberg bei Professoren wie bei Schülern begeisterten Beifall. Dem Verteidiger wurde infolge derselben das Baccalaureat einstimmig verliehen (uno consensu dominorum). Luther aber hielt so viel auf jenes Manifest seines Standpunktes, wenn man es so nennen soll, daß er sich Lang gegenüber bereit erklärte, nach Erfurt zu kommen, um dort persönlich alle Thesen zu verteidigen. Er spottet derjenigen, die sie nicht bloß paradox genannt hätten, sondern kakodox, ja kakistodox (erzschlecht). „Uns können sie“, ruft er, „nur orthodox sein!“ [2] Er betreibt es mit Eifer, daß sie weit hinausdringen; er läßt durch den Humanisten Christoph Scheurl in Nürnberg, dem er sie sendet[3], ein Exemplar auch „unserm Eck“ überreichen, „dem so gelehrten und geistvollen Manne“, wie er ihn damals, vor dem Zusammenstoß mit ihm, nennt.

Scheurl sorgte denn auch, ebenso wie es andere Freunde Luthers getan haben werden, für Verbreitung der kühnen Thesen. Dieser für Luther eingenommene gelehrte Humanist verkündete prophetisch eine große Umwälzung auf

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 228. Opp. lat. var. 1, p. 321.

[2] Brief vom 4. September 1517 an Johann Lang, Briefwechsel 1, S. 106.

[3] Brief vom 11. September 1517 an Christoph Scheurl, ebd. S. 109.

dem Gebiete der Gottesgelehrtheit. Er drückte als Gruß über seinen Antwortsbrief an Luther den Wunsch aus, „die Theologie Christi wiederherzustellen und in seinem Gesetze zu wandeln!“ [1]

Man bezeichnet heute von protestantischer Seite jene Wittenberger Disputation als „Entscheidungsschlag“ gegen die Lehre des Mittelalters [2]. Ein offener Schlag war sie allerdings. Zurückhaltung, zuwartende Bescheidenheit war nicht Luthers Sache. Man stellte ihn ganz falsch dar, wenn man Scheu, Furchtsamkeit des Charakters und Liebe zur Verborgenheit als eigentümliche Züge an ihm preisen wollte. Freilich rühmte er gelegentlich solches von sich selbst. Aber er beteuerte auch wieder: niemand solle von ihm sagen dürfen, daß er die Lehrsätze dieser Disputation etwa nur „in einen Winkel flüstern wolle“.

Mit seinem Drange, die neuen Wege kühn der Welt zu zeigen, hängt es dann auch zusammen, daß er in dieser Zeit zuerst in der Unterschrift eines seiner Briefe den Namen Eleutherius oder Freimund für sich in Anspruch nimmt. Er gibt mit der damals üblichen griechischen Umformung dem Namen Lutherus diese bedeutungsvolle Gestalt.

Nur einige Wochen nach der betrachteten zweiten Disputation trat er denn auch mit jenen Thesen über den Ablaß gegen Tetzel hervor, die eine andere neue große Disputation hervorzurufen bezweckten. Disputationen waren ihm überhaupt ein sehr erwünschtes Mittel, seinen Ideen Anklang zu verschaffen; seine Schlagfertigkeit und Redegabe, sein stürmisches Wesen ebensowohl wie seine Kenntnisse und seine biblische Belesenheit fanden gerade in den wissenschaftlichen Gefechten mit den Gegnern die beste Gelegenheit, sich zu entfalten.

Doch auf die Ablaßthesen gegen Tetzel ist an dieser Stelle noch nicht einzugehen.

Damit vielmehr Luthers Lehre und sein inneres Bild bei der Entstehung und ersten Befestigung seiner Hauptpositionen sich deutlicher abhebe, möge der Faden seiner bezüglichen Aufstellungen noch bis zu einer andern größeren in Heidelberg erfolgten Disputation über Glaube und Gnade, die bereits hinter dem Beginn des Tetzelschen Streites liegt, verfolgt werden. Der Ablaßstreit hat im Vergleich mit diesen Fragen eine mehr untergeordnete Stellung; er war, wie man später sehen wird, ein zufälliges, aber freilich sehr folgenreiches, ja ganz entscheidend in die innere Entwicklung der Dinge hineingreifendes Ereignis. Die landläufige Darstellung des Streites mit Tetzel, als wäre derselbe der eigentliche Ausgangspunkt des ganzen Konfliktes Luthers mit der Kirche, ist entschieden zu beseitigen.

3. Heidelberger Disputation über Glaube und Gnade. Andere Verlautbarungen.

Die Disputation von Heidelberg fand am 25. April 1518 statt, etwa sechs Monate nach dem Anschlage der Thesen gegen Tetzel. Die Gelegenheit dazu bot die dort gehaltene Kapitelsversammlung der Augustinerkongregation.

---

[1] Brief vom 3. November 1517, ebd. S. 119: Ad Martinum Luder. Christi theologiam restaurare et in illius lege ambulare.

[2] Plitt, Luthers Leben, Leipzig 1883, S. 69.

Daß die Kapitel zu solchen wissenschaftlichen Feierlichkeiten benutzt wurden, war nichts Außerordentliches. Aber die Wahl Luthers zu der theologischen Handlung war damals, wo seine Gnadenlehre und zugleich seine Ablaßthesen bereits in weiten Kreisen Aufsehen und Aufregung hervorgerufen hatten und wo schon eine Untersuchung gegen ihn im Orden im Gange war, sehr bezeichnend. Die beim Kapitel vereinigte Vertretung der Klöster, aus den älteren und angeseheneren Brüdern bestehend, war offenbar in entschiedener Überzahl auf seiner Seite. Ein Beweis dafür ist auch, daß auf dem Kapitel an die Stelle Luthers, dessen Amtszeit als Distriktsvikar abgelaufen war, der ihm ganz gleichgesinnte Johannes Lang gewählt wurde. Staupitz wurde im Amte bestätigt; und doch mußte allen auch dessen Haltung, die mit beharrlicher Blindheit Luther günstig blieb, bekannt sein. Es scheint, daß im Kapitel Luthers Angelegenheit gegenüber Tetzel gar nicht zur Verhandlung kam[1]; wenigstens hört man davon ebensowenig wie von Bedenken gegen seinen kirchlichen Standpunkt in den viel wichtigeren Fragen der Rechtfertigung, obschon bereits die strengen päpstlichen Weisungen an den Orden, Luther Einhalt zu tun und ihn von seinem Wege abzubringen, ergangen waren[2].

Nimmt man dazu den Charakter der alles Bisherige überbietenden Thesen der Disputation, die vor allen zusammengekommenen Mitgliedern verteidigt wurden, so kann man nicht umhin, das unglückliche Kapitel von Heidelberg als eine theologische Bankrotterklärung der deutschen Ordenskongregation der Augustiner anzusehen. Beim nächsten Kapitel, das nach einer Zwischenzeit von zwei Jahren, früher als gewöhnlich, gehalten wurde, legte Staupitz, vom Ordensgeneral ernstlich zur Rede gestellt, endlich sein Amt als Oberer der Kongregation nieder[3]. Sein System der Schwäche und Zerfahrenheit hatte damals auf der ganzen Linie gesiegt.

Bei der Heidelberger Disputation ist Verteidiger der Thesen unter Luthers Leitung wieder einer seiner jungen Schüler, diesmal ein Angehöriger des Augustinerordens, Leonhard Beyer. Der Akt wird im Hörsaale des Heidelberger Augustinerklosters abgehalten. Unter den zahlreichen Eingeladenen sieht man die Professoren der Heidelberger Universität als Gäste. Sie sind nicht von Luthers Richtung, greifen vielmehr gegen ihn in die Erörterung ein, wenngleich sie im allgemeinen eine ruhige Haltung bewahren; nur ein jüngerer Professor leiht der Mißbilligung einen starken Ausdruck, indem er in der Hitze der Erörterung dazwischenruft: „Wenn die Bauern das hören, so werden sie Euch gewißlich steinigen."

Vier angehende Theologen unter den Anwesenden, die später als tätige Helfer der Neuerung auf deren Seite traten, lauschen mit besonderer Lebhaftigkeit dem Gange der Verhandlung, worin Luther sehr oft das Wort ergreift: Martin Butzer, ein beredter Dominikaner, nachmals als Prediger zu Straßburg mit

---

[1] Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation S. 315.

[2] Kalkoff, Forschungen zu Luthers römischem Prozeß, 1905, S 44 f. Pastor, Geschichte der Päpste 4, 1, S. 249 f.

[3] Kolde a. a. O. S. 327.

Luther in enger Verbindung; der Magister der Philosophie Johannes Brenz, der später für die neue Lehre in Schwaben arbeitete, Erhard Schnepf, in der Folge Prediger in Württemberg, und Theobald Billicanus, den zu Heidelberg die kirchentreuen Theologen später wegen seiner Vorlesungen zur Untersuchung ziehen ließen, und der dann den Abfall der Stadt Nördlingen leitete. Auf alle diese hatte der Heidelberger Akt großen Einfluß, indem er sie für Luther günstig stimmte.

Der Erstgenannte, Martin Butzer, meldete über den Ausgang des Disputation einem Freunde in großer Begeisterung für Luther, dieser habe alle Gegner vollständig zurückgeschlagen und fast sämtliche Zuhörer zu Bewunderung seiner Wissenschaft, Redefertigkeit und Unerschrockenheit hingerissen[1].

Wenn man indessen mit theologischem Urteile die Thesen überblickt, begreift man eher den von Butzer in dem Briefe gleichfalls gemeldeten Eindruck anderer Zuhörer, daß diese neue Wittenberger Theologie mit ihrer Überhebung über die Scholastik und die Wissenschaft der Vorzeit, ja über die Lehre der ganzen Kirche seit ihrer göttlichen Stiftung die schwersten Befürchtungen und Anklagen rechtfertige.

Aus der Theologie waren 28 Thesen, aus der Philosophie 12 Thesen ausgewählt. Schon gleich der erste theologische Satz besagte mit der kühnen paradoxen Ausdrucksweise Luthers, das Gesetz Gottes könne dem Menschen nicht zur Gerechtigkeit verhelfen, es schade ihm vielmehr in dieser Hinsicht[2]. Andere Sätze lauteten kaum weniger stark: Die Werke des Menschen, sie mögen so gut sein, wie sie wollen, sind wahrscheinlich immer Todsünden (3); nach der Sünde hat der freie Wille nur noch den Namen von Willen, und wenn der Mensch tut, was ihm möglich ist, begeht er eine Todsünde (13). Klingen diese Behauptungen an schon früher gehörte an, so brachten andere jetzt auch seine Theorie vom Glauben in schroffster Form in die Verhandlung. „Derjenige ist nicht gerecht, der viele Werke tut, sondern der ohne Werke stark an Christum glaubt“ (25). „Das Gesetz sagt, ‚Tue dieses‘, und es geschieht niemals; die Gnade sagt, ‚Glaube an diesen (Christus)‘, und schon ist alles geschehen“ (26). „Der Mensch muß gänzlich an sich verzweifeln, damit er fähig wird, Christi Gnade zu erlangen“ (18).

In der Beweisführung, deren Text wir noch besitzen und die wahrscheinlich den Thesen beigedruckt war, wurde, damit kein Zweifel über den Ernst der mitgeteilten Sätze bleibe, unter anderem gesagt: „Die Gerechtigkeit wird durch den Glauben eingegossen, da es heißt: ‚Der Gerechte hat Leben aus dem Glauben‘ (Röm 1, 17); . . nicht als ob der Gerechte keine Werke verrichtete, sondern weil nicht seine Werke die Gerechtigkeit hervorbringen, sondern die Gerechtigkeit die Werke. Ohne unser Werk wird nämlich Gnade und Glaube eingegossen, und dann folgen die Werke nach.“[3]

[1] Butzer an Beatus Rhenanus 1. Mai 1518, im Briefwechsel des Beatus Rhenanus, hg. von Horawitz u. Hartfelder, Leipzig 1866, S. 106 f. Ebenso in der Relatio historica de disputatione Heidelbergensi ad Beatum Rhenanum, abgedruckt in der Introductio in hist. evang. von D. Gerdesius, Gröningen 1744, Anh. S. 176. Vgl. Luthers Werke, Weim. A. 1, S. 352. Opp. lat. var. 1, p. 385.

[2] Werke, Weim. A. 1, S. 353. Opp. lat. var. 1, p. 385

[3] Concl. 25. Werke, Weim. A. 1, S. 364. Opp. lat. var. 1, p. 402.

Luther macht sich selbst an einer Stelle dieser „Beweise" den allerdings allzu begründeten Einwurf: „Also wollen wir es uns gut sein lassen ohne Tugend, da wir doch unserseits nur sündigen können!"[1] Statt aber diesen Einwand wissenschaftlich aufzulösen, antwortet er oratorisch: „Nein, falle nieder, erbitte die Gnade, setze deine Hoffnung auf Christus, in dem Heil, Leben und Auferstehung ist. Furcht und Zorn wird vom Gesetze gewirkt, Hoffnung und Barmherzigkeit aber von der Gnade."[2]

Wie ein roter Faden geht durch die ganze Disputation die dem Leser bei Luther schon bekannte Bekämpfung der Furcht vor Gott als dem Richter der Gesetzesübertretung, jener Furcht, welche die bisherige katholische Lehre als Anfang der Bekehrung und Rechtfertigung bezeichnet hatte.

Zu beachten sind auch seine Äußerungen aus den Regionen der Mystik, in die er sich eingetaucht und deren Sprache er damals sich zu eigen gemacht hatte. Er redet in der Disputation von der Vernichtung, die ein Mensch durchmachen müsse, um wahrhaft zur Heilsversicherung zu gelangen (ein Weg gewiß für sehr wenige, während doch alle dieser Sicherheit bedürfen): „Wer nicht zerstört ist, nicht zu nichts zurückgeführt ist durch Kreuz und Leiden, der legt sich selbst immer noch Werke und Weisheit bei. Wer aber die Vernichtung durchgemacht hat, der geht nicht den Werken nach, sondern läßt Gott in sich alles wirken und tun; es gilt ihm selbst gleich, ob er wirkt oder nicht; er rühmt sich auch nicht, wenn er wirkt, noch verzagt er, wenn Gott nicht in ihm wirkt."[3] Und er fährt fort, die volle Passivität seines Mystizismus als Grundlage des Heilsprozesses hinzustellen: „Jener [zu Rechtfertigende] weiß, daß es genug für ihn ist, wenn er leidet und durch das Kreuz zerstört wird, um mehr vernichtet zu werden. Das hat Christus gemeint, als er (Jo 3, 7) sagte: ‚Ihr müsset von neuem geboren werden.' Wenn Christus sagt: ‚geboren werden', so müssen wir also vorher sterben, d. h. den Tod fühlen, als wäre er gegenwärtig."

Außer der Bekämpfung der wahren und begründeten Furcht und außer dem mystischen Anstrich ist in den Heidelberger Sätzen noch ein drittes psychologisches Element hervorzuheben: die übergroße Betonung der Stärke der Begierde und des Hanges des Menschen zum Bösen ohne Wertung der Gnadenmittel, die den Sieg verleihen. Diese schließlich den Libertinismus begünstigende Anschauung Luthers von der Herrschaft des Bösen begleitet die theoretische Aussprache und die praktische Verwirklichung seines Systems.

Hier, bei dem Akte zu Heidelberg, hieß es in der Begründung der schon angeführten 13. These: „Es liegt klar zu Tage, daß der freie Wille des Menschen nach Adams Sündenfall nur eine Sache des Namens ist, also kein freier Wille, wenigstens in Bezug auf die Wahl des Guten; denn er ist ein Gefangener und Knecht der Sünde; nicht als ob er nichts sei, sondern weil er nicht frei ist, als bloß zum Bösen."[4] Das will Luther in der Heiligen Schrift finden (Jo 8, 34 36), auch an zwei Stellen Augustins „und an unzähligen andern Stellen". Er unternimmt es,

---

[1] Concl. 16. Quid igitur faciemus? Vacabimus otio, quia nihil nisi peccatum facimus.

[2] Werke, Weim. A. 1, S. 360. Opp. lat. var. 1, p. 398. [3] Concl. 24.

[4] Vgl. oben S. 162 ff.

asselbe in einem besondern Anhange mit dem Umstande zu beweisen, daß der Lensch nach der Lehre der Kirchenväter ja doch nicht alle Fehler in seinem Leben neiden könne, daß er ohne die Hilfe der Gnade fallen müsse, und daß er nach Tim 2, 26 von den „Fallstricken des Teufels" gefangen gehalten werde. „Der Böse sündigt also", sagt er, „wenn er Gutes tut." „Auch der Gerechte sündigt bei einen guten Handlungen" nach den Worten des Apostels: „Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetze meines Geistes widerstreitet" (Röm 7, 2). Gott wirkt alles in uns; aber wie ein noch so geschickter Zimmerer, wenn er in schartiges Beil hat, schlechte Hiebe tut, so bleibt trotz Gottes Tun die Sünde wegen der Unvollkommenheit des Werkzeuges seiner Hand, d. h. wegen der uns ganz durchdringenden Sündhaftigkeit[1].

„Darin nun besteht die Barmherzigkeit Gottes, daß er mit uns Geduld hat trotz unserer Sünden, und daß er unsere Werke und unser Leben trotz ihrer entschiedenen Verwerflichkeit in Gnaden annimmt... Seinem Gerichte entgehen wir durch seine [mittels bloßen Glaubens umklammerte] Barmherzigkeit, nicht durch unsere Gerechtigkeit... Gott entschuldigt unsere Werke und macht sie verzeihlich; was an uns nicht ist, wird durch ihn ersetzt, und so ist er unsere Gerechtigkeit."[2]

„Wie ist es aber anders möglich, als daß ein ‚Knecht der Sünde' anderes tue als sündigen? Wie kann einer ein Werk des Lichtes tun, der in der Finsternis ist, ein Werk der Weisheit, der Tor ist, ein Werk des Gesunden, der krank daniederliegt usw.? Also alles, was der Mensch tut, ist ein Werk des Teufels, der Sünde, der Finsternis, der Torheit." „Warum behaupten wir denn, die Begierde sei unwiderstehlich? Nun, so tue, was an dir ist, und habe keine Begier! Natürlich, du kannst nicht. So erfüllt deine Natur denn auch das Gesetz nicht. Wenn du dieses nicht erfüllst, dann noch weniger das Gesetz der Liebe."[3]

Die Krönung bilden gewisse Sätze aus einer andern (vierten) Disputation Luthers, von Wittenberg aus dem Jahre 1518, deren für das neue System sehr charakteristischer Titel lautet: „Zur Erforschung der Wahrheit und zur Beruhigung der ängstlichen Gewissen": „Mit einer gewissen Verzweiflung an dir selbst, insbesondere wegen der dir unbekannten Sünden", so mahnt hier Luther, „wirf dich mit Vertrauen in den Abgrund der Barmherzigkeit Gottes, der treu ist im Versprechen. Die Summa ist: ‚Der Gerechte wird Leben haben aus dem Glauben', nicht aber aus den Werken und nicht aus dem Gesetze."[4] Das ist die Theologie, die er die „Theologie des Kreuzes"[5] nennt. Die Kirche sagte mit der mehr als fünfzehnhundertjährigen Vergangenheit: „Der Gerechte wird Leben haben aus dem Glauben", d. h. aus einem wahrhaften, zur Kreuzesliebe führenden Glauben, der sich in Unterwerfung, in heiliger Furcht, in Streben nach dem Guten äußert und die Keime der Liebe in sich trägt. Sie forderte

[1] In der Explicatio conclusionis VI, Werke, Weim. A. 1, S. 367, wo der Herausgeber in der Anmerkung sagt: „Daß dies Gleichnis von Luther bei der Disputation angebracht ist, bezeugt Martin Butzer in seinem Briefe an Beatus Rhenanus vom 1. Mai 1518." Siehe S. 57, A. 1.

[2] Werke, Weim. A. 1, S. 370. [3] Ebd. S. 371 f 374.

[4] Ebd. S. 633.

[5] Disput. Heidelberg. a. 1518, thes. 24. Vgl. Thes. 20. Werke, Weim. A. 1, S. 362 f. Vgl. oben S. 190.

damit zur Buße, Werktätigkeit und praktischen Umfassung des Kreuzes auf. Das war ihre „Theologie des Kreuzes".

Die drei größeren Disputationen, die oben betrachtet wurden, sind von Luther selbst als „Anfang der Sache des Evangeliums" bezeichnet worden. Den Titel Initium negocii evangelici gab er einer Sammlung der in ihnen aufgestellten Thesen, welche 1538 zu Wittenberg im Drucke erschien[1]. Die Thesen gegen Tetzel und über das Ablaßwesen sind aber nicht in dieser Sammlung der ersten „evangelischen" Dokumente einbegriffen, was sehr bezeichnend ist.

Als Luther auf dem Rückwege von Heidelberg war, legte er gewisse Gedanken über sein theologisches Auftreten, die man ein Programm für die Zukunft nennen kann, brieflich seinem ehemaligen Lehrer Trutfetter vor. Er sagt dem verdienten Mann, der seine Ideen nicht teilte und ihn ernstlich gewarnt hatte: „Um mich klar auszusprechen, ich bin einfachhin der Meinung, daß eine Reform der Kirche unmöglich ist, wenn nicht die kirchlichen Gesetze, die päpstlichen Vorschriften, die scholastische Theologie, die Philosophie, die Logik, wie sie jetzt sind, gründlich ausgewurzelt und andere Studien eingeführt werden. Das ist mir so gewiß, daß ich täglich zum Herrn bete, es mögen baldigst die ganz reinen Studien der Bibel und der Väter wieder zu ihrem Rechte kommen."[2]

Luther bekennt übrigens in diesem merkwürdigen Briefe, der Ehrerbietung mit rechthaberischem Trotze mischt, daß er wegen seiner Lehre von der Gnade jetzt schon in öffentlichen Predigten gescholten werde als „Ketzer, Wahnsinniger, Verführer und als von vielen Teufeln besessen"; in Wittenberg erklären jedoch, sagt er, alle an der Universität, einen Lizentiaten ausgenommen, „sie hätten ehedem Christus und sein Evangelium nicht gekannt". Zuviel lege man ihm zur Last. Man möge von ihm „reden, hören, glauben jedes und alles und an allen Orten", er werde weiter voranschreiten und sich nicht fürchten. Seine Thesen gegen Tetzel übergeht er hier nicht mit Stillschweigen; sie seien in ganz unerwarteter Weise verbreitet worden, während das mit seinen andern Thesen nie geschehen sei; es sei ihm leid, denn sonst hätte er sie „klarer ausgedrückt". Das Recht der „Gnade Christi", das er zu Heidelberg verteidigt, sei ihm auch bei Veröffentlichung dieser Ablaßthesen am Herzen gelegen gewesen; denn die Mißbräuche des Ablaßwesens hätten es bewirkt, daß es fast niemand gebe, der nicht etwas so Großes wie die „Gnade Gottes" durch die geringfügigen Abläße zu erlangen hoffe, eine heillose Verkehrung der Ordnung.

4. Stellung zur Kirche.

Die hauptsächlichen irrigen Lehren der neuen Theologie waren bereits grundgelegt, als Luther immer noch die auffälligsten Erklärungen für die Autorität der Kirche und des Papsttums und über die Unterwerfungspflichten aller, die wahre Christen sein wollten, abgab.

---

[1] Vgl. Werke, Weim. A. 1, S. 143, A.

[2] Brief vom 9. Mai 1518, Briefwechsel 1, S. 187.

Er ist weder vor seiner Abweichung von der Kirchenlehre an der verbindenden Kraft der kirchlichen Lehrgewalt formell irre geworden, noch hat er beim Aufkeimen und Feststellen seiner Ansichten bald schon an dem göttlichen Ansehen der römischen Kirche rütteln wollen. Konsequent wären allerdings solche Versuche alsbald gewesen, da ja keine einzelne von der Kirche zu glauben vorgestellte Lehre sich angreifen läßt, ohne daß gegen das ganze Lehrgebäude der Vorstoß sich richtet, und ohne daß die Irrtumsfähigkeit und damit die Autoritätslosigkeit der Kirche Gottes behauptet wird. Erst seit der Zeit der Leipziger Disputation, auf der Luther die dogmatische Verbindlichkeit der allgemeinen Konzilien ohne Rückhalt leugnete, finden wir ihn zur Preisgabe des überkommenen Standpunktes hinsichtlich der Kirche und ihrer Lehrgewalt offen bereit.

Mit dieser Abkehr erst beginnt er dann das, was man das *Formalprinzip des Luthertums* nennt. Es besteht in dem Satze, daß statt der kirchlichen Autorität nur die private Erkenntnis des Einzelnen maßgebend sei, nämlich seine aus der Heiligen Schrift, als angeblich einziger religiöser Erkenntnisquelle, unter Gottes Erleuchtung gewonnene Einsicht. Und doch schickte sich Luther auch da noch nicht so bald an, andere irgendwie klar geformte Begriffe von der *Kirche*, von der Gemeinschaft der Gläubigen, von der Lehreinheit und ihres eventuellen Organs, aufzustellen. Vielmehr kehrt er häufig genug damals und später, wie unten näher darzulegen sein wird, zu den früheren Vorstellungen von der Kirche zurück; so geläufig waren sie ihm und der ganzen Zeit, so unentbehrlich erschienen sie ihm mit Recht, so natürlich ergaben sie sich aus dem ganzen Zusammenhange der göttlichen Offenbarung und Heilsordnung.

Wie ist aber dieser von Luther so lange in sich herumgetragene innere *Widerspruch* zu erklären, der in dem vollendeten Abfall von kirchlichen Hauptdogmen und in dem gleichzeitigen Betonen der kirchlichen Autorität liegt? Hauptsächlich wohl aus einem außerordentlichen Mangel sowohl an theologischer Durchbildung und Klarheit als an praktischem kirchlichen Geiste und an kirchlichem Leben; dann aber zugleich aus seiner Überfülle an Phantasie, an falschen idealistischen und mystischen Anmutungen und — an Liebe und Bewunderung gegen die eigene Meinung. Übrigens war das Zusammenwohnen der beiden Richtungen in seinem Innern kein friedliches; es peinigten ihn vielmehr, wie man weiß, die größten Unruhen und Geisteswirrnisse. Hätte er den Glauben und den Geist der Kirche lebhafter innerlich durchlebt, so würde er ohne Zweifel alsbald die verhängnisvolle Notwendigkeit der Wahl entweder der Preisgabe der neuen theologischen Ansichten oder eines klaren Bruches mit der Kirche seiner Väter erkannt haben. Hier ist zur Erklärung seiner unklaren Stellung gegenüber der Kirche an die oben gegebenen Ausführungen zu erinnern, wo gezeigt wurde, daß infolge des Verfalles vieler kirchlicher Verhältnisse ihm ein lebensvolles Bild der Gottesanstalt, wie sie sein sollte, nicht vor den Gesichtskreis trat, was einigermaßen dazu beitragen mochte, daß das Bewußtsein von ihrer höheren Sendung und der verpflichtenden Kraft ihrer alten Lehre sich in ihm praktisch nicht recht lebendig erhielt. Er verblieb in der Kirche, aber so, wie er einstweilen im Ordensstande blieb, dessen Ideale gleichfalls durchaus in ihm verdunkelt waren.

Dafür baute er sich eine Welt von Einbildungen, die wahre Sachlage bezüglich seiner persönlichen Stellung völlig verkennend. Er dachte sich, die Vertreter der Kirche würden nach und nach zu seiner so gut begründeten Meinung herübertreten. Er meinte, das Papsttum, wenn es genauer unterrichtet würde, könne sich niemals gegen seine Folgerungen aus dem angeblich so klaren Worte Gottes und gegen seine wertvolle, jeden Sünder beruhigende Entdeckung aussprechen.

Vielleicht suchte er auch zu seinen Gunsten eine Deckung im Zustand der Lehre über die Rechtfertigung bei den damaligen Theologen. Verschiedene Einzelheiten dieses Dogmas, die noch nicht festgestellt waren, wurden von diesen in abweichendem Sinne erörtert, obgleich an dem Wesentlichen kein Zweifel obwaltete. Die Gutachten der Mitglieder des Konzils von Trient bekunden, wie manche theologische Nebenfragen auf diesem Gebiete noch der Klärung und wissenschaftlichen Vertiefung bedurften, bis die klassische Formulierung des ganzen Gegenstandes auf der Kirchenversammlung erreicht war[1]. Kein wahrer Theologe ließ sich jedoch durch nebensächliche Undeutlichkeiten dazu verleiten, das Ganze über Bord zu werfen oder eine Änderung der Grundlagen des Dogmas zu erwarten, wie Luther es tat.

Bei dem nach der subjektiven Richtung hin ganz singulär angelegten Manne galt die innere Erfahrung alles.

Diese übertönte in ihm allzuleicht die Forderungen der äußeren Autorität. Und warum nicht, wenn er schon frühe beim Lesen der Heiligen Schrift den Hauch Gottes in seinen neuen Erkenntnissen ganz sicher fühlte? Es ist ein Bild seiner Empfindungen, wenn er am 18. Januar 1518 an Spalatin schreibt, die Hauptsache bei der Beschäftigung mit dem Buche der Bücher sei, daß man „an dem eigenen Studium und dem eigenen Scharfsinne nur verzweifle". „Vertraue allein darauf, daß dir der Geist den Sinn einflöße. Glaube dieses auf meine Erfahrung hin. Beginne also, die demütige Verzweiflung zum Ausgange nehmend, von Anfang an die Bibel zu lesen."[2] Kein Hinweis hier auf das von den ersten Jahrhunderten durch die Reihen der Kirchenväter und Theologen überlieferte Verständnis; statt dessen die Einladung an den Einzelnen zur Aufsuchung der Erkenntnis unter Führung des Lichtes, das er für den „Geist" hält.

Indessen lautet Luthers Lehre über die Autorität der allgemeinen Kirche noch in einer Predigt von 1516: „Die Kirche kann nicht irren in der Verkündigung des Glaubens, nur der Einzelne in ihr ist dem Irrtume unterworfen. Er hüte sich aber, von der Kirche abzuweichen; denn die kirchlichen Vorgesetzten sind die Mauern der Kirche und unsere Väter; bei ihnen, die das Auge des Leibes darstellen, haben wir das Licht zu suchen."[3] — Weil ihm noch keine Idee dämmert, daß die Gesamtheit der Kirchenoberen vom Pfad der Wahrheit abirren könne, hält er es auch nicht für notwendig, erst zu suchen, wo denn die wahre Kirche sei. Sie

[1] Vgl. Möhler, Symbolik S. 100 154 ff. [2] Briefwechsel 1, S. 142.
[3] Werke. Weim. A. 3, S. 170.

ist ihm einfach dort, wo Petrus in seinen Nachfolgern den Vorsitz führt. Keine private Erleuchtung, keine noch so großen Werke berechtigen, vom Papsttume sich zu trennen[1]. Nach diesem Grundsatze erklärt er auch noch 1518 mitten im Sturme der Aufregung, in dem er seinen Sermon vom Banne drucken lassen will, seinem Oberen Staupitz in aller Vertrautheit: „Die kirchliche Gewalt will ich mit allem Ernste in Ehren halten"; ein Wort, mit dem freilich gleichzeitig schon das andere aus seinem Munde kommt: „Ich habe kein Bedenken, hochwürdiger Vater, frei in der Erforschung und Erklärung des Wortes Gottes vorzugehen. Die Zitation [nach Rom] und die ausgesprochenen Drohungen bewegen mich nicht. Ich leide unvergleichlich schlimmere Dinge, wie du weißt, und diese zwingen mich, diese zeitlichen und vorübergehenden sehr gering zu achten."[2]

Erschütternd wirken in seinem Munde die Weherufe über die Häretiker, die er wiederholt vernehmen läßt und von denen oben schon ein lebhaftes Beispiel vorgeführt wurde (S. 181 f). In seiner Psalmenerklärung weist er mit dem Finger warnend auf die Quelle aller Ketzereien, den Hochmut: „O über unsere Torheit! Wie oft, wie stark fallen wir doch in diesen Fehler! Darum sind alle Häretiker gefallen, weil sie ihren eigenen Sinn zu sehr liebten. So konnte es nicht anders geschehen, als daß ihnen das Falsche als wahr erschien und das Wahre als falsch... Die Weisheit bleibt in ureigener Gestalt nur bei den Demütigen und Sanftmütigen."[3]

Leicht könnten die Stellen gehäuft werden, in denen Luther die verschiedenen Lehrpunkte der Kirche, die er später angreift, in seinen Anfängen noch mit ganz überzeugtem Ausdrucke darstellt.

Nur eine Lehre sei des Beispiels halber hier hervorgehoben, die vom Ablaß, welche bekanntlich bald im Mittelpunkt des mit seinen Thesen begonnenen Streites über diesen Gegenstand stehen sollte. Luther legt in einem Sermon des Jahres 1516, der den Abläßen gewidmet ist, die betreffende Doktrin ganz klar und richtig dar[4]. Er gibt die allgemeine katholische Lehre wieder, wenngleich sie mit seinen Ideen von Gnade und Rechtfertigung nicht übereinstimmte, wie er sich doch wohl nicht verhehlen konnte.

„Ablaß", sagt er, „ist die Nachlassung der zeitlichen Strafe, welche der Büßende zu leiden haben würde, sei es daß sie vom Priester aufgelegt ist, sei es daß er sie im Fegfeuer zu erdulden hätte; ehemals wurden in dieser Weise zum Beispiele sieben Jahre [Buße] für gewisse Sünden auferlegt." „Man darf sich also nicht bei Erlangung eines Ablasses ohne weiteres die Seligkeit gesichert glauben", da es sich ja nur um die Aufhebung zeitlicher Strafe handelt. „Vollkommenen Nachlaß der Strafe erhalten auch nur die, welche durch rechte Reue und Beicht sich mit Gott versöhnt haben." „Die Seelen des Fegfeuers werden des Nachlasses teilhaftig nur, wie die Bulle ausdrücklich bemerkt, soweit die Schlüssel der heiligen Kirche sich erstrecken"; per applicationem intercessionis, sagt er näherhin, was ebensoviel ist wie der sonstige theologische Ausdruck per modum suffragii[5]. „Mithin ist nicht

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 69. Siehe oben S. 25 f.
[2] Brief vom 1. September 1518, Briefwechsel 1, S. 223.
[3] Werke, Weim. A. 4, S. 83.
[4] Ebd. 1, S. 65 ff. [5] Ebd. S. 65 f.

eine ohne weiteres geschehende völlige Erlösung der Seelen aus dem Fegfeuer anzunehmen." „Die Ablässe sind [d. h. stützen sich auf] das Verdienst Christi und seiner Heiligen und müssen deshalb mit aller Ehrfurcht angenommen werden." „Wie es sich immer verhalten möge mit den beim Gebrauche der Ablässe zu befürchtenden Mißbräuchen", so schließt er die in ihrer ganzen Ausführlichkeit bedeutsame Darlegung, „es ist vom größten Nutzen, daß Ablässe angeboten und genommen werden, und vielleicht will Gott in unserer Zeit, wo seine Barmherzigkeit so verachtet wird, um so reichlicher die Spenden seiner Güte durch Ablässe uns zukommen lassen... Niemals aber sollen die Ablässe uns Lebende zu einem falschen Gefühle der Sicherheit und zu geistlicher Trägheit verleiten." Auf manche schwere Fragepunkte geht der Redner umständlicher ein, als es heute in einer Predigt geschehen könnte. Bezüglich subtiler theologischer Ablaßkontroversen, die bei den Gelehrten damals noch keine bestimmte Lösung gefunden, gesteht er seine Unkenntnis und sein Schwanken. Sicher aber konnte er nicht wegen des Mangels an Klarheit in solchen subtilen Fragen später behaupten, die damalige Zeit habe sich überhaupt in tiefster Unwissenheit bezüglich des Wesens der Ablässe befunden. Die eigene Predigt, die angeführt wurde, widerlegt ihn.

Er wendet sich in derselben Rede auch sehr stark gegen die mit dem Ablaßwesen in jenen Tagen verbundenen Mißbräuche, namentlich gegen den Unfug bei den Predigten und Sammlungen für die damals so häufigen zum Zwecke der Unterstützung frommer öffentlicher Werke ausgeschriebenen Ablässe, deren Betreibung einzelnen auf der Kanzel hervorragenden Volksrednern übertragen zu werden pflegte. Mit starker Verallgemeinerung ruft er schon gleich am Anfange zu den Zuhörern: „Die Ablässe sind zu einem schmutzigen Werkzeuge der Habgier geworden! Wer sucht denn durch dieselben noch das Heil der Seelen und nicht vielmehr den Gewinn des Beutels? Das Gebaren der Ablaßprediger tut dies kund; denn diese Kommissäre und ihre Sendlinge wissen in ihren Predigten eben nur die Ablässe anzupreisen und das Volk zum Spenden aufzufordern, ohne daß sie es belehren, was der Ablaß eigentlich ist."[1]

Damals machte schon Johannes Tetzel durch seine Predigt des vom Papste Leo X. für die Peterskirche zu Rom ausgeschriebenen Ablasses großes Aufsehen.

Luther war durch seinen inneren Abfall von der Kirchenlehre und durch seine ganze Gesinnung reif geworden für einen großen öffentlichen Kampf. Sein Vorgehen gegen Tetzel war nur ein natürliches Ergebnis seiner bisherigen Entwicklung; es wurde aber weit wichtiger durch das, was sich in konsequenter Folge daran knüpfen sollte, als durch den angeregten Streitpunkt selbst.

Zu einer viel späteren Zeit, wo sich ihm die Dinge ganz anders darstellten, als sie verlaufen waren, sagte er, zurückgezogen und bescheiden habe er im Kloster die Heilige Schrift getrieben und dem Berufe als Doktor des Wortes Gottes nachgelebt, bis er mit Gewalt in Streit verwickelt und auf das Feld der Öffentlichkeit herausgerufen worden wäre. „Ich war der Welt reine abgestorben, bis das es Gott Tzeit dauchte unnd mich Juncker Tetzel mit dem Ablaß treib und Doctor Staupitius gegen den Papst anspornte."[2]

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 65.

[2] Colloquia ed. Bindseil 3, p. 188.

Nach und nach ist dann auch, so sagt er, seine „andere Predigt gekommen", d. h. die gegen alle Werkheiligkeit, und sie hat die Menschen erlöst, die im Papsttume mit seiner Selbstgerechtigkeit „gar müde" wurden; diese andere Predigt aber lautet: „Christus spricht: Nimm hin, du bist nicht fromm, ich hab's für dich getan, deine Sünden sind dir vergeben."[1] Allerdings setzte er noch einige Jahre „in Unwissenheit", wie er versichert, „die Werke der Abgötterei und des Unglaubens" im Kloster fort, jene Werke, an denen „jedermann gehangen"[2]; aber dann wird er sich ganz davon losmachen und auch das Ordenskleid ablegen „zur Ehre Gottes und zur Beschämung des Teufels"[3].

IX.

Die Ablaßthesen von 1517 und ihre Nachwirkungen.

1. Tetzels Ablaßpredigt und die 95 Thesen.

Ein Angehöriger des Dominikanerordens, der sonst in der allgemeinen Geschichte ziemlich unbekannt geblieben wäre, erhielt durch Luther einen weltberühmten Namen.

Jeder weiß heute von dem Ablaßprediger Johannes Tetzel, dem rührigen und gewandten Volksredner, der vom Erzbischof und Kurfürsten von Mainz, Albrecht von Brandenburg, mit der Predigt des von Leo X. für den Bau der neuen Peterskirche ausgeschriebenen Ablasses beauftragt worden war. Er verkündete diesen Ablaß in den Jahren 1516 und 1517 durch die kirchlichen Sprengel von Magdeburg und Halberstadt und betrieb überall mit seinen Reden die Sammlungen für die große Bauunternehmung in Rom. So wie Luther früher (S. 263) über die Natur des Ablasses lehrte, lehrte im wesentlichen auch er; insbesondere betonte er mit allen Theologen, daß der Ablaß nur als Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen, nicht aber der Sündenschuld zu betrachten sei[4]. Mit Recht führte er aus, der Bau der Peterskirche sei ein gemeinsames Interesse des christlichen Volkes, und die Spende für dieselbe solle als ein Teil der frommen Leistungen und guten Werke, die immer für den Gewinn der Ablaßgnade von

---

[1] Werke, Erl. A. 48, S. 401. [2] Ebd. 49, S. 300.

[3] Colloquia ed. Bindseil 3, p. 183. Der Ausspruch wird daselbst in das Jahr 1523 verlegt.

[4] Manche der irrigen protestantischen Auffassungen der Ablaßlehre könnten schon durch einen Blick in katholische Kompendien der Dogmatik beseitigt werden. Man sehe z. B. Hurter, Theol. dogmat. ed. 11 (1903), t. 3, p. 499 sqq 509, wo z. B. der manchen neueren Schriftstellern so anstößige Ausdruck relaxatio poenae et culpae historisch und theologisch richtig erklärt wird, unter anderem mit Berufung auf die zum Teil gegen Th. Brieger gerichtete Abhandlung von N. Paulus in der Zeitschrift für kathol. Theologie 23, 1899, S. 48 ff „Johann von Paltz über Ablaß und Reue". Der deutsche Augustiner Paltz ist ein berufener Zeuge der damaligen katholischen Anschauung. „Die Schuld wird erlassen", sagt er, „kraft des Bußsakramentes, das hier [beim Ablaß] mit eingeführt wird, und die Strafe kraft des Ablasses, der hier gespendet wird." Celifodina, Bl. x 1, bei Paulus S. 51, A. 4.

der Kirche verlangt wurden, verrichtet werden. Von allen Gläubigen forderte er zugleich nach der Lehre und Übung der Kirche als Vorbedingung des Ablasses die Bekehrung und Sinnesänderung mit einer würdigen Beicht[1].

Für die weiten Gebiete der Erzbistümer Mainz und Magdeburg war schon im Jahre 1514 durch Leo X. die Betreibung dieses fast überall in der christlichen Welt gepredigten Ablasses für St Peter dem Erzbischof Albrecht von Brandenburg, der diese beiden Sitze inne hatte, überlassen worden.

Dieser angesehene, aber weltlich gesinnte Kurfürst hatte dem römischen Hofe eine überaus hohe Summe für seine Bestätigung zum Mainzer Sitze und für das Pallium gezahlt, wie solche Zahlungen herkömmlich waren. Er hatte außerdem aber noch auf den an ihn von der päpstlichen Datarie gestellten Antrag hin 10 000 Dukaten, die er durch die Fugger von Augsburg aufbrachte, dem Heiligen Stuhle gespendet, um den obigen Ablaß für seine Kirchenprovinzen zu erlangen, und dafür war ihm vom Papste als eine Art Entgelt die Hälfte des Erträgnisses vom Ablaß ein für allemal überwiesen worden. Damit sollte er die Fugger, seine Gläubiger, bezahlen[2]. Auf das Nähere dieser Sache ist unten zurückzukommen. Hier sei aber schon bemerkt: Es war ein Handel, welcher der heiligen Sache des Ablasses gewiß nicht würdig erscheint und sich nur aus den übeln kirchlichen Gewohnheiten der Zeit, dem Drängen der Fürsprecher Albrechts und dem Einfluß der florentinischen geldsüchtigen Partei am päpstlichen Hofe erklären läßt. War er auch nicht simonistisch, so muß doch jede Billigung desselben ausgeschlossen sein.

Ein betrübender Vergleich, der für die Kirchenoberen aller Zeiten eine ernste Mahnung enthält, läßt sich hier nicht unterdrücken. Wie es der Anblick des sehr gesunkenen kirchlichen und moralischen Lebens zu Rom unter Julius II. mit dem Andenken an den Charakter eines Alexander VI. war, was Luther auf seiner italienischen Reise mit bitterer Voreingenommenheit erfüllt hat, so sollten leider auch die Kurie selbst durch jenen Ablaß mit seinen stark weltlichen und bedauernswerten Praktiken und die kirchlichen Organe durch die Duldung der tatsächlichen Mißstände bei seiner Verkündigung einem Luther willkommenen Stoff für seine Anklagen und trügerische Vorwände zur Verführung weiter Kreise zum Abfalle darbieten.

Luther erfuhr manches von den unwürdigen Einzelheiten des römisch-mainzerischen Ursprunges dieser in seiner Nähe stattfindenden Ablaßpredigt und von der Verwendung der Ertragshälfte. Ihn und viele andere reizten außerdem neben den Übelständen des damaligen Ablaßwesens, über welche man allgemein klagte, und außer den beständig erneuerten Sammlungen, die den Fürsten und Völkern lästig wurden, vor allem die Nachrichten von dem Auftreten des predigenden Mönches. Tetzel leuchtete nicht durch Tugendbeispiele hervor, wenn-

[1] Siehe unten IX, 2.

[2] A. Schulte, Die Fugger in Rom 1495—1523, 2 Bde, Leipzig 1904. W. Schrörs, Die Mainzer Erzbischofswahl und der Ablaß vom Jahre 1514, in der Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie 31, 1907, S. 267—302. Im folgenden Kapitel Näheres über diese Angelegenheit.

gleich die Anklagen wegen früherer Verschuldungen, die er auf sich geladen hätte, ebenso ungerecht sind wie die Vorwürfe roher Unwissenheit. Er war, das ist durch unparteiische Forschung festgestellt, unbescheiden und vermessen und gefiel sich in Übertreibungen. In seinen Predigten fehlte er hauptsächlich infolge seiner stark volkstümlichen Manier durch falsch hinaufgeschraubte und allzu kräftige Ausdrücke. In seinen packenden Reden brauchte er selbst abstoßende Wendungen, um die Kraft des von ihm empfohlenen Ablasses anzupreisen. Ferner ließ er in den Darlegungen über die Zuwendung des Ablasses für Verstorbene unrichtige und übertriebene Privatmeinungen einzelner Theologen, die nicht verbürgt waren, auf gleicher Linie mit der sonst richtig von ihm dargestellten Kirchenlehre in seine Predigten einfließen. Es waren freilich Privatmeinungen, die auch in offizielle Ablaßinstruktionen Eingang gefunden hatten. Er vermischte in mißverstandenem Eifer Irriges und Unsicheres mit Wahrem. Dazu führte das große Zusammenströmen des Volkes zu den Reden des gefeierten Predigers manche Unordnungen herbei, insbesondere wenn, wie zu Annaberg, zur Verkündigung des Ablasses die Gelegenheit des Jahrmarktes mit seiner weltlichen Kurzweil benutzt wurde.

Luther hielt zunächst nach der obigen nochmals eine Predigt zu Wittenberg über den Ablaß und seine Mißbräuche, ohne ausdrückliche Beziehung auf Tetzel; dann predigte er wiederum über denselben Gegenstand auf dem Schloß vor dem Kurfürsten bei Gelegenheit der Ausstellung des reichen Reliquienschatzes der Schloßkirche. Er erkannte das Recht des Ablasses öffentlich noch immer an; nur ließ er immer kräftigeren Tadel gegen die Veräußerlichung desselben laut werden. Später hat er freilich geäußert, er habe bereits 1516 „über die Abläße zu disputieren und gegen den Papst zu schreiben angefangen"; das ist jedoch nur von dem ersten Teile der Aussage und nur im bemerkten Sinne zutreffend. Gegen den Primat und gegen das Wesen der Abläße hat er noch nicht geschrieben. Eine unverbürgte Mitteilung ist es ferner, daß er, sobald er (zu Grimma) durch Staupitz von Tetzels Treiben hörte, ausgerufen hätte: „Dem will ich ein Loch in die Pauke schlagen, so Gott will!"

Es waren immerhin die Ablaßfragen, auf deren Gebiet der größere Kampf um seine schon fertige neue Lehre nach und nach entbrennen sollte. Er entschloß sich im Oktober 1517, gegen Tetzel öffentlich ins Feld zu stürmen. Das tat er durch seinen Schritt vom Vorabend des Allerheiligenfestes. Am 31. Oktober 1517 schlug er an der Türe der Schloßkirche von Wittenberg die 95 Thesen über die Abläße an. Da das Allerheiligenfest das Titelfest des Gotteshauses war[1], so rechnete er darauf, bei Gelegenheit des zahlreichen Besuches der Festfeiernden den Thesen sofort große Öffentlichkeit zu verleihen. Nicht bloß durch diese Maßnahme, sondern auch durch die weitere Tätigkeit Luthers und seiner Freunde verbreiteten sich die gedruckten Sätze mit größter Geschwindigkeit. Ihr kecker, herausfordernder Charakter trug mächtig dazu bei. In weiten Kreisen von

[1] Nicht das Kirchweihfest. Vgl. N. Müller im Archiv für Reformationsgeschichte 6, 1909, S. 184, A. 4.

Deutschland las man sie bald, und zwar meist mit Erstaunen, ja mit Bewunderung für die Sprache des Mönches. Die Zahl der Beifall Spendenden, denen aus dem Herzen geredet war oder die wenigstens das meiste von ihrem Inhalte billigten, war viel größer, als man gewöhnlich glaubt.

Einiges von den Thesen war freilich den Nichttheologen unverständlich, aber alle fühlten aus dem gereizten, stürmischen Ton die gewaltige Bedeutung des geschehenen Schrittes heraus. Für Furchtsamere enthielt das Thesenblatt in einer einleitenden Erklärung die beruhigende Versicherung des Verfassers, es solle mit den Sätzen nichts Bestimmtes festgestellt sein, sondern „aus Liebe und Eifer für die Erforschung der Wahrheit" solle zu Wittenberg über dieselben öffentlich von Luther disputiert werden, und die, welche persönlich nicht in den Streit eintreten könnten, seien gebeten, ihre Einwände auf schriftlichem Wege vorzubringen[1].

Prüft man die Thesen näher und beobachtet dazu das Verhalten ihres Urhebers in der Zeit nach ihrer Verbreitung, so erscheint es nicht zweifelhaft, daß sie durchweg ihrem Verfasser nicht als Versuchssätze oder problematische Wahrheiten, sondern als sicherer Standpunkt gelten. Manche unter ihnen gehen in theologischer Beziehung weit über die bloße Bekämpfung der Mißbräuche des Ablaßwesens hinaus. Luther hatte, vom Widerspruche weitergeführt, seine bisherigen Ansichten über die Natur des Ablasses einigermaßen geändert und sie seinen irrigen Grundideen näher gebracht.

Eine Absage an die bisherige Ablaßlehre, und zwar eine durchgehende, bildet in den 95 Thesen zunächst die Behauptung, daß die Ablässe keine Gültigkeit vor Gott hätten, sondern lediglich als Nachlaß von kanonischer Strafe seitens der Kirche zu betrachten seien (Thesen 5 20 21 usw.). Damit ist die kirchliche Bedeutung der Ablässe zerstört, da sie stets als eine Nachlassung der zeitlichen, aber vor dem göttlichen Forum bestehenden Sündenstrafen galten[2]. In einzelnen Thesen greift Luther dann die damals allgemein angenommene Lehre von dem Gnadenschatze der Kirche, der die Voraussetzung der Ablässe bildet, an (58 60). Irrige Ansichten über den Läuterungszustand der Abgeschiedenen finden sich in verschiedenen Sätzen (18 19 29). Andere scheinen theologisch Anstößiges zu enthalten, das mit seiner Meinung von Gnade und Rechtfertigung zusammenhängt, wenngleich letztere nicht klar in der Thesenreihe auftritt.

Manche Behauptungen ergehen sich weiterhin in verletzenden, aufreizenden und spöttischen Wendungen über das Ablaßwesen im allgemeinen, ohne das Gute von den Ausartungen zu sondern, so z. B. die 66. These, welche die „Schätze der Ablässe" einfachhin für Netze erklärt, „in denen man jetzt die Reichtümer der Menschen fängt". Einzelne endlich sind nichts als eine höhnische Beleidigung der kirchlichen Autorität, wie die 86. These: „Warum baut der Papst

---

[1] Luthers Werke, Weim. A. 1, S. 529. Die Thesen auch Erl. A. Opp. lat. var. 1, p. 285 sq.

[2] Vgl. unter den im Jahre 1520 verurteilten 41 Sätzen Luthers Nr. 19 20 und 21.

die Basilika St Peters nicht aus seinem Gelde, sondern mit dem der armen Gläubigen, der er doch heute größere Reichtümer hat als der reichste Crassus?"

Als sollte auch bei dieser öffentlichen Handlung ein gewisser Anklang an die mystische theologia crucis des Verfassers nicht fehlen, enthalten die beiden letzten Thesen die Aufforderung gegenüber der Veräußerlichung des Ablaßwesens: „Man ermahne die Christen, daß sie ihrem Haupte Christus zu folgen bestrebt seien durch Peinen und durch Leiden des Todes und der Hölle." „Um besser in den Himmel zu gelangen, mögen sie mehr auf viele Trübsale als auf die Sicherheit des Friedens vertrauen."

Die 95 Thesen trugen, Deutschland durcheilend, in die schon hoch angeschichtete Unzufriedenheit mit Kirche und Papst die gefährlichsten neuen Elemente.

Luther hielt gegenüber dem Bischof Scultetus von Brandenburg, unter dem Wittenberg stand, wie auch gegenüber andern die einmal der Sache gegebene Wendung aufrecht, als sollte durch die Streitsätze nur eine für die Klärung der Fragen nützliche Disputation angeregt werden[1], zu der es übrigens nicht kam. Er beteuerte dem Brandenburger Oberhirten seine vollste Unterwürfigkeit und seine Bereitheit, stets mit der katholischen Kirche zu gehen. Er ließ hierbei aber zugleich seine Meinung entschieden zum Ausdruck kommen, daß von seiten der Heiligen Schrift, der katholischen Lehre und der kirchenrechtlichen Satzungen nichts gegen die Sätze vorliege, ausgenommen die Äußerungen „einiger wenigen Kanonisten, die ohne Beweisstellen sprächen, und einiger scholastischen Lehrer, die ähnliche Meinungen hegten, aber auch nichts demonstrieren könnten"; ihm selbst komme es freilich nicht zu, eine Entscheidung zu geben, aber wohl dürfe er eine Erörterung eröffnen durch die Disputation.

Von seiner Disputationskunst erwartete er sich den Sieg über Tetzel und den Anstoß zum Kampfe gegen die mit der Ablaßpredigt verbundenen Unsitten. Hier sei an ein schon gelegentlich berührtes Wort seines Schülers Oldecop erinnert: „Er lehrte über die Maßen dagegen [nämlich gegen die geläufigen Ablaßpredigten], mit allem Ungestüm und Frevel [d. h. mit aller Vermessenheit]"; er sei, sagt er, in den Streit eingetreten „von Natur hochmütig und vermessen"[2].

Durch den überraschenden und stets anwachsenden Beifall auch von sonst kirchlich Gesinnten fortgerissen und taub gegen die Warnungen und Mahnungen, die ihm zu teil wurden, warf Luther zunächst die deutsche Schrift „Ein Sermon von dem Ablaß und Gnade" mit noch stärkeren, aufreizenderen Behauptungen in das Volk. Fast zu gleicher Zeit brachte er für die Gelehrteren und in lateinischer Sprache die wichtigen „Resolutionen" seiner Thesen mit fliegender Eile auf das Papier. Letztere waren schon im Frühjahr 1518 im Druck.

---

[1] Brief an Bischof Hieronymus Scultetus vom 13. Februar 1518 (?), Briefwechsel 1, S. 150: Inter quae sunt de quibus dubito, nonnulla ignoro, aliqua et nego. S. 151: Disputo non assero *etc.*

[2] Chronik, hg. von K. Euling, S. 48 f. Vgl. oben S. 227.

Inzwischen war zu Anfang des Jahres 1518 durch den Erzbischof von Mainz nach Rom über die begonnene Bewegung und die Sätze des Mönches Bericht erstattet worden. Papst Leo X. beauftragte infolgedessen schon am 3. Februar P. Gabriele della Volta, den Stellvertreter des Augustinergenerals, durch Briefe wie durch gelehrte und rechtschaffene Männer auf Luther zu wirken, um ihn von seinen verkehrten Meinungen abzubringen; zögere man, so könne aus dem Funken ein Brand entstehen, der vielleicht nicht zu löschen sei[1].

Ohne Zweifel ergingen von Volta an Staupitz die geeigneten Anordnungen, und wahrscheinlich wurden für den bevorstehenden Konvent der deutschen Augustinerkongregation zu Heidelberg Maßnahmen in die Wege geleitet; die Beschwichtigung des Sturmes ging in erster Linie als Pflicht den Orden selbst an, und durch diesen mußte der Apostolische Stuhl zunächst vorgehen. Aber es ist bisher nichts über Schritte des Ordens in dieser ersten Zeit bekannt geworden. Auf dem Heidelberger Kapitel, das gegen Ende April fiel (VIII, 3), hatte der Ordenssitte gemäß die Neuwahl des Generalvikars der Kongregation, zu der Luther gehörte, stattzufinden; auch war an Stelle Luthers ein neuer Distriktsvikar zu wählen, da jener sein Amt schon durch die übliche Frist von drei Jahren geführt hatte. Staupitz und die große auf Luthers Seite stehende Partei im Orden wollte offenbar auf das gelindeste verfahren und bezüglich des Eingreifens in die Bewegung es bei dem Wechsel der Person des Distriktsvikars bewenden lassen.

Als Luther die Berufung nach Heidelberg erhalten, wurde vom Kurfürsten ein Schreiben an Staupitz ausgefertigt, datiert vom Freitag in der Osterwoche, mit dem Ersuchen, zu sorgen, daß derselbe wegen seiner Vorlesungen „aufs erste wieder allher komme und nit verzogen noch aufgehalten werde“[2]. Weder aus diesem Bericht noch aus dem kurfürstlichen Geleitschreiben für Luther selbst kann man ableiten, daß Maßnahmen gegen ihn auf dem Konvent zu erwarten gewesen wären. Die Schriftstücke zeugen von der ausnehmenden Gunst, deren sich Luther beim Landesherrn erfreute.

Luther brach am 11. April von Wittenberg auf. Er machte als Mönch die Reise bis Würzburg zu Fuß und von dort, nach gastlichem Aufenthalt bei dem ihm sehr gewogenen Bischof Lorenz von Bibra, im Wagen bis Heidelberg zusammen mit Johann Lang und andern Ordensbrüdern. Das Kapitel wählte den Generalvikar Staupitz aufs neue und setzte an die Stelle Luthers als Distriktsvikar Johann Lang, eine Wahl, durch die es, wie schon angedeutet, nicht seine Mißbilligung des von Luther Geschehenen, sondern eher seine Zustimmung zu erkennen gibt, da beide, Luther und Lang, eines Sinnes waren. Sehr bedeutungsvoll

---

[1] Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters 4, 1906, S. 247 f. Kalkoff, Forschungen zu Luthers römischem Prozeß, Rom 1905, S. 44 f. Derf., Zu Luthers römischem Prozeß: Das Verfahren des Erzbischofs von Mainz gegen Luther; in Zeitschrift für Kirchengesch. 31, 1910, S. 48—65. Vgl. ebd. S. 368 ff derf. über die Dominikaner. Beide Autoren sind auch für die folgende Geschichte des römischen Einschreitens zu vergleichen. Das päpstliche Schreiben in Bembi Epistolae Leonis X. l. 16, n. 18.

[2] Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation S. 313.

für die Haltung der Augustinerkongregation war es auch, daß Luther die Heidelberger Disputation leiten durfte. Er stellte die oben (S. 257 ff) bereits besprochenen Thesen mit der Leugnung des freien Willens im bekannten Sinne aus dem Zentrum seiner neuen Lehre heraus auf und ließ sie durch den Wittenberger Augustiner Magister Leonhard Beyer verteidigen in Gegenwart der Brüder des Konventes und der eingeladenen Professoren der Heidelberger Universität. Es ist auffällig, daß von der Ablaßfrage, die doch die Geister so heftig bewegte, in der Disputation nicht gehandelt ward. Vielleicht glaubte man, zu Heidelberg aus Klugheitsrücksichten dieses Thema gänzlich umgehen zu sollen.

Anfangs Mai reiste Luther über Würzburg und Erfurt wieder nach Wittenberg. Er benutzte einen Aufenthalt zu Dresden, um vor dem Herzog Georg und seinem ganzen Hofe am 25. Juli 1518 eine Predigt zu halten. Darin hätte er in einer Weise von dem „wahren Verständnis des Wortes Gottes", von „der Gnade Christi und der ewigen Auserwählung", von der Überwindung des „Schreckens vor Gott" gesprochen, daß der kirchlich gläubige Herzog sehr ungehalten war und sich nachher wiederholt äußerte, eine derartige Lehre mache die Menschen nur verwegen. Der Bericht über die Predigt und das angeführte Urteil findet sich erst bei dem 1571 verstorbenen Georg Fabricius in seinen Origines Saxonicae[1]. Auch Luther selbst aber erwähnt den Widerspruch, den er bei verschiedenen wegen einer dortigen herausfordernden Predigt fand, jedoch mit der höhnischen Bemerkung: Solche Tadler reden nur aus eitler Ehrbegierde, diese Schwätzer wollen alles und können nichts, es ist „Schlangengezücht"; es sind „Larvengesichter", die ich verachte[2].

Nach Wittenberg zurückgekehrt, lag er dem Abschlusse der „Resolutionen" zu den Ablaßthesen ob. Am 21. August 1518 sendete er das erste gedruckte Exemplar an Spalatin.

Diese lateinischen Resolutiones disputationis de virtute indulgentiarum, in Form und Anlage ganz der Verteidigung seiner 95 Ablaßthesen gewidmet, gestalteten sich noch feindlicher gegen das Ablaßwesen als seine früheren Verlautbarungen. Sie kennzeichneten sich auch in der Sprache noch mehr als diese als Ausfluß seines heißen Temperamentes und seiner gereizten Stimmung. In denselben trat schon mit bestimmten Umrissen seine neue Dogmatik von Glaube und Gnade in die große Öffentlichkeit. Die Gelehrten im Auslande wurden jetzt durch die ihnen zugängliche lateinische Veröffentlichung in die Bewegung hineingezogen.

---

[1] Origines illustr. stirpis Saxonicae l. 7, Ienae 1597, p. 859. Aus Fabricius berichtet das gleiche Seckendorf in seinem Comment. de Lutheranismo. Beide setzen aber irrig den Vorgang ein Jahr zu frühe an. N. Paulus spricht sich in den Histor.-polit. Blättern 137, 1906, S. 51 f gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung aus, weil der späte Fabricius ohne Kritik sei. Ob Luther eine andere Predigt meint, ist nicht klar.

[2] An Spalatin 14. Januar 1519, Briefwechsel 1, S. 349. Mehr über den vielfach falsch dargestellten Dresdener Aufenthalt unten IX, 4.

Mit den Resolutionen veröffentlichte Luther nicht bloß ein in der Form sehr ergebenes Begleitschreiben an den Bischof von Brandenburg als Ordinarius von Wittenberg, sondern auch ein ähnliches an Papst Leo X. Dem Papste sagte er, er wage es, sich an ihn zu wenden, weil er vernommen habe, daß ihn einige zu Rom angeschwärzt hätten, als ob er die Schlüsselgewalt des Nachfolgers Petri antaste. Er setzt die Ursache des Streites nach seiner Auffassung desselben auseinander und erklärt: „Widerrufen kann ich nicht." Im gleichen Briefe aber versichert er auch, Leos Stimme hören zu wollen „wie die Stimme Christi, der in ihm den Vorsitz führt und redet"; nur um das eine bitte er, daß der Papst frei mit ihm schalten möge. „Belebe mich, töte mich, rufe, rufe zurück, bestätige, verwerfe, wie es dir gefällt!"[1] In den Resolutionen selbst liest man hinwieder unter anderem: „Auf mich macht gar keinen Eindruck, was dem Papste gefallen oder nicht gefallen möge. Er ist ein Mensch wie die andern Menschen. Viele Päpste gab es, denen nicht bloß Irrtümer und Laster, sondern auch Ungeheuerlichkeiten (monstra) gefielen. Ich höre auf den Papst als Papst, d. h. wie er in den Kirchengesetzen spricht und gemäß denselben oder mit dem Konzil entscheidet, nicht aber, wann er nach seinem Kopfe redet."[2]

Die Blößen solcher Zwitterstellung hat er sich nachmals nicht verheimlicht. Als er einmal in späteren Jahren auf diesen Anfang des Kampfes zurückblickte, sagte er, er habe den Kampf als „unbesonnener, unkluger Papist angefangen", er sei „durch seine Torheit" in den Handel hineingezogen worden; es habe sich seine „Schwäche und Inkonsequenz" jämmerlich offenbart, da er damals den Papst noch angebetet habe; vor diesem Herrn Himmels und der Erde, schreibt er bombastisch, habe doch noch alles gezittert, und er, das Mönchlein, einem Leichnam mehr ähnlich als einem Menschen, habe nur mit kläglicher Unsicherheit und Angst vorwärts zu schreiten gewagt[3].

„Froh und zuversichtlich", sagt er ebenda, „bin ich bei jenem Beginnen nicht gewesen." „Was mein Herz in dem ersten und zweiten Jahre gelitten, wie ich am Boden lag, ja fast verzweifelte, das wissen sie [die Schwarmgeister, meine Nebenbuhler] gar nicht, die nachher ebenfalls stolz auf den Papst losgestürzt sind, nachdem er einmal [von mir] schwer verwundet war; sie haben die Ehre für sich zu pflücken gesucht, und diese will ich denn auch meinetwegen ihnen überlassen." „Sie sind unkundig des Kreuzes und des Satans"; ich aber gelangte nur „durch Todeskämpfe und Anfechtungen zu Stärke und Wissenschaft".

Während Luther zu Wittenberg den Druck der „Resolutionen" besorgte, war er zugleich mit andern Arbeiten beschäftigt.

Johannes Eck hatte seinen Ablaßthesen mit den sog. „Obelisci" geantwortet. Luther entgegnete demselben mit den „Asterisci". Da auch Tetzel seiner-

---

[1] Am 30. Mai 1518 (?), Briefwechsel 1, S. 200 f. Weim. A. 1, S. 527 ff.

[2] Opp. lat. var. 2, p. 220. Weim. A. 1, S. 582. Concl. 26.

[3] Opp. lat. var. 4, p. 328 sq in einer Vorrede seiner Disputationes.

seits eine Widerlegung des Lutherschen Sermons von Ablaß und Gnade herausgegeben hatte, stellte er ihm die Schrift „Freiheit des Sermons von Ablaß und Gnade" entgegen.

Den Bann des Papstes befürchtend, hielt Luther an die Wittenberger im Frühsommer 1518, vielleicht am 16. Mai, eine Predigt *Über die Kraft des Bannes*, deren weitgehende Sätze auch in fernen Kreisen Aufsehen und Entrüstung erregten. Er ließ sie im August im Drucke ausgehen, aber in anderer Gestalt. Den Bann bezeichnet er darin als unwirksam für den, der die Wahrheit ehrlich vertrete, jedoch sei demselben Gehorsam zu leisten. Er rügt, wie es übrigens auch Stimmen kircheneifriger Männer getan hatten, den damaligen zu häufigen Gebrauch des Bannes. Daß ungerechte Exkommunikation den Gebannten nicht der Teilnahme am inneren Leben der Kirche (anima ecclesiae) beraube, wußte und lehrte man seit der Zeit der Kirchenväter. Luther betont dies einseitig, parteiisch und aufreizend, stellt aber noch nicht „eine neue Anschauung vom Wesen der Kirche" dabei auf.

Er sagt in einem Briefe an seinen väterlichen Freund Staupitz, daß allerdings zufolge des Verhaltens seiner Gegner aus obiger Wittenberger Bannpredigt ein neues „Feuer entbrennen" werde, er habe aber darin die Gewalt des Papstes nach Gebühr erhoben; sich selbst erklärt er für den Verfolgten; „jedoch Christus lebt und herrscht gestern und heute und in Ewigkeit. Mein Gewissen sagt mir, daß ich die Wahrheit gelehrt; aber eben diese haßt man, wenn man sie auch nur nennen hört. Bete für mich, daß ich nicht zu viel mich freue und zu viel mir zutraue in dieser Anfechtung." Er freut sich, durch den Druck der genannten Predigt über die zu triumphieren, welche sie argwöhnisch angehört und böslich entstellt hätten. Aber seine Stimmung ist bei weitem keine ungemischt freudige; er deutet im gleichen Briefe an Staupitz geheimnisvolle innere Leiden an, die „unvergleichlich schwerer" auf ihm lasteten, sagt er, als die Furcht vor Maßregeln seitens Roms. Dabei ist er schon ganz von der Idee fortgerissen, gegen den Spott, den die Römlinge dem Reiche Christi antun, unter Darbringung aller Opfer streiten zu müssen[1].

Inzwischen waren vor den päpstlichen Stuhl schon im März 1518 abermals Klagen gekommen von Mitgliedern des Dominikanerordens. Gegen Mitte Juni geschahen dann zu Rom neue amtliche Schritte gegen Luthers Person, und zwar jetzt mit Umgehung des Ordens. Den Gang derselben haben neuere Untersuchungen geklärt. Der päpstliche Fiskalprokurator Mario de Perusco erhob gegen den Mönch die förmliche Anklage wegen Verdachts der Verbreitung von Irrlehren. Die Voruntersuchung mußte in päpstlichem Auftrag der Bischof von Ascoli, Girolamo Ghinucci, als Generalauditor für Prozeßsachen der Apostolischen Kammer, führen, während der Magister s. palatii Silvester Mazzolini von Prierio (Prierias), der, wie immer die Palastmeister, dem Dominikanerorden angehörte, ein gelehrtes Gutachten über die in Verhandlung gekommenen Fragen zu schreiben beauftragt wurde.

[1] Am 1. Mai 1518, Briefwechsel 1, S. 223.

Da Prierias sich schon vorher mit den Ablaßthesen beschäftigt hatte, entwarf er das Gutachten in drei Tagen, wie er selbst darin sagt, ohne jedoch eine eigentliche theologische Widerlegung zu beabsichtigen. Es wurde unter dem Titel In praesumptuosas M. Lutheri conclusiones de potestate papae dialogus sofort gedruckt. Die Schrift war nicht frei von Übertreibungen und von unnötig verletzenden Ausdrücken.

Anfang Juli 1518 erging an Luther die Vorladung zu einem Verhöre in Rom, wo er binnen 60 Tagen zu erscheinen hätte. Ghinucci und Prierias sandten sie an den damals zu Augsburg weilenden Kardinal Cajetan, damit dieser sie an den Wittenberger Professor gelangen lasse. Die Schrift des Prierias war derselben beigelegt. Am 7. August erhielt Luther beides. Er sagte später in den Tischreden, indem er sich auf die Schrift des Palastmeisters bezog, die Sendung aus Rom habe sein Blut in tiefste Aufwallung gebracht, denn damals habe er gesehen, daß es mit seiner Sache zu bitterem Ernste kommen werde, weil Rom unerbittlich sei.

Sofort leitete er des andern Tages unter abfälligen und verächtlichen Ausdrücken über die Vorladung Schritte beim Kurfürsten ein, daß derselbe beim Heiligen Stuhl dahin wirke, daß in Deutschland Richter für seine Sache aufgestellt würden; die gefürchtete Romreise wollte er vermeiden. Den oben erwähnten Sermon über die Kraft des Bannes gab er eben damals heraus. Auch war er schon am folgenden Tage nach Empfang der Vorladung an der Ausarbeitung einer Druckschrift zur Beantwortung des Dialogus von Prierias, die Ende August erschien[1]. Diese lateinische Responsio will er, wie er Prierias übertrumpfend sagt, in zwei Tagen vollendet haben. Sie ist hochfahrend und beleidigend, verteidigt der Reihe nach alle Thesen und hält einzelne Irrtümer derselben noch stärker als früher aufrecht. Die Unfehlbarkeit der Konzilien leugnet er noch nicht, erkennt sie im Gegenteile an[2]; auch daß der Papst in Sachen des Glaubens und der Sitte lehramtliche Fehlurteile erlassen könne, stellt er keineswegs bestimmt auf, wiewohl man in neuerer Zeit beides seiner Antwort zugeschrieben hat.

Die betreffende undeutliche Stelle über Irrtumsfähigkeit der Konzilien und der Päpste bezieht sich auf kirchliche Handlungen derselben, wie die von Luther angerufenen Beispiele bestimmter zeigen, indem er die Kriege des Papstes Julius II. und die dem Papste Bonifaz VIII. von ihm zugeschriebenen „tyrannischen Akte" anführt.

Allerdings ließ die in der Antwort hervortretende Unklarheit bezüglich der dogmatischen Lehrautorität der Kirche sein stürmisches Pochen auf die nach seiner

---

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 647 ff.

[2] Vgl. V. Prop., n. 3: Non sum haereticus, si negativam teneo, donec determinetur a concilio. N. 6: Ego ecclesiam . . repraesentative non [scio] nisi in concilio; aber falsch sei es, si quidquid facit ecclesia virtualis, id est papa (wie Prierias meine), factum ecclesiae dicitur; Papst und Konzil könnten allerdings in ihren Maßnahmen, in praktischen Anordnungen (factum ecclesiae) irren.

Auslegung verstandene Bibel und die subjektive Willkür gegenüber der bisherigen Theologie und Praxis das Schlimmste befürchten.

Er vertritt gegen Prierias unter anderem die Behauptung, der Heiland habe uns Unmögliches befohlen, weil wir immer die Begierlichkeit hätten; die Söhne Gottes würden beim Gutestun mehr getrieben, als daß sie selbst handelten, weshalb die höhere Theologie lehre, jene Werke seien die besten, die Christus in uns ohne uns tue, die schlechtesten aber jene, „welche wir nach der grundfalschen Lehre des Aristoteles mittels unseres sog. freien Willens verrichten".

Als Mystiker besonderer Art leitet er aus letzterem Umstande z. B. ab, das Fasten sei vorzüglich, wenn der Fastende gar nicht desselben sich bewußt sei, sondern an Höheres denke; dann sei er nämlich am weitesten von der Begierde nach Speise entfernt. Die sakramentale Buße sei bloß, sagt er, ein Anfang der Buße; ein Eifer in derselben könne nur durch ein Wunder anhalten[1].

Alle diese Ideen, welche die aus dem Früheren bekannte Geistesrichtung des Verfassers getreu widerspiegeln, finden sich schon am Anfange der ebenso verworrenen wie anspruchsvollen Schrift.

Wie er gegen Prierias, den Dominikaner und Thomisten, eine gehässige Opposition wider die thomistische Schule hervorkehrte und von da an beibehielt, so bot er bald auch schon gegen ihn als Italiener das deutsche nationale Element auf. Er erklärte in einem Briefe, er wolle demselben zeigen, daß es in Deutschland Leute gebe, die sich auf die schlauen Künste und Tücken der Römer wohl verständen; fahre er fort, ihn ferner herauszufordern, so werde er seinem Geiste und seiner Feder gegen ihn freien Lauf lassen[2].

In der Antwort an Prierias hatte Luther den Gegner bereits für nähere Ausführungen auf seine damals im Drucke fertig gewordenen „Resolutionen" zu den Ablaßthesen verwiesen. Staupitz beförderte das für den Papst bestimmte Exemplar nach Rom. Die dem Werke einverleibten Briefe an Staupitz und an Leo X. trugen das Datum vom 30. Mai 1518, während der Druck erst am 21. August vollendet war. Da die Resolutionen, die wichtigste seiner auf die Ablaßfrage bezüglichen Schriften, hartnäckig bei den ausgesprochenen Irrtümern beharren, so waren schärfere Maßregeln seitens der päpstlichen Kurie zu erwarten.

Luther suchte bei seinen Bemühungen, Richter in Deutschland zu erlangen, mittels des Kurfürsten auch Kaiser Maximilians Verwendung nach. Jedoch der Kaiser, der das Beste der Religion ernstlich wollte und zugleich damals die päpstliche Gunst behufs der Königswahl seines Enkels Karl auf seine Seite zu ziehen gedachte, schrieb am 5. August 1518 aus Augsburg an Leo X., daß er aus Liebe zur Einheit des Glaubens alle Schritte des Papstes gegen Luther unterstützen werde.

Es erfolgten also strengere Maßnahmen von Rom gegen Luther, ehe noch der Termin von 60 Tagen abgelaufen war. Sie sind in dem Breve vom 23. August 1518 an Kardinal Cajetan, den päpstlichen Legaten auf dem Augsburger Reichstage, vorgezeichnet. Derselbe solle im Hinblick auf die Notorietät von Luthers Handlungen und Lehren ohne andere Formalität ein

[1] Siehe oben S. 275. [2] Köstlin-Kawerau 1, S. 196.

sofortiges Erscheinen desselben vor ihm zu Augsburg mit Hilfe der geistlichen und weltlichen Obrigkeit erzwingen; wenn dazu Gewalt anzuwenden ist, oder wenn Luther nicht widerruft, soll Cajetan ihn nach Rom ausliefern zu Gericht und Strafe; er selbst durfte also nicht eigentlich Richter sein, sondern nur den Widerruf Luthers in Empfang nehmen. Im Falle der freiwilligen Stellung zu Augsburg und des Widerrufes solle Luther, so hieß es in dem Schreiben ebenfalls, Verzeihung und Gnade finden. Sei sein Erscheinen zu Augsburg aber überhaupt nicht durchzusetzen, so sollen die in Recht und Gewohnheit für solche Fälle gesetzmäßig vorgesehenen Maßregeln Platz greifen: er und seine Anhänger seien mit öffentlichem Bann zu belegen, die Obrigkeiten in Kirche und Staat müßten unter kirchlichen Strafen, auch unter dem Interdikte, gezwungen werden, den Gebannten festzunehmen und auszuliefern.

Der Kurfürst Friedrich verlangte darauf jedoch ein Gericht vom Kardinal Cajetan zu Augsburg; es sollte mit „väterlicher Milde" stattfinden. Andere Maßnahmen wollte er nicht gestatten. Cajetan kam ihm, ohne den Papst und sich selbst zu verleugnen, entgegen. „Ein echter Stubengelehrter, dem die Weltläufigkeit abging, war er einem so durchtriebenen Politiker wie Friedrich nicht gewachsen."[1] Er erlangte von Leo X. ein Breve vom 11. September, womit die Prüfung und Entscheidung der Sache Luthers in seine, des Kardinals, Hände gelegt wurde.

Damit war das in der Geschichte berühmt gewordene Verhör von Augsburg eingeleitet.

Luther- und Tetzelfabeln.

Ehe die Darstellung zum Augsburger Verhör übergeht, möge zunächst eine nachträgliche Erörterung über die Legenden, die sich an den Namen Tetzel geknüpft haben und die zum guten Teil auf Luther, zum Teil auch auf den päpstlichen Kammerherrn Karl von Miltiz zurückgehen, hier Platz finden.

Über Tetzel liegt eine eingehende kritische Monographie von Dr N. Paulus vor: Johann Tetzel, der Ablaßprediger, Mainz 1899, zu welcher der Verfasser bereits auch verschiedene Ergänzungen veröffentlicht hat[2]. Paulus hat durch unparteiische Forschung den Hauptlegenden, die sich an Tetzels Namen knüpften, ein Ende bereitet.

Unzähligemal war eine Behauptung Luthers vom Jahre 1541, also aus seinen letzten durch die bitterste Polemik ausgezeichneten Jahren, wiederholt worden, der Mönch Tetzel sei im Jahre 1512 zu Innsbruck von Kaiser Maximilian I. wegen Ehebruchs zum Wassertode im Inn verurteilt worden; nur die Dazwischenkunft des Kurfürsten Friedrich des Weisen habe ihn vom Tode erretten können. Es ist eine Unwahrheit, die Luther zuerst in die leidenschaftliche Streitschrift „Wider Hans Worst" einfließen ließ[3]. Früher weiß er nichts von diesem Vorgang zu erwähnen. Von der vermeintlichen Innsbrucker Verurteilung sagt A. Berger: „Paulus hat die berüchtigte Ehebruchsanekdote endgültig beseitigt, niemand wird mehr auf sie zurück-

[1] So Pastor, Geschichte der Päpste 4, S. 255.

[2] N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1903, S. 1—9 „Johann Tetzel"; Derf. im Katholik 1899, 1, S. 484—510; 1901, 1, S. 453—468 554—570.

[3] Werke, Erl. A. 26, S. 50.

kommen dürfen."[1] Und vorher hatte schon Th. Brieger erklärt: „Es ist hohe Zeit, daß sie, vereinzelt auch schon auf protestantischer Seite angezweifelt, gänzlich aus der Darstellung verschwindet."[2] Keine Autorität ist überhaupt anzuführen, welche das Privatleben des vielgenannten und vielbeobachteten Mannes mit Grund in üblem Lichte erscheinen ließe. Eine Äußerung des Dresdener Superintendenten Fr. Dibelius lautet wenigstens bezüglich des Innsbrucker Geschehnisses: „Von den Flecken und Gebrechen, die Tetzels Feinde auf ihn warfen, ist der Vorwurf der Unsittlichkeit nicht aufrecht zu halten."[3]

Der kurzsichtige und übermäßig friedensbeflissene päpstliche Kämmerer Miltiz gesellte sich in den ersten Jahren des Ablaßstreites jenen Gegnern Tetzels zu, die in allgemeiner Form unbewiesene Anklagen wegen unsittlichen Lebens wider ihn vorbrachten, nachdem er sich Ende 1518 in die fromme Stille seines Dominikanerklosters von Leipzig zurückgezogen hatte. Mitte Januar 1519 mußte Tetzel sich hier die bittersten Vorwürfe von dem schlecht unterrichteten päpstlichen Unterhändler gefallen lassen. Aber „alle Bemühungen", so bemerkt Oskar Michael, „Miltiz als einen glaubwürdigen Zeugen hinzustellen, werden vergeblich sein"[4]. „Die von Miltiz über Tetzel berichteten Tatsachen verdienen an sich noch keine Glaubwürdigkeit"; so vorher schon ein anderer protestantischer Autor[5].

Was nun näher den Inhalt der oben berührten Predigten von Tetzel anlangt, so war es wiederum hauptsächlich Luther, der ihn schreiender Irrtümer und seine Ablaßverkündigung groben Mißbrauchs anklagte. „Er schrieb", sagte Luther zu seinen Freunden, „das Ablaß wäre eine Versöhnung zwischen Gott und den Menschen, und daß es nütz wäre, da gleich ein Mensch nicht Buße thäte, ohne alle Reue und Leid."[6] „Tetzel machte es so grob, daß mans mußte greifen."[7]

In jener Streitschrift von 1541 sagt er: „Derselbe verkauft' Gnade umbs Geld, so theur oder wohlfeil er aus allen Kräften vermocht." Er führt dann sechs „greulich, schrecklich Artikel" auf, die der geldgierige Mönch gepredigt hätte.

Einer derselben enthält in der Anpreisung seiner Ablaßgewalten eine anstößige Äußerung über die Muttergottes, ein anderer besagt, es sei nach Tetzel nicht nötig gewesen, „Reue noch Leid oder Buße für die Sünde zu haben, wenn einer das Ablaß oder die Ablaßbriefe kaufet", habe er ja auch „künftige Sünde" verkauft; drei sagen, er habe die Wirkungen des Ablasses durch unangemessene Vergleiche erhoben; einer erklärt endlich, seine Lehre sei gewesen: „Wenn einer Geld in den Kasten legt fur eine Seele im Fegfeur, so bald der Pfenig auf den Boden fiel' und klänge, so führe die Seele heraus gen Himmel." An diesen Artikel knüpfte sich der bekannte Vers: „Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt."

Allein zunächst jene Vorwürfe, daß Tetzel die Sündenvergebung um Geld verkauft habe, ohne Reue zu fordern, und daß er gar um Geld die Lossprechung von

---

[1] Historische Vierteljahrsschrift für Geschichte 5, 1902, S. 256.

[2] Theologische Literaturzeitung 1900, S. 84.

[3] In einem Vortrag über Tetzels Leben und Lehre, Dresdener Journal 1903, 20. März.

[4] Münchener Allgemeine Zeitung 1901, 18. April, Beil. Nr 88.

[5] Ebd. 1900, 14. Mai, Beil. Nr 110. Vgl. die übereinstimmende Äußerung des akatholischen Kritikers in der Frankfurter Zeitung 1899, 8. Oktober, Nr 279.

[6] Werke, Erl. A. 60, S. 239; vgl. S. 271 272. [7] Ebd. S. 271.

noch zu begehenden Sünden erteilt habe, sind, wie Nik. Paulus nach dem Vorgange anderer gezeigt hat, ganz und gar unrichtig[1]. Selbst Karlstadt gab, als er schon im Lager des neuen Glaubens war, als Inhalt der Ablaßpredigten, auch derjenigen Tetzels, die übliche kirchliche Lehre richtig an; er kennt jene Ungeheuerlichkeiten nicht. Vor allem aber sprechen die Schriftstücke von Tetzel selbst, dann seine Instruktionen und die Zeugnisse Fremder in gleichem Sinne. „Der Ablaß", sagt Tetzel in seiner Schrift „Vorlegung", „dient allein wider die Pein [Strafe] der Sünden, die bereut und gebeichtet sind." „Keiner verdient Ablaß, er sei denn in wahrhaftiger Reue."[2] Die Erwerber eines Beicht- oder Ablaßbriefes erhielten, der älteren Sitte gemäß, mit einem solchen Briefe nur die Erlaubnis, sich einen geeigneten Beichtvater zu wählen; dafür erlegten sie ein Almosen; der Beichtvater konnte sie nach reumütiger Beicht von der Sünde, auch von Reservatfällen, lossprechen und ihnen aus päpstlicher Vollmacht einen vollkommenen Ablaß der Sündenstrafen erteilen.

Den Vorwurf wegen der angeblichen Äußerung über Maria in seiner Ablaßanpreisung hat Tetzel auf Grund amtlicher Zeugnisse als Verleumdung zurückweisen können. — Er stellte jedoch die Interessen der Ablaßkasse zu sehr in den Vordergrund. Gegen die Art seines Auftretens äußert sich unter andern sein Zeitgenosse und Ordensbruder Johann Lindner: „Johann Tetzel von Pirna, Doktor, Predigerordens vom Kloster zu Leipzig, ein weitberühmter Prediger, verkündigte das Jubeljahr [den Jubiläumsablaß] zu Naumburg, Leipzig, Magdeburg, Zwickau, Bautzen, Görlitz, Köln, Halle und an vielen Örtern... Männiglich trug erstlich Gefallen an seiner Lehre; er erdachte aber ungehörte Wege, Geld auszugewinnen, machte allzu milde Promotionen, richtete allzu gemeine Kreuze [als Zeichen der Ablaßpredigt] in Städten und Dörfern auf, daraus letztlich beim gemeinen Pöpel Ärgernis und Verachtung folgte und solches geistlichen Schatzes Tadlung von wegen Mißbrauch."[3]

Endlich kommt auch der letzte der oben erwähnten sechs „greulichen Artikel" der Wahrheit nahe. Der Vers vom Geld im Kasten und der befreiten Seele ist zwar in Tetzels Mund nicht nachweisbar, jedoch vertrat Tetzel in seinen Predigten die von einigen aufrecht gehaltene Schulthese (nicht kirchliche Lehre), daß ein für die Verstorbenen gewonnener Ablaß dieser oder jener Seele, der er zugeeignet werden sollte, auch unfehlbar und sofort zuteil werde. Auf die päpstlichen Ablaßbullen konnte sich diese Meinung nicht berufen, und unrichtig ist es, wenn Luther später behauptet, der Papst hätte so gelehrt[4]. Bedeutende Theologen, wie z. B. der Kardinal Cajetan, sprachen sich schon in jener Zeit gegen diese heute als irrig erkannte Ansicht aus. Cajetan wünschte, daß den Predigern, die mit so übertriebenen Dingen vor das Volk kämen, kein Glaube geschenkt würde. „Die Prediger

[1] Vgl. auch den Artikel von N. Paulus über die Nachlassung zukünftiger Sünden in Liter. Beilage der Köln. Volkszeitung 1905, Nr 43.

[2] Vorlegung wyder einen vormessen Sermon vom Ablaß usw. Ohne Ort und Jahr. (Frankfurt 1518) 4°, 15 Bl.)

[3] Menckenius, Scriptores rer. germ. t. 2, Lips. 1728, p. 1486. Vgl. N. Paulus, Die deutschen Dominikaner S. 7 f.

[4] Werke, Erl. A. 65, S. 78: „Der Papst hatte in seiner Bullen den Engeln gewaltiglich geboten, sie sollten der Gestorben Seelen flugs gen Himmel fuhren. Gleichwie der Tetzel auch lehrete: Wenn der Pfennig in den Kasten klünge, so fuhre die Seele flugs aus dem Fegefeuer gen Himmel."

treten im Namen der Kirche auf", schrieb er[1], „sofern sie die Lehre Christi und der Kirche verkündigen; lehren sie aber nach ihrem eigenen Kopfe oder aus Eigennutz Dinge, die sie nicht wissen, so können sie nicht als Stellvertreter der Kirche gelten; daher darf man sich nicht wundern, wenn sie in solchen Fällen irregehen." Freilich stellten auch die übergeordneten Ablaßkommissäre in ihren offiziellen Anweisungen jene zweifelhafte Schulmeinung irrtümlich als sicher hin. Kein Wunder, wenn Tetzel mit seiner populären packenden Manier eifrig danach griff; er war eben bei allen äußeren Gaben kein hervorragender, tiefer Theologe. Er lehrte nicht bloß die sichere und plötzliche Befreiung der Seelen in obigem Sinne, sondern auch den irrigen Satz, daß solche Wirkung des vollkommenen Ablasses für Tote ohne Reue und Buße des Lebenden zu erreichen sei mittels der bloßen Geldspende.

Gewisse neuere Verteidiger von Tetzel haben demgegenüber eingewendet, das ungünstige Urteil über seine Lehre stütze sich bloß auf Zeugen, die vom Hörensagen über seine Predigten berichtet hätten, ohne denselben selbst beigewohnt zu haben. Tatsächlich jedoch stützt es sich nicht bloß auf solche Zeugen, sondern vor allem auf Tetzels eigene Thesen oder „Antithesen", wie er sie nannte, dann auf seine gegen Luther gerichtete „Vorlegung" und auf seine zweite Thesenreihe. Es wird bekräftigt durch die offiziellen Ablaßinstruktionen, nach denen er sich zu richten hatte. Daß einzig und allein eine Geldspende zur Gewinnung des Ablasses für Verstorbene erfordert werde, wird irrig in der Instruktion von Bomhauer sowie in denjenigen von Arcimboldi und Albrecht von Brandenburg erklärt. Die obengenannten „Antithesen" hat Tetzel am 20. Januar 1518 an der Universität zu Frankfurt a. O. öffentlich verteidigt; sie sind dadurch Tetzels geistiges Eigentum, wiewohl sie vom dortigen Theologieprofessor Konrad Wimpina eigentlich verfaßt wurden. Paulus hat die schon vorher bekannten Antithesen nach dem verschollenen Original-Einblattdruck in Plakatform, den er in der Münchener Hofbibliothek vorfand, neu herausgegeben[2]. Als Zeugen für den inkorrekten Inhalt von Tetzels Predigten müssen vier angeführt werden, der Görlitzer Stadtschreiber Johannes Haß, dann Bertold Pirstinger, der Bischof von Chiemsee, Verfasser der „Deutschen Theologie", endlich der sächsische Minorit Franz Polygranus und Herzog Georg von Sachsen. Sie bestätigen die aus obigen Quellen geschöpfte Darstellung; obwohl ihre Aussagen allerdings nicht auf eigenes Hören zurückgehen, sind sie doch als das Echo von treuen Ohrenzeugen zu betrachten.

Im Zusammenhang mit den obigen „greulich, schrecklich Artikeln" aus Tetzels Lehre stellt Luther über seine eigene damalige Haltung und Kenntnis einen Satz auf, der trotz der beigefügten heiligen Beteuerung ebenfalls einen sehr zweifelhaften Wert hat.

„So wahr mich mein Herr Christus erlöset hat", sagt er über den Beginn des Ablaßstreites von 1517, „wußte ich nichts, was das Ablaß wäre, wie es kein Mensch nicht wußte."[3]

Es ist ja möglich, daß ihm im Jahre 1541, wo er dies als gealterter Mann schrieb, der Sachverhalt so vorkam; aber die geschichtlichen Quellen verlangen dennoch, ihn selbst wie auch die katholischen Zeitgenossen gegen eine derartige Anklage auf Unwissenheit in Schutz zu nehmen. Unrichtig wurde er neuestens von protestan-

[1] Am 20. November 1519. Opuscula, Lugd. 1558, p. 121. N. Paulus, Tetzel S. 165.
[2] Ebd. S. 171 f. [3] Werke, Erl. A. 26, S. 50 f 53.

tischer Seite dadurch verteidigt, daß man seine Behauptung nur auf den Mangel an Kenntnis über die Empfänger der pekuniären Ablaßerträgnisse beziehen wollte. Warum den Worten Gewalt antun? Sie beziehen sich sowohl ihrer Fassung als auch dem ganzen Zusammenhang nach auf die theologische Lehre vom Ablaß.

Es braucht zunächst kaum mehr erinnert zu werden, daß die Ansicht, Luther habe recht wohl gewußt, was der Ablaß nach katholischer Lehre sei, auf seine im Jahre 1516 über die Abläße gehaltene Predigt mit unzweifelhafter Sicherheit sich stützen kann[1]. Er weiß da das Wesentliche der betreffenden kirchlichen Lehre ausgezeichnet von den dunkeln und schweren Fragen, welche die Theologen in ihren Verhandlungen vorzubringen pflegten, zu unterscheiden. Hinsichtlich letzterer und nur dieser gestand er schon damals seine Unsicherheit, gerade wie andere Theologen es zu tun pflegten. Es macht ihm dieses keine Unehre, ebensowenig wie der Zustand der Dunkelheit eine Herabsetzung der Theologie enthält. Etwas ganz anderes aber ist es, wenn er sagt, er habe gar nicht gewußt, was Ablaß wäre. Daß nun erst „kein Mensch" damals dieses wußte, wird, abgesehen von jener Predigt von 1516, durch die verschiedenen Traktate der Theologen über dieses Thema glänzend widerlegt. Es sei nur erinnert an die Darlegungen des Kardinals Cajetan, des Augustinertheologen und Predigers Johann Paltz und an den Fortsetzer der bei den Augustinern vielgebrauchten Werke von Gabriel Biel, Wendelin Steinbach, der Nachfolger des letzteren auf der Lehrkanzel von Tübingen war. Biel selbst hatte noch von den Abläßen für Verstorbene gehandelt und in seinen Nachträgen darüber auch das Richtige angegeben.

Von älteren Theologen, die den Genannten in der richtigen Auffassung vorangegangen, seien erwähnt aus dem Franziskanerorden Richard von Middletown, Petrus de Palude und Franziskus Mayron, aus dem Dominikanerorden Heinrich Kalteisen von Koblenz, dessen Abhandlung über Abläße zum erstenmal von Dr N. Paulus herausgegeben wurde. Sie alle und viele andere handelten über den Gegenstand nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und des hl. Bonaventura. Kalteisen weist in der gedachten Schrift von 1448, die er als Magister s. palatii verfaßte, ausdrücklich auf Thomas hin, dessen Meinung in noch nicht festgestellten Fragen vor allem maßgebend sei. Alle sind, um nur einen Punkt zu erwähnen, darin einig, den altkirchlichen im Ablaßwesen gebräuchlichen Ausdruck Sündennachlaß (remissio peccatorum) vom Nachlaß der zeitlichen Strafen zu verstehen. Dafür konnte später Suarez sich nicht bloß auf „alle Theologen", sondern auch auf „alle Summisten" berufen, d. h. auf die Verfasser der Moralsummen vom 13. bis zum 16. Jahrhundert[2].

Also die theologische Seite der Ablaßfrage lag im Jahre 1517 klar genug vor, und die späteren gegenteiligen Versicherungen Luthers sind nicht glaubwürdig. Aber es waren eben Luthers anderweitige falsche theologische Meinungen und seine Absicht, den Mißständen des Ablaßwesens auf einmal Einhalt zu tun,

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 65 ff. Siehe den Inhalt oben S. 263 f.

[2] Vgl. die Abhandlung von Dr N. Paulus „Johann von Paltz über Ablaß und Reue" in der Zeitschrift für katholische Theologie 23, 1899, S. 48 ff. Über Wendelin Steinbach handelt derselbe in der gleichen Zeitschrift 24, 1900, S. 262; über Richard von Middletown ebd. S. 12. Kalteisens Schrift ist veröffentlicht ebd. 27, 1903, S. 368 ff. Auch von dem Weltpriester Nikolaus von Dinkelsbühl, Professor an der Universität, besitzt man eine eigene Abhandlung über die Abläße.

die ihn 1517 zu einer grundsätzlichen, wenn auch noch teilweise verhüllten Bekämpfung des ganzen kirchlichen Ablaßinstitutes führten.

Behält man das letztere vor Augen, so wird weiterhin eine öfters falsch und legendenhaft ausgelegte Äußerung Luthers erklärlich, die er an den todkranken, unter den Vorwürfen schwer leidenden Tetzel laut einem Berichte von Hieronymus Emser schrieb: Er solle sich unbekümmert lassen, denn die Sache sei von seinetwegen nicht angefangen, sondern das Kind habe viel einen andern Vater[1].

Man hat diesen Satz wiederholt als ein Selbstzeugnis gegen Luther und so aufgefaßt, als habe er sagen wollen: Meine neuen Lehrmeinungen und der Wunsch nach Umänderung der kirchlichen Ordnung sind der Grund meines Auftretens, der Ablaß ist nur ein eitler Vorwand. Bei Luthers Verteidigern hieß es: er habe vielmehr sagen wollen, das Kind hat allerdings einen andern Vater, nämlich „den Gott, welcher sich seiner Kirche erbarmte und Luther zwang, hervorzutreten". Beides ist unzutreffend. In Wirklichkeit sagt das Wort nach dem Zusammenhang folgendes: der Angriff, den Luther gegen Tetzel gerichtet, habe vor allem den kirchlichen Behörden, dem Papste und dem Erzbischof Albrecht von Brandenburg gegolten; diese, nicht aber Tetzel, seien als „Vater des Kindes" verantwortlich für die eingetretenen Folgen[2].

Tetzel starb, durch die Last der Anklagen und den Anblick des entstandenen Unheiles gebrochen, am 11. August 1519 und wurde vor dem Hochaltar der Dominikanerkirche von Leipzig bestattet.

Dem unglücklichen Mönche die „Ursache" der ganzen Abfallsbewegung, die seit 1517 eintrat, zuzuschreiben, ist zufolge der ganzen Darstellung der vorausgehenden Kapitel eine unwahre Legende. So sehr auch Luther wiederholt sich bemüht, die Sache so oder annähernd so darzustellen[3], so bestimmt ist es erwiesen, daß seine eigene geistige Entwicklung die „Ursache" oder wenigstens die Hauptursache ist, zu der freilich andere mehr oder minder mitwirkende Faktoren hinzutreten.

Wenden wir uns zur Betrachtung der äußeren Umstände und des Anlasses von Tetzels Ablaßpredigt, so bieten neuere Forschungen mancherlei Nachträge zu dem bislang Bekannten, auch mancherlei Elemente zur Widerlegung bisheriger „Legenden".

---

[1] Emser, Auf des Stieres zu Wittenberg wütende Replica, Bl. A. 3'. Vgl. Luthers Briefe, hg. von de Wette, 6. Band von K. Seidemann S. 18, wo bemerkt ist: „Der Brief Luthers war in Emsers Händen."

[2] N. Paulus, Tetzel S. 169.

[3] Wie er in den Werken, Erl. A. 26, S. 50 ff, versichert, der „erste, rechte, gründliche Anfang des Lutherischen Lärmens" sei Tetzels Predigt, und „der Ruhm war mir gar nicht lieb, denn ich wußte selbst nicht, was der Ablaß wäre, und das Lied wollte meiner Stimme zu hoch werden", der Bischof von Mainz sei es eigentlich, der durch „seinen Beutelschneider Tetzel" den Handel angefangen, so sagt er in den Tischreden: „Hätte wenigstens der Papst die Ablaßkrämer zurückgewiesen, so würde ich leichtlich geschwiegen haben", Colloquia ed. Bindseil 3, S. 195.

2. Die Sammlungen für St Peter in Geschichte und Legende.

Erst in neuerer Zeit ist durch eine gründliche aktenmäßige Publikation von Aloys Schulte erwünschteres Licht über den Ablaß für St Peter und die Beteiligung des Mainzer und Magdeburger Erzbischofs an demselben gekommen[1]. (Vgl. oben S. 265.)

Luther hat über den Ursprung der Tetzelschen Ablaßpredigt in seiner späteren Zeit folgende Version verbreitet: Albrecht von Mainz habe den „großen Clamanten" Tetzel zum Prediger des Ablasses erwählt, um mit der Hälfte des Erlöses, der dem Erzbischof zufallen sollte, die Kosten für das von Rom ihm erteilte Pallium zu erlegen; das Pallium sei, wie man sage, auf 26 000 oder 30 000 Gulden gekommen; die Fugger hätten dem Erzbischof Albrecht dieses Geld vorgestreckt, und so hätte denn dieser in Begleitung Tetzels „die großen Beuteldrescher Fugger in die Länder geschickt". „Es hatte dazu der Papst die Hand mit im Sode behalten, daß die [andere] Hälft sollt gefallen zu dem Gebäu St. Peters Kirchen zu Rom."[2]

Später wurde auf protestantischer Seite behauptet, Tetzel habe „in dem ersten und einzigen Jahre [der Predigt] hunderttausend Goldgulden gelöset".

In den obigen Angaben ist Wahrheit mit Unrichtigem gemischt. Manche Mitteilungen, die für Rom und Mainz tatsächlich kompromittierend erscheinen, waren auf zuverlässigem Wege an Luther gedrungen; andere setzt er aus Eigenem bei[3].

Schon im Jahre 1519 sagt er in seiner Niederschrift für die Verhandlungen mit Miltiz: „Der Papst, wie sein Amt fordert, hätte entweder sollen dem Bischof zu Magdeburg [Albrecht] verbieten und wehren, daß er für seine Person nach so vielen Bisthümern nicht hätte sollen trachten, oder je dieselben ihm umsonst, wie er's von dem Herrn empfangen, verleihen. Weil nun aber der Papst des Bischofs Ehrgeiz gestärket und seine Geldsucht gebüßet [d. h. befriedigt], da er so viel tausend Gülden für die Pallia, das ist die Bischofsmäntel, und Dispensation genommen, hätte er [sagte ich, d. h. Luther] den Bischof zu Magdeburg genöthiget und verursacht, durch den Ablaß Geld zu marken... Da ward ich erstlich ungeduldig über die jämmerlichen Verfuhrungen, viel mehr aber über der Florentiner Geiz, die des Papstes gut einfältig Herz, wohin und wozu sie wollten, beredten, ja in allerlei Unglück und höchste Fahr trieben."[4] Luther hatte über Rom seine unmittelbaren Nachrichten wohl zum Teile infolge der Verbindung seiner Freunde mit dem Hofe Albrechts. Er bezieht sich im Jahre 1518 einmal auf eine epistola satis erudita aus Rom, die ihm vorliege und die sehr heftig gegen die Florentiner in des Papstes Umgebung, „die habsüchtigsten aller Menschen", losgehe; „diese mißbrauchen", schreibt er, „die Gutmütigkeit des Papstes, um den Abgrund ihrer leidenschaftlichen Goldgier zu füllen"[5].

In Bezug auf die Annahme, Erzbischof Albrecht habe sich den Ablaß vom Papste zur Abtragung seiner Schulden für die römische Verleihung des Mainzer

---

[1] Die Fugger in Rom 1495—1523, Bd 1: Darstellung; Bd 2: Urkunden. Leipzig 1904.

[2] Werke, Erl. A. 26, S. 52. [3] Auf seine Quellen ist später zurückzukommen.

[4] Briefwechsel 1, S. 342.

[5] An Spalatin 2. September 1518, Briefwechsel 1, S. 227. Vgl. Com. in Ep. ad Gal. 3, p. 133.

Sitzes an ihn neben dem Magdeburger und für das Pallium erbeten, ist nunmehr festgestellt (was die Sachlage für Rom gewiß nicht günstiger erscheinen läßt), daß der Ablaß vielmehr von der römischen Behörde selbst dem Erzbischof aus finanziellen Rücksichten angeboten wurde, und zwar damit Albrecht aus dem Erträgnis eine Entschädigung erhielte von 10000 Dukaten, die man bei Gelegenheit seiner Bestätigung als Mainzer Erzbischof außer der Bestätigungsgebühr noch von ihm verlangte wegen des Dispenses für die Vereinigung der zwei erzbischöflichen Sitze; es sollte ihm die Hälfte des Erträgnisses für Mainzer Bedürfnisse verbleiben; die andere Hälfte sollte der neu zu erbauenden Peterskirche zur Vermehrung der bereits in andern Ländern begonnenen und durch Ablaßpredigten unterstützten Sammlungen für ihre Baukasse zufallen.

Des Näheren erfährt man folgendes.

Als Bischof Albrecht von Brandenburg, der Bruder des Brandenburger Kurfürsten Joachim I., im Jahre 1514 vom Mainzer Domkapitel zum Erzbischof ausersehen wurde, stellten sich sehr große, nicht bloß kirchliche, sondern auch geldliche Schwierigkeiten entgegen. Wird er von der Kurie in Rom als Mainzer Erzbischof bestätigt werden, da er schon Erzbischof von Magdeburg und zugleich Bistumsverweser von Halberstadt ist? Wird er im neuen Erzbistum die übliche hohe Summe für seine Bestätigung und für das Pallium aufbringen können, da die Mainzer Erzdiözese bei den kürzlich aufeinandergefolgten Erledigungen ihres Stuhles diese Summe in einem Jahrzehnt bereits zweimal hatte zahlen müssen und deshalb völlig erschöpft war? Die Summe betrug, ebenso wie für Trier und Köln, jedesmal etwa 14000 Dukaten. Was die Zahlung für die Mainzer Bestätigung und für das Pallium betrifft, so versprach der Kurfürst Joachim, der aus politischer Rücksicht durchaus seinen Bruder auf dem Mainzer Kurstuhle sehen wollte, dafür einzutreten, und so wurde denn am 9. März die Mainzer Wahlhandlung vollzogen. Der Gewählte (Postulierte) entlieh am 15. Mai desselben Jahres von dem Hause Fugger in Augsburg 21000 Dukaten, offenbar im Einverständnis mit seinem Bruder, um sofort zu Rom die nötigen Auslagen für Bestätigung und Pallium bestreiten zu können.

An der päpstlichen Kurie wogen jedoch schwer die kirchenrechtlichen Bedenken wegen der Häufung obiger Bistümer auf eine Person. Zwei von diesen Würden waren Erzbistümer, und niemals hatte man bisher, trotz des eingerissenen Unwesens der Vereinigung mehrerer Bischofsstäbe in einer Hand, zwei Erzbistümer an jemand vergeben. Dazu zählte der Bewerber erst 24 Lebensjahre.

Es fand sich ein übler Ausweg, um zur nötigen Dispensation für die Behauptung der drei kirchlichen Sitze zu gelangen. Den Brandenburger Gesandten wurde zu Rom von einem Beamten der päpstlichen Datarie eröffnet, Albrecht solle sich herbeilassen, über die sonstigen Gebühren hinaus 10000 Dukaten zu erlegen, „und sollte solches keinen Namen der Komposition [Taxe] haben, denn Se. Heiligkeit würde dagegen einen Plenarablaß in der Form eines Jubiläums im Stift Mainz zehn Jahre lang geben“[1]. Dieser Vorschlag geschah durch die päpstliche Beamtenschaft, während Leo X. selbst noch nichts von der ganzen Geldgeschichte wissen wollte. Nach längeren Verhandlungen wurde der genannte Plan in folgender Umgestaltung von den Parteien, und zwar bloß von diesen, einstweilen angenommen: Die Ablaßverkündigung, von der die eine Hälfte des Erträgnisses St. Peter, die andere dem Erzbischof zufällt, soll nicht bloß im Stifte Mainz, sondern auch in den beiden

[1] Schulte a. a. O. 2, S. 96.

Kirchenprovinzen Mainz und Magdeburg sowie in den Gebieten des Hauses Brandenburg, und zwar acht Jahre lang, stattfinden (also fast in halb Deutschland wegen der Größe des Erzbistums Mainz); das Erträgnis ist in der oben bezeichneten Weise in zwei Hälften zu teilen, als Baualmosen für die Peterskirche und als Einnahme des Mainzer Erzbischofs. Nach und nach gelang es, auch den Papst in seiner angebornen Güte aus politischen Erwägungen zur Annahme des Vorschlages zu bestimmen. Am 19. Juli wurde im Konsistorium die betreffende Entscheidung gefällt. Also keine eigentliche Entschädigung für Dispensation (wie Luther sagt) wurde gegeben, sondern die Form des Ablaßgeldes und des Baualmosens gewählt. Der Papst Leo X. bestätigte die betreffende Supplik am 1. August 1514. Die für die Öffentlichkeit bestimmte Ablaßbulle Sacrosancti Salvatoris ist aber erst vom 31. März 1515 datiert.

Die Filiale der Fugger zu Rom entrichtete nun zunächst die Summe von 10000 Dukaten an den Papst. Da auch die übrigen Bestätigungs- und Palliumsgelder bereits bezahlt waren, erfolgte die Einsetzung Albrechts als Erzbischof von Mainz am 18. August 1514, ohne daß wegen der Beibehaltung der zwei andern Sitze noch Schwierigkeiten erhoben wurden.

Nennt man den Vorgang „dieser Pfründenerwerbung und des mit ihr verquickten Ablasses unwürdig und verwerflich“[1], so wird es heute kaum einen einsichtigen Katholiken geben, der diesen Ausdruck zu stark finden dürfte. Das Dargestellte führt unsern Augen ein Kapitel aus jenen kirchlichen Mißständen vor, die beim Ausbruche der Glaubensspaltung bestanden und die man nicht tief genug bedauern kann. „War die Bestätigung Albrechts auch keine eigentlich simonistische Handlung“, sagt ein gelehrter katholischer Beurteiler der Schulteschen Veröffentlichungen[2], „so riecht dieselbe doch stark nach Simonie; jedenfalls war es ein höchst unwürdiger Handel, und man darf es wohl als ein Gottesgericht bezeichnen, daß gerade der Mainzer Ablaß die Veranlassung der durch mancherlei Ursachen vorbereiteten Kirchenspaltung geworden ist.“ „Den größeren Teil der Schuld“ [an dem Handel] trugen die hohenzollerischen Brüder, die mit der Forderung einer so ungeheuerlichen Pfründenanhäufung an die Kurie herantraten.“ [3]

„Für sich betrachtet ließ sich die Ausschreibung der Ablässe, wie des damaligen für St Peter, rechtfertigen mit der allgemein im Mittelalter gebräuchlichen und

---

[1] So H. Schrörs in den Abhandlungen über Schultes Publikation, in Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1904, Nr 14 und 15, S. 299.

[2] N. Paulus in der Kölnischen Volkszeitung 1904, 24. April, Nr 339. Mit Recht schließt Schrörs a. a. O. S. 292 f jeden Charakter der Simonie von dem Vorgehen aus, sei es, daß man es unter der Rücksicht der Komposition (was es nicht sein sollte) oder unter derjenigen der Ablaßverleihung mit einem Baualmosen nimmt. Bei den Kompositionen (für die Verleihung eines Bistums) sind die seit alters üblichen Abgaben nicht eine „Gegenleistung für eine geistliche oder eine mit Geistlichem verbundene Sache, sondern aus Anlaß und bei Gelegenheit des Erwerbes von etwas Geistlichem geschuldet“. Bei den Ablaßverleihungen aber durfte von je die Erteilung der geistlichen Gnade an die Bedingung einer Spende für irgend einen frommen Zweck geknüpft werden: „die geldliche Extraleistung an den römischen Baufonds war ein integrierender Bestandteil des Ablasses“, „nach dem päpstlichen Motuproprio eine Voraussetzung für die außergewöhnliche Zeitausdehnung und die Unwiderruflichkeit des Ablasses“ (Schrörs). „Der Kauf oder Verkauf einer geistlichen Sache um Geld oder Geldeswert kam den Beteiligten auch nicht einmal in den Sinn.“ So O. Pfülf in den Stimmen aus Maria-Laach 67, 1904, S. 322.

[3] So Kalkoff, Forschungen S. 379. Vgl. Schrörs a. a. O. S. 299.

seiner Wirtschaftsordnung entsprechenden Art, die Erteilung von Privilegien als Anlaß für besondere Abgaben zu benutzen, und mit der Stellung des Papsttums als Haupt des kirchlichen Organismus, die ihm ein Anrecht gab auf Teilnahme an den Vorteilen der Glieder, worauf ja auch das ganze Taxwesen [der Kurie] bei Amterverleihungen beruhte, insofern als die Taxe einen Anteil des betreffenden Amtseinkommens darstellte. Allein während man sich in Rom bei Ablaßgewährungen früher regelmäßig mit einem Drittel begnügte, wurde dieses jetzt auf die Hälfte gesteigert."[1] „Nicht zu billigen war es auch, daß allem Anscheine nach die Ablaßprediger das Volk über die Verwendung dieses Teils seiner Almosen nicht aufklärten, sondern in dem Glauben ließen, allein dem verkündigten Zwecke [der Hilfe für die Peterskirche] zu dienen."[2]

Endlich ist auch der beklagenswerte Übelstand der allzu großen Häufigkeit von derlei Ablaßausschreibungen in jener Zeit des ausgehenden Mittelalters hervorzuheben. Die Sammlungen von Ablaßspenden für die verschiedensten kirchlichen Zwecke waren so zahlreich, daß sich seitens der Regierenden laute Klagen über zu große Belastung des Volkes erhoben.

Zu den vielen ähnlichen päpstlichen Veranstaltungen kam also der St Petersablaß seit Papst Julius II. erst noch hinzu, wenn auch durch die allgemeine Bedeutung der Grabkirche des Apostelfürsten für die ganze Christenheit gerechtfertigt. Anfänglich sollte er nur für ein Jahr dauern, dann wurde er von Jahr zu Jahr ausgedehnt.

Was seine Organisation betrifft, so waren päpstliche Oberkommissariate für die Ablaßpredigt und die Sammlungen errichtet worden; so dasjenige unter den observanten Franziskanern bzw. dem Generalvikar des Ordens für die sog. cismontanen Provinzen, umfassend Italien und den slavischen Osten Europas mit Einschluß von Ungarn und den deutschen Teilen von Mähren, Böhmen, Schlesien und Preußen, wozu in der Folge auch die Schweiz kam. In der Schweiz trat der berühmte Ablaßprediger Bernhardin Samson aus dem Franziskanerorden auf. Andere besondere Oberkommissariate begannen sich in den Westen Europas zu teilen je nach der politischen Abgrenzung; solche bestanden infolge päpstlicher Einsetzung in Spanien, der Bretagne, den britischen Inseln, Savoyen, Burgund und den skandinavischen Reichen, auch auf den spanischen Besitzungen in Amerika.

Für Deutschland hatte man mit dieser Einrichtung gezögert, da es durch die großen Sammlungen für den Deutschen Orden und dessen damals zum Schutze der katholischen Länder und der christlichen Kultur aufgebotene Heere sowie durch andere Erhebungen erschöpft war. Aber 1514 schien die Zeit gekommen. In diesem Jahre, in welchem auch der Plan mit Albrecht von Mainz auftrat, wurde ein Oberkommissariat hergestellt für die Provinzen Köln, Trier, Salzburg, Bremen, Besançon und weitere Diözesen; es wurde dem päpstlichen Hofkleriker Gianangelo Arcimboldi übergeben. Mainz dagegen mit den früher genannten andern Teilen Deutschlands wurde für Albrecht als Ober- oder Generalkommissär vorbehalten.

Der Oberkommissär bestellte überall die Unterkommissäre und die Prediger. Tetzel wurde durch Albrecht von Mainz als Unterkommissär ernannt. Er war schon 1505—1506 Unterkommissär für die Ablaßpredigt zu Gunsten des Deutschen Ordens in den Diözesen Merseburg und Naumburg gewesen und hatte später bis 1510 an

[1] Schrörs a. a. O.

[2] Ebd. Für letzteres ist z. B. auch auf das Schweigen der Konstanzer Ablaßinstruktion von 1513 aufmerksam zu machen.

vielen andern Orten Deutschlands für denselben Ablaß gearbeitet. Als Unterkommissär und Prediger Arcimboldis war er seit Ostern 1516 im Bistum Meißen aufgetreten. Es war anfangs 1517, als ihn der Erzbischof Albrecht in seine Dienste als Unterkommissär und Prediger zog, und zwar für die Diözese Halberstadt und das Stift Magdeburg[1]. In solcher Eigenschaft kam er im Frühjahr 1517 in die Nähe von Wittenberg und nach Jüterbog. Während er dem Erzbischof Albrecht unterstand, war er zugleich durch diesen und wie dieser einer römischen Kommission untergeordnet; denn alle Oberkommissäre, Albrecht sowohl wie Arcimboldi, befanden sich unter der Oberleitung einer päpstlichen Behörde, und das Haupt dieser Kommission war der Schatzmeister des Papstes.

Bei der Errichtung des Mainzer Oberkommissariates unter Albrecht war zugleich die Aussicht maßgebend, daß ein mächtiger deutscher Kirchenfürst, wie dieser, an die Spitze der Ablaßunternehmung für St Peter in Deutschland gestellt, dem Werke mehr Nachdruck und Erfolg bei den Mißgünstigen verleihen würde. Aber gerade die Gesandten desselben erklärten zu Rom bei der ersten Eröffnung des Vorschlages der Übergabe des Ablasses an Albrecht, sie hätten keine Neigung, sich auf einen Ablaß einzulassen, da „Widerwillen und vielleicht anderes daraus erwachsen möchte“[2], eine Befürchtung, die sich in nur zu traurigem Sinne erfüllte.

Schließlich wurde auch mit dem Erträgnis finanziell nur sehr wenig erreicht. Das ergibt sich aus den gegenwärtig vorliegenden Rechnungen. Die „hunderttausend Goldgulden“, welche Tetzel in einem Jahre gesammelt haben soll, sind erfunden. Die Sage wurde unter andern von J. E. Kapp (1721) und früher von J. Wolfius (1600) verbreitet und scheint auf ein flüchtig hingeworfenes Wort des Benediktiners Paul Lang (1520) zurückzugehen[3]. Man weiß hingegen mit Sicherheit einiges Nähere, weil eine genaue Kontrolle stattfand.

Die K o n t r o l l e der Gelder wurde bei der Sammlung in der Weise vollzogen, daß der Opferstock überall nur vor Zeugen und unter Aufnahme einer notariell beglaubigten Urkunde über seinen Inhalt aufgeschlossen und entleert wurde. Dabei wurden Rechnungen durch die beiderseitigen anwesenden Vertreter, des Erzbischofs Albrecht wie der Fuggerschen Bank, aufgenommen, für die Kurie von Rom, um dieser die Hälfte für St Peter, die ihr durch die Fugger zugestellt wurde, zuzuführen, und für den Mainzer Erzbischof behufs dessen Hälfte. Es war wenigstens bei dem Mainzer Ablaß, wie überhaupt bei dem Ablaß für die Peterskirche, ein wahrer Vorteil und eine beruhigende Garantie gegen Verschleuderung, daß ein zuverlässiges weltberühmtes Bankhaus mit seiner sichern Geschäftspraxis (die Beuteldrescher Fugger, sagt Luther) in die äußere Regelung nach dem bezeichneten Sinne eingriff, so sehr es auch mißliebig empfunden werden darf, daß Bankbeamte sogar die Scheine mit der Ablaßbewilligung vom Beginne der Predigten an ausspendeten.

Wie hoch belief sich das Erträgnis? Der Mainzer Ablaß wurde nur vom Anfang des Jahres 1517 bis in das Jahr 1518 gepredigt, weil die Entstehung des

---

[1] Vgl. F. Herrmann, Tetzels Eintritt in den Dienst des Erzbischofs Albrecht, in Zeitschrift für Kirchengesch. 23, 1902, S. 263 ff.

[2] Schulte, Die Fugger in Rom 1495—1523, 2, S. 98.

[3] N. Paulus in der Kölnischen Volkszeitung a. a. O., wo auch die betreffenden Zitate von Kapp und Wolfius. Paul Lang sagt bei Pistorius-Struvius, Rer. germ. script. 1, p. 1281: Luther habe durch sein Eingreifen in die Ablaßpredigt, ut fama fuit, in einem einzigen Jahre den Römlingen einen Schaden von 100 000 Goldgulden zugefügt.

religiösen Streites in seinen Fortgang eingriff. Wir haben über diese Zeit zwei größere Abrechnungen aus dem Vatikanischen Archive von Schulte erhalten. Die eine, vom 5. Mai 1519, bezieht sich auf die päpstliche Hälfte der Ablaßgelder, die 1517 und 1518 in verschiedenen Diözesen der Mainzer Kirchenprovinz einflossen und vom Fuggerschen Hause abgeliefert wurden. Diese Hälfte betrug 1643 rheinische Gulden und 45 Kreuzer. Die gleiche Summe fiel damals Albrecht zu, wie ein Dokument des Magdeburger Staatsarchives dem genannten Forscher ergab. Die andere Abrechnung ist vom 16. Juni des gleichen Jahres und gibt die Höhe der aus der Kirchenprovinz Magdeburg eingegangenen Gesamtgelder auf 5149 Gulden an, wonach jede Hälfte 2574 und einen halben Gulden betrug. Wenn wirklich anzunehmen wäre, daß in beiden Abrechnungen der Gesamtbetrag der ganzen Ablaßunternehmung vorliegt, der sich also auf 8436 Gulden belaufen hätte, nach Abzug aller, verhältnismäßig viel zu hohen, Kosten für die Beteiligten, so wäre die Summe nicht groß. Ja der Mainzer Erzbischof hätte nicht einmal die ihm zustehende Hälfte von 4218 Gulden vollkommen erhalten, da er nach einer getroffenen Abmachung sich hatte verpflichten müssen, jährlich 1000 Gulden von seinem Reinerträgnisse an den Kaiser abzugeben. Es wären ihm also nur 2218 Gulden verblieben. Damit wäre er wirklich schlecht genug entschädigt gewesen für die ungeheuern Zahlungen, die er in Rom gemacht hatte. (Bei allen Summen, die genannt wurden, ist übrigens die große Verschiedenheit des damaligen Geldwertes gegen den heutigen in Anschlag zu bringen; die damalige Kaufkraft des Geldes war, mäßig berechnet, dreimal höher als die gegenwärtige.) — Indessen seit Schultes Forschungen haben sich wieder andere Abrechnungen über Erträgnisse des Ablasses ergeben, die in den obigen beiden nicht einbegriffen sind, „ein Hinweis darauf, daß an eine Berechnung des Gesamtertrages aus dem Mainzer-Magdeburger Ablaß vorläufig nicht zu denken ist“[1].

Eine weitere Fabel, die den katholikenfeindlichen Erfindungen des 16. Jahrhunderts ihren Ursprung verdankt, ist es, wenn erzählt wurde, Leo X. habe den Ertrag der Mainzer Ablaßpredigt nicht dem Bau der Peterskirche zugewandt, sondern den ohnehin gefüllten Kassen seiner Schwester Maddalena, die mit einem Cibo verheiratet war. Die Angabe ist ohne jeden Beweis. Felice Cortelori, der bekannte Leiter des Vatikanischen Archives, erklärte schon zu seiner Zeit, keine Spur für dieselbe finden zu können, weshalb sie als Sage zurückzuweisen sei, und Aloys Schulte stimmt ihm auf seine eigenen Forschungen hin bei[2].

Infolge der Mißbräuche und infolge des Wechsels der öffentlichen Anschauungen wurde jene Verquickung von Geistlichem und Weltlichem, wie sie bei den Ablaßsammlungen in die Erscheinung getreten, im Laufe des 16. Jahrhunderts unhaltbar. Das Konzil von Trient tat, wenn auch spät, sehr gut daran, die Ablaßpraxis möglichst auf das geistliche Gebiet, auf ihr ursprüngliches und eigenstes Feld, das des Vorteiles für die Seelen, zurückzuführen. Wer übrigens die Bewegung der Zeiten und die Entfaltung des kirchlichen Lebens mit geschichtlichem Auge zu betrachten weiß, der wird auch jenes anscheinend so befremdliche Zusammengehen von geistlichen und weltlichen, auch sehr weltlichen Elementen in dem Ablaßwesen des späten Mittelalters aus dem geschichtlichen Charakter der Zeit heraus würdigen

[1] So F. Hermann, Mainz-Magdeburgische Ablaßkistenvisitationsprotokolle, im Archiv für Reformationsgeschichte 6, 1909 (S. 361—384), S. 364 f, wo die betreffenden neuen Abrechnungen aufgeführt werden.

[2] Schulte a. a. O. 1, S. 173.

können. Er wird berücksichtigen, daß im Mittelalter überhaupt das geistliche und das weltliche Lebensgebiet aufs engste verbunden waren. Beide fühlten sich aufeinander angewiesen, und sie unterstützten sich gegenseitig. Nachteile konnten dabei neben allem Guten nicht ausbleiben.

Die Ablaßpredigten bildeten übrigens ihrer kirchlichen Idee nach und wo sie recht gehalten wurden für das Volk eine Art Mission. Außer den vielleicht minder tauglichen Rednern traten manche tüchtige und eifrige auf, sobald irgendwo das Kreuz oder das sog. Vesperbild als Wahrzeichen der beginnenden Ablaßpredigt aufgepflanzt war. Die heilsbegierig herbeiströmende Menge lauschte den religiösen Worten neuer, ihm bisher unbekannter Männer, die gewöhnlich aus dem Ordensstande waren, aufmerksamer als beim gewöhnlichen Gottesdienst; viele ließen sich zur Erkenntnis der Sünde, zur Besserung des Lebens hinführen, da sie ohne innere Sinnesänderung des Ablasses nicht teilhaft werden konnten, und benutzten gerne die Anwesenheit fremder und ungekannter Beichtväter, die große Vollmachten der Lossprechung hatten, um sich der Bürden des Gewissens durch reuiges Bekenntnis zu entledigen. Das Almosen mochte ihnen leicht scheinen im Verhältnis zu dem geistigen Gewinn. Und wenn sich Hunderte bei solcher inneren Erneuerung zusammenfanden, so wurden sie zugleich durch die Gemeinschaft angefeuert, in dem Guten auszuharren. Die Forschung der Historiker hat sich bisher allzuviel dem Mißbräuchlichen und den äußeren Begleiterscheinungen dieser lange Zeit hindurch religiös sehr wirksamen volkstümlichen Sitte zugewendet. Es wäre kein Verlust, wenn sie in Zukunft, so viel es eben die noch erhaltenen Einzelberichte gestatten, dem regelmäßigen und mehr ungekannten Guten, das dadurch seit den Anfängen gewirkt wurde, nachgehen würde[1].

3. Das Augsburger Verhör 1518.

Die im Einverständnisse mit dem Kurfürsten Friedrich eingeleitete Zitation nach Augsburg vor Kardinal Cajetan erhielt Luther im Laufe des September 1518, während schon der General der Augustiner am 25. August an den sächsischen Provinzial Gerhard Hecker, in Übereinstimmung mit den früheren strengeren Anweisungen Roms an Cajetan, den Befehl geschickt hatte, Luther festzunehmen und einstweilen in Gewahrsam zu halten. Ende September brach Luther gegen Augsburg auf. Der Vorgeladene kam mit kurfürstlicher Empfehlung und mit kaiserlichem Geleitsbrief versehen am 7. Oktober zu Augsburg an.

Hatte er schon unter großen Kämpfen die Reise angetreten, so peinigten ihn ebenso gewaltige innere Stürme zu Augsburg. Er schreibt später die argen Gedanken, von denen er geplagt worden sei, einem Dämon zu[2]. Von vornherein scheint er entschlossen gewesen zu sein, seine Sache als angebliche Sache Christi mit Macht weiterzuführen. Die aus seinem Innern mit suggestionsmäßiger Gewalt steigende Eingenommenheit seiner Seele von dem Gedanken einer höheren Beauftragung nimmt ihn immer mehr gefangen.

Im Bruchstücke eines verloren gegangenen Briefes aus Nürnberg schreibt er in diesem Sinne von der Reise am 3. oder 4. Oktober 1518 an seine Wittenberger

[1] Vgl. N. Paulus, Ablaßpredigten des ausgehenden Mittelalters, in der Liter. Beilage der Köln. Volkszeitung 1910, Nr 11.

[2] Köstlin-Kawerau 1, S. 202. Vgl. Theolog. Studien und Kritiken 1882, S. 692.

Freunde, die er zu festem Ausharren ermutigen will: zaghafte Leute hätten ihn von der Fortsetzung der Reise abhalten wollen; „aber ich bleibe fest dabei; es geschehe der Wille des Herrn; auch zu Augsburg, auch in der Mitte seiner Feinde herrscht Christus . . . Es lebe Christus, es sterbe Martinus und jeder Sünder, wie geschrieben steht; erhöht aber werde der Gott meines Heiles. Lebt wohl und harret aus, aufrecht stehend, da es notwendig ist, entweder von den Menschen oder von Gott verworfen zu werden; aber Gott ist wahrhaftig, der Mensch lügnerisch“[1]. Nicht leicht nahm er also die Sache. Ihm ein heuchlerisches oder nur äußerliches Spiel zuschreiben, hieße ihn nicht erfassen. Es fehlt freilich nicht an späten Schriftstellern, die ihn mit einem Komödianten zusammenstellen. Eher durfte er mit Johann Hus auf seiner Reise zum Konzil von Konstanz verglichen werden. Wie dieser dachte er ohne Neigung zum Widerrufe an den Tod. Es habe ihn damals der Gedanke durchbebt, sagt er einmal später: „Nun muß ich sterben“; er habe sich im Geiste ausmalen müssen, „welche Schande er für seine Eltern sein müsse“[2].

Die zwei Briefe, die er einige Tage nach seiner Ankunft in Augsburg, noch vor dem ersten Verhör, an Spalatin und an Melanchthon richtet, bekunden die im angeführten Bruchstücke bezeugte eigentümliche spiritualistische Richtung aufs neue; sie zeigen, wie er die zur Unterwerfung ratenden Bedenken, die ihm aus eigener Brust aufsteigen oder die von besorgten Freunden vorgetragen werden, überwindet; ferner aber auch, wie er damals schon fertig ist mit dem Entschluß für den Fall, daß die Forderungen ihm zu groß scheinen: „Sicherlich werde ich an ein allgemeines Konzil appellieren.“[3] Während er „zwischen Hoffnung und Furcht“ zu hängen bekennt, hält er sich und seinen Freunden, um den eigenen Mut zu steigern, in jenen Briefen zwei abschreckende Eigenschaften dieser „Italiener“ vor Augen, vor deren Vertreter (so sieht er Cajetan an) er sich verantworten soll.

Man muß versuchen, sich in ihn und seine Vorurteile ganz hineinzudenken.

Es ist zunächst Habsucht und Geldgier, die er seiner Gegenseite unbarmherzig und einfach auf der ganzen Linie zur Last legt; und leider hatten die Erfahrungen des Ablaßhandels Vorwände genug zu Vorwürfen und Klagen in jener Richtung gegen die kirchlichen Behörden geboten[4]. Sodann tadelt er die „Unwissenheit“ der Gegner, wobei er sich freilich zweifelsohne mit Unrecht und übertrieben über deren vermeintlich unfähige und einseitige Scholastik empört. Er ruft wie zu seiner Beschwichtigung in dem Brief an Melanchthon aus[5]: „Italien ist in ägyptischer Finsternis, die dortige Feindschaft gegen Wissenschaft und Bildung findet kein Maß. So sehr mißkennen sie Christus und alles, was Christi ist. Und diese haben wir zu Herren und Lehrern des Glaubens und der Sitten. So wird der Zorn Gottes über uns erfüllt, der da spricht: ‚Ich werde Knaben zu ihren Fürsten machen, und Verweichlichte werden über sie herrschen‘ (Is 3, 4). Lebe wohl, mein Philipp, und lenke Gottes Zorn durch heilige Gebete ab.“ Der angebliche Mangel an Liebe zu Wissenschaft und Bildung, den Luther in diesem Brief an Philipp Melanchthon den Italienern vorwirft, ist gewaltsam herbeigezogen und soll hier zunächst den schwachen und schwankenden Humanisten Melanchthon für seine Partei stärken; Luther weiß eben trotz aller seiner Ängstigungen sehr klug zu schreiben. Jener Vorwurf gegen das damalige

[1] Briefwechsel 1, S. 238. [2] Colloquia ed. Bindseil 2, p. 175.

[3] An Spalatin aus Augsburg 10. Oktober 1518, Briefwechsel 1, S. 242.

[4] Ebd.: Ecclesia Romana auro insatiabiliter eget et vorando assidue sitim auget.

[5] An Philipp Melanchthon aus Augsburg 11. Oktober 1518, Briefwechsel 1, S. 245.

humanistisch doch hoch angeregte Italien und Rom kann sich nur auf die Sprödigkeit der alten gesunkenen Scholastik nach Form und Inhalt und etwa auf das getadelte Zurückbleiben der Römer in biblischen Studien beziehen. Ihm genügten solche Mängel als erwünschter Vorwand. „Lieber will ich zu Grunde gehen", ruft er dem begeisterten Gelehrten Melanchthon zu, „als meine richtigen Sätze zurücknehmen und die Studien verderben helfen." „Ich gehe hin, um, wenn es dem Herrn gefällt, geopfert zu werden für euch und eure Jünglinge."

Noch möchte er zwar sich an den Gedanken klammern, mit der Kirche einig in seinen theologischen Aufstellungen dazustehen. „Wenn man mir wird nachweisen können, etwas anderes gesagt zu haben, als was die heilige römische Kirche lehrt, so werde ich alsbald gegen mich selbst das Urteil sprechen und den Rückzug antreten. Aber", so fügt er bei, „da liegt der Knoten."[1] Ein Knoten, von ihm selbst geschürzt. Und seltsam ist die Weise, wie er ihn zerhauen will: „Wenn jener Kardinal [Cajetan] auf den persönlichen Meinungen des hl. Thomas hartnäckiger besteht, als es mit dem Standpunkt und der Autorität der Kirche verträglich ist, so werde ich ihm so lange nicht nachgeben, als nicht die Kirche ihren früheren Standpunkt, auf den ich mich stütze, widerruft."

Wie der Beifall, der sich überall zeigte, psychologisch auf ihn wirkte und ihn im Widerstande befestigte, das trat in Augsburg hervor.

Erst auf dieser Reise und zu Augsburg selbst wurde er gewahr, was er durch seine Schritte für eine Berühmtheit geworden war. Er schreibt darüber in den genannten Zeilen an Melanchthon, indem er ein schmeichelndes Selbstgefühl durchblicken läßt: „Nur das ist neu und wunderbar hier, daß die Stadt vom Rufe meines Namens voll ist. Alle begehren den Mann zu sehen, der als ein neuer Herostratus einen so großen Brand entzündet hat."

Der Kardinal Cajetan forderte nach vergeblichen Vorstellungen an Luther schließlich den Widerruf für zwei Sätze, die derselbe klar gelehrt und als die seinigen anerkannt hatte: Der erste betraf seine Leugnung des Verdienstschatzes Christi und der Heiligen als Fundament der Ablässe, der zweite die in den „Resolutionen" vorkommende Behauptung, daß allein der Glaube den Sakramenten der Kirche ihre Kraft verleihe. Es waren Dinge, worin er von der katholischen Lehre offen abgewichen war, Gegenstände von eminenter doktrineller Wichtigkeit; und als Lehrer der Theologie hatte Luther sich speziell zur Pflicht bekannt, der Lehrautorität sich zu unterwerfen.

Seine schließliche Antwort an den päpstlichen Legaten war, er könne nicht widerrufen, ohne überwiesen zu sein, daß er etwas gegen die Heilige Schrift, die kirchlichen Väter, die päpstlichen Entscheidungen oder die gesunde Vernunft gesagt habe.

Danach erfolgte seine bekannte heimliche Flucht aus Augsburg. Er kehrte nach Wittenberg zurück. Staupitz, der ihm zu Augsburg beigestanden, entband ihn für die Rückkehr von allen Hindernissen seitens der Ordensregel, auch vom Tragen des klösterlichen Gewandes der Augustiner. Dieser Obere hatte sich zu Augsburg wieder als der Mann der halben Maßregeln gezeigt, der seine

[1] Im angeführten Brief an Spalatin S. 240 f.

Eingenommenheit für Luther über die Anforderungen der Kirche und seines Ordens stellte.

Luther ließ zu Augsburg einstweilen die Appellation an den „besser zu unterrichtenden" Papst dem Kardinal übergeben. Eine Appellation an ein zukünftiges Konzil jedoch wollte er, wie er fast gleichzeitig vertraulich an Spalatin meldet, erst einlegen, wenn der Papst die erste Appellation „mit der Fülle seiner Gewalt oder vielmehr seiner Tyrannei" zurückweisen würde[1]. Dabei weiß er nicht, und das läßt ihn zwischen Furcht und Hoffnung schwanken, *ob an der Universität zu Wittenberg seines Bleibens sein werde.* Wird ihn der Kurfürst im Amte erhalten können? Wird er unter dessen Zepter für die Zukunft seine sichere Existenz behalten und vor allem in der gegenwärtigen Fährnis der Vorladung und der angedrohten Gewaltmaßregeln Schutz finden? Diese Fragen waren die dringendsten für ihn am damaligen Wendepunkte seines Lebens.

Auf den Hofprediger *Spalatin* fällt hauptsächlich die Sorge, ihm Sicherheit zu verschaffen und seine Sache zu fördern. Unzeitiges Drängen in solchem Sinne, das ihm nur schaden könnte, sucht Luther freilich in den Briefen an Spalatin (die meist teils wörtlich teils im Auszug an den Kurfürsten kamen) zu vermeiden; er erklärt sich vielmehr in feingewählten Formen, die dem Herrscher gefallen müssen, zum Ergreifen des Wanderstabes bereit, wenn es um der guten Sache willen nötig wäre; den mündlichen Kommentar zu seinen Briefen hatte ohnehin am Hofe der gewandte geistliche Freund zu liefern.

„Ich bin voll Freude und Friede", so versichert er dem Hofmanne im zuvor angeführten Briefe, „so daß ich mich nur wundere, wie vielen angesehenen Männern diese meine Anfechtung [das Augsburger Verhör] als etwas Großes erscheinen kann." Wenn übrigens Freude und Zufriedenheit in ihm damals herrschten, so war es doch vor allem das Gefühl der begreiflichen Erleichterung, nachdem er der gefürchteten Stadt Augsburg glücklich entronnen war.

In Hast und aufgeregter Eile, ohne den Erfolg der früheren sog. „Appellation" abzuwarten, veröffentlichte er schon am 28. November 1518 die *Appellation an ein künftiges allgemeines Konzil.*

Die Appellation an ökumenische Kirchenversammlungen war durch alte Kirchengesetze aus dem Grunde verpönt, weil sie bei beginnenden Bewegungen gegen die Autorität der Kirche nur dazu angetan erschien, alle Schritte zur Beilegung der Zwistigkeiten illusorisch zu machen. Man fragte sich mit Recht: Wer mit der kirchlichen Obrigkeit in Konflikt gerät, wird der nicht alles aufbieten, um den Spruch über seine Sache einem künftigen Konzil anheimzustellen, zumal wenn er sich inzwischen frei der Werbung für seine Sache widmen kann und wenn ein baldiges Konzil sehr zweifelhaft ist? Der Anspruch, daß für die Beurteilung jeder neuen Meinung ein ökumenisches Konzil berufen werde, schien so exorbitant, daß das Verbot schon darin allein seine Rechtfertigung fand.

[1] Am Tage der Rückkehr nach Wittenberg, 31. Oktober 1518 (dem Jahrestag der Ablaßthesen), Briefwechsel 1, S. 273.

Bei Luthers Auftreten war durch die öffentliche Zeitlage wegen der Spaltung der christlichen Mächte ein Konzil in sehr weite Fernen gerückt. Konnten sich aber die Bischöfe der ganzen Welt endlich vereinigen, dann mußte die Versammlung nach der alten Sitte und nach den Anforderungen des kirchlichen Rechtes unter dem Vorsitze des Papstes stattfinden. Für diesen Fall gewährte jedoch Luther, wie er sich bisher gezeigt hatte, keineswegs die Hoffnung auf friedliches Entgegenkommen.

Das letztere sprechen die Zeilen aus, die er fast gleichzeitig mit der Konzilsappellation an einen seiner Vertrauten, den Augustiner Wenzeslaus Link zu Nürnberg, richtete, als er ihm seine Publikation über die Geschehnisse zu Augsburg (Acta Augustana) übersandte: „Weit Größeres als diese Acta gebiert mir schon wieder meine Feder. Ich weiß nicht, woher mir diese Gedanken kommen; die Sache [nämlich der Kampf] hat nach meinem Urteil noch gar nicht eigentlich angefangen, geschweige denn, daß diese Herren von Rom schon das Ende erwarten können. Ich werde meine kleinen Arbeiten an dich schicken, damit du sehest, ob ich mit Recht vermute, daß jener wahre Antichrist, den Paulus (2 Thess 2, 3 ff) bezeichnet, am römischen Hofe herrsche; ich glaube beweisen zu können, daß er heute schlechter ist als die Türken.“[1]

Wer so sprach, hatte abgeschlossen oder stand vor der Besiegelung seiner Absicht.

Einem Krater ähnlich gärte es in dem feurig lebhaften Mönche, der gewaltige Kräfte in sich fühlte. Sein Lehrsaal zu Wittenberg hallte wider von seinen beredten und feurigen Streitgängen. Die Zuhörer der Universität wuchsen an Zahl in ungeahnter Weise. Wie sammelfleißige „Ameisen“, sagt Luther umgeben sie meinen Katheder[2].

Er weiß nicht, „woher ihm die Gedanken kommen“, die er ausschüttet. Allein es wird ihm stets klarer, daß alle von Christus sind. „Ich sehe“, erklärt er in jenen Tagen dem Oberen Staupitz, „man besteht [zu Rom] darauf, mich zu verdammen; aber Christus besteht seinerseits darauf, in mir nicht zu weichen. Sein heiliger und gepriesener Wille möge geschehen, ja möge er geschehen! Bete für mich.“[3] In gleicher Weise, nur in stärkerer Tonart, kündigt er seinem Vertrauten Johannes Lang bald nachher an: „Dieser unser Eck rüstet sich abermals zum Kriege wider mich; es wird dazu kommen, daß ich mit Christi Hilfe ausführe, was ich lange geplant habe, nämlich mit einer tüchtigen Schrift dem römischen Gewürm zu Leibe zu gehen. Bisher habe ich ja eigentlich nur gespielt und gescherzt gegen Rom, wiewohl sie es erklecklich schmerzt, und so, als wäre aufs ernsteste gefochten worden.“[4] „So reißt mich Gott dahin“, werden wir ihn nicht lange nachher ausrufen hören. „Gott zieht mich. Ich bin meiner nicht mächtig.“ „Gott muß selbst

[1] Am 11. Dezember 1518, Briefwechsel 1, S. 316. [2] Ebd. S. 317.
[3] Am 13. Dezember 1518, ebd. S. 320.
[4] Am 2. Februar 1519, ebd. S. 410.

zusehen, was er durch mich tut. . . Warum hat er mich nicht anders belehrt?" Er vermutet, „den Geist mit starkem Wehen zu fühlen", ja er bildet sich allgemach die Sicherheit, Gottgesandter zu sein und eine Sache zu führen, die „aus keines Menschen Gutbefinden angefangen ist"[1].

In der aufgeregten Zeit der Jahre 1517 und 1518 ließ Luther neben den polemischen mehrere populär-praktische Schriften erscheinen, die der Pflege des religiösen Sinnes gewidmet sein sollten. Es waren hauptsächlich Sammlungen und Überarbeitungen der Predigten, die er fort und fort hielt. Ihre Herausgabe bekräftigte viele in der Meinung, daß er, dem man Aufwieglung und theologischen Umsturz zuschrieb, vielmehr eifrig für das Heil der Seelen besorgt sei und nur den geistigen Nutzen des Nächsten suche.

So veröffentlichte er schon im Frühjahr 1517 die oben erwähnte deutsche Auslegung der sieben Bußpsalmen, ein Buch, wie er an Christoph Scheurl schreibt, für die rohen Sachsen, „denen die christliche Lehre nicht wortreich genug vorgekaut werden kann"[2]. Wenn die Arbeit keinem gefiele, sagt er, dann gefiele sie ihm um so besser[3]. Er läßt einen innigen Ton darin walten, besonders, wo er das „Wort der Gnaden" ergreift und die Schätze Christi schildert[4]. Eine „Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien"[5] erschien von ihm zuerst 1517 durch Agricola, dann vom Verfasser neu durchgearbeitet 1518. Er sagt im Vorwort sehr friedsam: „Ich möchte, ob es möglich wäre, auch meinen Widerparten einen Dienst erzeigen; denn mein Sinn ist ja, daß ich jedermann nützlich, niemand schädlich wäre." Aber nicht bloß der Zweck solcher Versicherungen liegt auf der Hand, sondern auch so ziemlich ihr Gegensatz zu seinem wirklichen Verhalten gegen den Widerpart.

Um andere fromme Belehrungsschriften, die seine erstaunliche Arbeitskraft schuf, zu übergehen, gab er im Jahre 1518 auch die ausführlichen lateinischen Skizzen der Predigten über die Zehn Gebote heraus, die er in den Jahren 1516—1517 gehalten hatte[6]. Manche Teile des Buches sind allerdings anerkennenswert und von den Anleitungen eines echten Seelenführers kaum zu unterscheiden, aber es ist auch anderes darin, was Streit notwendig herausfordern mußte. Er gibt in seinen meisten und hauptsächlichen Ausführungen eine sehr gewandte, populäre und unanfechtbare Darstellung des Inhaltes der Gebote und der Motive, sie zu halten; aber er geht zu weit z. B. durch seine schonungslose und teilweise spöttische Bekämpfung von Mißbräuchen in Bezug auf die Heiligenverehrung und anderes[7]. Der Ton, den er hier als Kritiker anschlägt, konnte günstige Wirkungen nicht zur Folge haben, während

[1] Die Stellen werden ausführlicher unten angeführt.
[2] Am 6. Mai 1517, Briefwechsel 1, S. 97.
[3] An Johann Lang 1. März 1517, ebd. S. 88.
[4] Man sehe z. B. die Stelle Werke, Weim. A. 1, S. 219 ff.
[5] Abgedruckt ebd. 2, S. 74 ff. Erl. A. 21, S. 156 ff.
[6] Werke, Weim. A. 1, S. 398 ff. [7] Ebd. S. 411 ff..

er dagegen gut daran getan hätte, viel strengere Kritik walten zu lassen gegenüber den abergläubischen Dingen, die er selbst kurz vorher im Anschlusse an mittelalterliche Irrungen vorbringt[1]. Oldecop, der ihn sonst gerne hörte, klagt „in Bezug auf die Verehrung der Heiligen sei Luther nicht mit der katholischen Kirche übereingekommen"[2].

Beim sechsten Gebote geht der Verfasser im genannten Buche sehr scharf und genau, ja zu genau und umständlich breit gegen die verschiedenen Arten der Fleischessünden vor. Er spricht mit rednerischem Nachdrucke und, das muß man anerkennen, mit einer Fülle ernster Gedanken gegen die überhand nehmende Gewohnheit schmutziger Reden[3]. Hier läßt er z. B. nach den ausdrücklichsten Warnungen vor dem Ärgernisse der Kleinen das goldene Wort fallen über Reformation: „Wenn die Kirche wieder aufblühen soll, ist mit der guten Erziehung der Jugend zu beginnen."[4] Unter anderem handelt er von den Versuchungen, gegen die der Fromme Abscheu habe und haben müsse, obwohl er sie fühle, und tut hier den paradoxen Ausspruch: „Die wahre Keuschheit ist also in der Wollust, und je schmutziger die Wollust, desto schöner ist die Keuschheit"[5], ein Wort, das seinen Hang nach Kraftsprüchen sonderbar beleuchtet. Er sagt, in etwas unklarere Worte eingehüllt, gegen die Willensfreiheit für das Gute: Paulus rufe die Gnade Christi an gegenüber den Versuchungen „im Tode dieses Leibes" (Röm 7, 24 f), und er, Luther, wolle trauern über das „Gift des Todes in sich". „Wo sind also die, welche mit dem freien Willen groß tun? Warum machen sie sich nicht los von den Begierden, sobald sie wollten? Warum wollen sie nicht, ja können nicht wollen? . . Darum, weil ihr Wille schon anderswohin geführt und als Sklave fortgeschleppt ist."[6]

4. Die Leipziger Disputation 1519. Miltiz. Verschiedene fragwürdige Berichte.

Die Leipziger Disputation, die am 27. Juni 1519 begann und deren Ursprung und theologischer Verlauf oft genug geschildert wurde, hatte, wie vorauszusehen war, den Erfolg, daß Luther in der offenen Aussprache seiner theologischen Umsturzideen nur noch weiter getrieben wurde.

Die Pleißenburg von Leipzig ist seit dem dortigen Auftreten von Karlstadt und Luther wider Eck ein denkwürdiges Monument deutscher Geschichte. Der große Saal in diesem Schlosse des Herzogs Georg war mit prächtigen Teppichen behängt; eine Wache der Bürgerschaft lagerte vor den Mauern der Burg; denn der Hof wie die Stadt wollten dies in öffentlichem Namen stattfindende Redegefecht sichern. Außer den Professoren der Leipziger Universität und den Wittenberger Gästen, Studierenden wie Lehrern, füllten den Raum eine große Zahl teils neugieriger teils durch die religiöse Parteistellung herbeigetriebener Teilnehmer.

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 401 ff. [2] Chronik S. 45.
[3] Werke, Weim. A. 1, S. 490. [4] Ebd. S. 494. [5] Ebd. S. 486.
[6] Ebd. S. 485.

Der Herzog, die Ehrengäste, die vereidigten Schnellschreiber hatten ihre besondern Sitze. Zwei Katheder standen einander gegenüber. Auf dem der wittenbergischen Seite nahm zuerst Karlstadt Platz, der die Veranstaltung veranlaßt hatte und der gegen Eck an vier Tagen über den freien Willen des Menschen und von dessen Wirksamkeit mit und unter der Gnade disputierte.

Dann folgte am 4. Juli Luther, um sogleich in die Hauptfrage über den päpstlichen Primat als Streittheologe einzutreten. Eck hielt ihm, wie dem Vorgänger, allein stand, bis die Disputation am 14. Juli geschlossen wurde.

Die Akten sollten an die Universitäten Erfurt und Paris kommen zur Begutachtung des Ausgangs, die aber niemals geschah. Der Eindruck vom Ausgange war bei den Anwesenden durchaus überwiegend der, daß die Palme Eck gebühre. Er hatte mit unermüdlicher geistiger wie körperlicher Kraft dem oft über Gebühr gereizten Andringen eines doppelten Gegners widerstanden, auch durchweg reichere und schlagfertigere Kenntnis in den Theologen, den kirchlichen Entscheidungen, den Vätern und der Bibelauslegung entwickelt als die beiden Vertreter der neuen Meinungen. Wie er äußerlich eine kräftige und imponierende Erscheinung war und über eine starke, klangvolle Stimme verfügte, so beherrschte er den Gang der Disputation durch klaren Geist, durch Ruhe und Überlegenheit, während Karlstadt sich überhastete und verwickelte, auch das nötige positive Beweismaterial nicht zusammenfand, und während Luther durch seinen allzu zuversichtlichen Ton, durch die Rhetorik und durch die bei ihm unvermeidlichen heftigen Ausfälle wider die bekämpfte Seite abstieß. Das Ungünstigste für Luther war jedoch, daß der Hauptpunkt, der für seine kirchliche Stellung entscheidend werden mußte, für ihn selbst noch, wie es protestantischerseits ausgedrückt wurde, „Gegenstand fortschreitender innerer Entwicklung und Klärung war", daß hingegen „Eck auf dem eigenen Standpunkt fest und sicher dastand"[1].

Jenen Hauptpunkt bildete die Frage der Anerkennung der Kirche und ihrer Lehrgewalt. Es gelang Eck, hierin den Gegner zu öffentlichen Erklärungen zu treiben, mit denen derselbe vielleicht noch gerne hintangehalten hätte, die aber nur die Konsequenz seiner Haltung waren. Man kam nämlich am zweiten Streittage zwischen Luther und Eck, am 5. Juli, auf die Ausübung der kirchlichen Gewalt und des Ansehens bezüglich des Dogmas bei der Verurteilung der irrigen hussitischen Lehren. Luther sollte und mußte sich über die Verwerfung der „böhmischen Ketzer" äußern. In die Enge gebracht, erklärte er, unter den durch das Konstanzer Konzil verworfenen hussitischen Lehren seien manche sehr christliche und evangelische Sätze; es sei unrichtig, wenn das Konzil erkläre, daß der Glaube an den päpstlichen Primat von jedem festgehalten werden müsse, der Glied der Kirche sein wolle; vielmehr nur aus der Heiligen Schrift müßten wir entnehmen, was göttliches Recht sei; die Meinung auch eines einzelnen Christen müsse mehr gelten als die eines Papstes und Konzils, wenn sie besseren Grund für sich habe; Konzilien könnten nicht bloß im Glauben irren, sondern hätten auch tatsächlich geirrt, wie eben jenes von Konstanz.

[1] Köstlin-Kawerau 1, S. 245.

Die unerhörten Worte machten sogleich das größte Aufsehen. Der biedere Herzog Georg rief bei Luthers Äußerung über christliche Sätze des Hus, die mit Unrecht verurteilt worden seien, so laut, daß man es weit im Saale vernehmen konnte: „Das walt' die Sucht!" Er schüttelte dabei den Kopf und stemmte beide Arme empört in die Seiten.

Es war für Eck leicht, jene Behauptungen Luthers mit theologischen Gründen abzuweisen.

Die Disputation hatte wenigstens das eine Gute gefördert, daß die Kampfeslage klarer wurde, und daß manche bisherige Parteigänger des Wittenberger Lehrers infolge seiner eingestandenen tödlichen Befehdung jeder Kirchenautorität bedenklich wurden.

Luther selbst schrieb über den Verlauf der Disputation sehr unzufrieden an Spalatin, man habe die Zeit mit einer müßigen Veranstaltung verloren, Eck und die Leipziger Theologen hätten nur weltlichen Ruhm gesucht, daran sei alles gescheitert; nur die Verhandlung über den Primat (also vor allem eben jener Tag mit den verhängnisvollen Erklärungen) sei ergiebig und fruchtbringend gewesen. So hebt er mit keckster Entschiedenheit die eingenommene Position als die richtige hervor. „Sonst ist fast nichts", fährt er fort, „mit Würde behandelt worden. Eck hat den Beifall, er triumphiert und herrscht, aber es soll ein Ende werden durch meine Veröffentlichung; denn weil schlecht disputiert worden ist, so werde ich die Resolutionen zu den Disputationsthesen abermals drucken lassen. Diese Leipziger haben uns weder begrüßt noch besucht, sondern wie Erzfeinde behandelt [und doch hatte man ihm alle Rücksichten gezollt, welche die Umstände erlaubten]; dem Eck dagegen haben sie das Geleite gegeben, waren immer um ihn, ehrten ihn mit Festmahlen und Einladungen, schenkten ihm einen Rock und einen kostbaren Überwurf, machten mit ihm einen Vergnügungsritt, kurz alles Erdenkliche taten sie — zu unserer Verunehrung." „Da hast du die ganze Tragödie. . . Sie hat schlecht angefangen und schlechter geendet. . . Ich beherrsche sonst meine Galle; aber hier kann ich nicht anders als den Groll ausschütten, weil ich einmal von Fleisch bin und sehe, wie die Unverschämtheit der Gegner und ihr giftiger Haß in so heiliger Sache doch gar zu hoch gestiegen ist."[1]

Auf seinem Standpunkt beharrend und verbittert, wie er war, durch die Leipziger „Tragödie", gewährte Luther den Versöhnungs- und Vermittlungsversuchen, die der päpstliche Kammerherr Karl von Miltiz anstellte, keinen Zugang.

Die Versuche hatten schon vor der Disputation begonnen. Ihre Fortsetzung offenbarte einerseits den hartnäckigen Sinn Luthers, anderseits aber auch die Unfähigkeit des nur politisch angelegten, die Tiefe der Sache nicht durchschauenden kirchlichen Hofbeamten. Der letztere ging, um Scheinerfolge zu erringen, weiter,

[1] An Spalatin 20. Juli 1519 aus Wittenberg, Briefwechsel 2, S. 85 f. Vgl. den Brief an denselben vom 15. August 1519, ebd. S. 103 ff, besonders S. 117.

als die Absichten der ihn Beauftragenden und seine Vollmachten reichten. Luther hinwieder scheute nicht diplomatische Zusagen, die ihm nicht schaden konnten oder die jeder Kenner der Verhältnisse als unausführbar bezeichnen mußte. Die kurzsichtige Friedensliebe von Miltiz feierte daher billige, aber sehr fragliche Triumphe[1].

Demgegenüber beanspruchte um so mehr Bedeutung im Sinne Luthers seine jetzt folgende Herausgabe des lateinischen Kommentars zum Galaterbriefe, der September 1519 erschien. Mit diesem Werke (S. 249) wollte er in der Gemeinsprache der Gelehrten, wie schon oben dargelegt, vor den Gebildeten aller Länder auf der weitesten Grundlage seine Lehren von Gnade und Erlösung, von Glauben und Gerechtigkeit verteidigen.

Nicht bloß diese Lehren erschienen jetzt in der Öffentlichkeit als der wahre Hintergrund der ganzen von ihm seit dem Tetzelstreite angeregten kirchlichen Entzweiung, sondern mit aller Bestimmtheit trat auch sein ganz neues irriges Schriftprinzip in dem Kommentar hervor.

Was den Stil betrifft, so war Luther glücklicher in seinen kleineren, besonders den deutschen Streitschriften. Die Schriftsteller, die wider ihn sich erhoben, wie Eck, Emser, Dungersheim, Alveld, Hochstraten, Prierias, wies er mit lebhaften, glühenden Worten schlagfertig und phantasievoll ab, wenn-

---

[1] Vgl. H. A. Creutzberg, Karl von Miltitz, 1907 (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, hg. von Grauert, 6. Bd, 1. Heft). Der Kammerherr, den bloß seine vornehme sächsische Abstammung empfahl, mußte dem Kurfürsten von Sachsen die goldene Rose überbringen. Daß er „auf eigene Faust die Rolle des Vermittlers übernommen", wie neuestens protestantischerseits behauptet worden, ist nach Creutzbergs Nachweisen unrichtig. Seine unglücklichste Leistung war, daß er auf einen Widerruf von Luthers Seite verzichtete (vgl. S. Merkle, Reformationsgeschichtliche Streitfragen, München 1904, S. 51) und sich mit der täuschenden Erklärung desselben vom Ende Februar 1519 (Werke, Erl. A. 24², S. 10 ff), die dieser als Flugblatt erscheinen ließ, zufrieden gab. In der letzteren bezeichnet Luther einfach die päpstliche Gewalt als etwas, das nun einmal in der Welt sei, und betont mit allgemeinen Worten die Pflichten der Liebe, welche Trennung ohne Grund verbiete! Man hat auf katholischer Seite irrtümlich die Erklärung Luthers als Bestätigung für den Primat angeführt, als „ein wunderbares Bekenntnis, das die Evidenz der Tatsache dem Ketzer entrungen habe". Von der „für das einfältige Volk", wie Luther selbst sagt, bestimmten Erklärung bemerkt die Lutherbiographie von Köstlin-Kawerau 1, S. 227: „In dieser Weise ist Luther seinem Versprechen [an Miltiz], zum Gehorsam gegen Rom zu mahnen, nachgekommen. Er ermahnt zur Unterwerfung unter diese Gewalt, eben weil sie ihm doch nur auf äußerliche Dinge sich erstreckt. Und über das Weitere, in Betreff ihres Ursprunges, ihres Charakters und ihrer Ausdehnung, hat er, wie den Gelehrten überhaupt, so auch sich selbst freies Urteil vorbehalten; von den bedeutungsvollen Aussagen, die er hierüber bereits an verschiedenen Orten getan, hat er nichts zurückgenommen." Dennoch nennt er sich in der merkwürdigen, auf Miltiz' Veranlassung aufgesetzten Urkunde „einen untertänigen gehorsamen Sohn der heiligen christlichen Kirchen, der ich vermittels gottlicher Hülfe ersterben will", und versichert: „Das mag ich auf mein Gewissen sagen, daß ich noch nie in meinen Sinn gefasset, etwas [Feindliches] von dem Papsttum noch aller seiner Gewalt zu denken." Inzwischen ist er, wie er ebenda sagt, seines eigenen „Felsens" gewiß und will wie ein Paulus, Athanasius und Augustinus für denselben einstehen, auch wenn er ganz allein wäre; Gott könne auch durch einen gegen alle reden, habe er doch einst durch den Mund einer Eselin geredet.

gleich die Argumentation durchweg alles zu wünschen ließ und durch die Gereiztheit nicht ersetzt wurde. Unter mehr oder minder groben Formen hält er ihnen hauptsächlich immer den einen Schild entgegen: Die Beweise aus der Lehre der Kirche und der Väter, mit denen ihr kommt, können mich nicht anfechten, weil die Heilige Schrift, auf der ich stehe, über Kirche und Väter geht.

Mit der Heiligen Schrift meint er mit einer verblüffenden Unentwegtheit im Grunde seine eigene Auslegung der Heiligen Schrift. Die persönliche und gänzlich subjektive Auslegung, die ihn leitet, wird von da an vermöge einer tragisch tönenden Verwechslung beständig von ihm mit dem objektiven „Worte Gottes" in der Bibel zusammengeworfen; seine vorausgesetzte Entdeckung über den Sinn des Evangeliums und „das Evangelium" einfachhin, beides schmilzt ihm zu der merkwürdigsten Einheit ineinander.

Die Katholiken stützten sich ihm gegenüber darauf, daß der Kirche die sichere Bewahrung der heiligen Bücher, die Überlieferung ihres Kanons und die richtige Auslegung ihres Inhaltes verbürgt sei, und daß seit dem christlichen Altertum die Gläubigen immer der lebenden Tradition, den allgemeinen Konzilien, und dem obersten Lehrer der Kirche, dem Stellvertreter Jesu Christi und Erben der Vollmachten Petri, das definitive Entscheidungsrecht in kirchlichen Lehrfragen und die rechtmäßige und bindende Auslegung der Heiligen Schrift zuerkannt haben.

Was Luther hiergegen vorbringt, z. B. in seinem letzten Schreiben an Dungersheim, das ließ für die treuen Katholiken gerade um so mehr die zentrale Stellung des Lehramtes in der Kirche ins Licht treten: „Ihr habt nichts anderes im Munde", ruft Luther Dungersheim und zugleich den Katholiken überhaupt zu, „als Kirche, Kirche, Häretiker, Häretiker! Und ihr wollt nicht zulassen, daß auch nur einem die Aufforderung gelte: ‚Prüfet alles und behaltet, was gut ist' (1 Thess 5, 21). Wenn wir nun aber nach der Kirche fragen, so zeigt ihr uns einen Mann allein, den Papst. Dem legt ihr alles bei [bezüglich der Glaubensentscheidungen], und doch beweist ihr mit keiner Silbe, daß sein Glaube unwandelbar sei. Wir haben indes in den Dekretalen desselben so viele Häresien entdeckt wie bei keinem Ketzer aller Zeiten. Ihr solltet euern Standpunkt beweisen und geht statt dessen immer von der nämlichen Behauptung aus."[1] Niemals hatten die Theologen dem ganzen Inhalte des Dekretalenwerkes den Rang von feierlichen Glaubensentscheidungen zugeschrieben. Aber wichtiger ist: Luther stellt den Einzelnen schon über die Kirche und den von Gott gestifteten Primat; er gibt ihm die Schrift in die Hand, und zwar mit der eigenen Auslegung. Er fährt wörtlich fort: „Ihr solltet beweisen, daß die Kirche Gottes bei euch ist und nicht auch anderswo in der Welt. Wir wollen die Schrift zum Richter haben, ihr aber wollt Richter über die Schrift sein."[2]

Er sucht im Anschluß daran auch seine scharfe Polemik zu rechtfertigen, charakterisiert aber unwillkürlich diese selbst in drastischer Weise so, wie sie ist: „Ihr verdreht mir immer meine Worte im Munde, wie jetzt wieder der Esel in eurer Mitte [Alveld]. Ihr Leipziger scheint das einmal von eurem Genius mitbekommen zu haben, daß ihr nachlässig leset, verwegen richtet und anderer Schriften zu ver-

[1] Briefwechsel 2, S. 163. Über das Datum siehe Köstlin-Kawerau 1, S. 258.
[2] Ebd.

stehen zu dumm seid... Meine Geduld kann doch einmal aufhören und dem Zorn den Platz lassen. Ich bin schließlich ein Mensch wie du; nur sitzest du ruhig da und beißest im stillen; ich bin von Geschäften erdrückt, alle Zähne richten sich gegen mich, und nun verlangt man noch dazu von mir Bescheidenheit mitten unter dem Anfall reißender Wölfe. Der Erdkreis lagert auf mir (orbis me premit); und wenn ich nur einmal zucke, könnt ihr es nicht ertragen; beiße ich aber endlich, wie werde ich dann von allen Seiten angeschuldigt und verklagt! Das schreibe ich, um meinen Eifer für Friede und Eintracht zu bezeugen; kann ich diese nicht haben, dann in Gottes Namen."

Er wird selbst im Verfolge zeigen, in welcher Weise er auf „Friede und Eintracht" bedacht war. In den angeführten Worten aber scheint er merkwürdigerweise vorauszusetzen, die kirchliche Partei dürfe sich eigentlich gar nicht für die großen heiligen Interessen der Mutterkirche wehren, dürfe nicht die von ihm ausgegangenen Angriffe auf so vieles, was bisher geglaubt war, zurückweisen.

Unsäglich traurig stimmt den heutigen fühlenden Beobachter die Wahrnehmung, wie Luther, der einst eifrige Ordensmann, immer mehr sich dem Herzen der Kirche, ihrem Leben, Denken und Fühlen entfremdet. Die Leidenschaft für seine Sache, das hastige, eingenommene Arbeiten mit Überspannung aller geistigen und körperlichen Kräfte, die betörende Vorstellung, wie der „Erdkreis" auf das Wagnis des mutigen Mönchs von Wittenberg blickt, alles dies entfremdet ihn noch mehr als sein früheres Verhalten dem praktischen Mitleben mit der Kirche. Die religiöse Erkaltung bereitet den vollen Abfall vor.

Er gesteht, in einem weltlichen Wirbel von Arbeit und Zerstreuungen zu leben, durch Gesellschaften und Teilnahme an Gastereien abgelenkt und in „die Unmäßigkeit, den Kitzel, die Nachlässigkeit verwickelt" zu sein[1]. Sammlung, Buße und Demut werden ihm immer fremder, wenn auch Worte der Andacht im Munde leben; alles übertönt der angefachte große Streit; und je weniger das religiöse Leben zu seinem Rechte kommt, desto mehr gravitiert seine Stellung gegen den kurfürstlichen Hof hin, bei welchem ihm Spalatins Bemühungen den Rücken zu decken suchen. Das ist der hochbegabte, feurige Mann, so sagt der Katholik sich mit Schmerz, dessen Worte hätten beitragen können, auf dem Boden der Kirche eine wahre kirchliche Reform für die Zukunft anzuregen, wofern sie sich nach dem Geist und den Normen dieser Kirche mit Ernst und Gelassenheit, mit Gottvertrauen und Beharrlichkeit an die Gläubigen und an die Oberen der Kirche gewendet haben würden. Statt dessen stürzt er auf abschüssigem Wege vorwärts, um an die Lehre und den ganzen Bau der bisherigen Kirche Hand anzulegen.

Am Schlusse dieses Kapitels seien wiederum einige Bemerkungen über unrichtige oder mißverstandene Luthererzählungen, die in den Kreis desselben einschlagen, gestattet.

---

[1] An Staupitz 20. Februar 1519, Briefwechsel 1, S. 431: involutus societati, crapulae, titillationi, negligentiae.

Die Geschichte der oben (S. 271) erwähnten Predigt, welche Luther zu Dresden im Juli 1518 vor Herzog Georg von Sachsen hielt, wurde noch jüngst in einer herkömmlichen legendenhaften Form als „Abbildung der Geschichte der folgenden Jahrhunderte" den protestantischen Lesern vorgetragen. Wenn sie die hohe typische Bedeutung hätte, die ihr beigelegt wird, so hätte sie in unserer obigen Darstellung in ein ganz anderes Licht rücken, eine ganz verschiedene zentrale Stellung einnehmen müssen. Aber ihr wahrer Inhalt reicht bei weitem nicht an eine solche Bedeutung heran, nicht einmal an diejenige einer „Probepredigt des bleichen Augustinermönches", wie man sie genannt hat.

Herzog Georg von Sachsen habe, so heißt es in der neuen Ausschmückung des Vorganges, „sich an den Generalvikar des Augustinerordens Staupitz mit der Bitte gewandt, er möge ihm einen rechtschaffenen und gelehrten Prediger besorgen", und Staupitz habe ihm Luther „mit einem Empfehlungsschreiben geschickt, worin dieser als ein hochbegabter, durch seine Studien und sein sittliches Verhalten bewährter junger Mann geschildert war." Tatsächlich ist aber nur bekannt, daß Luther am 25. Juli 1518 zufällig in Dresden war, wohin ihn seine Rückreise vom Heidelberger Ordenskapitel führte. Die ihm gebotene Gelegenheit zum Predigen benutzte er nach seiner Sitte sehr gerne. Von jenen beiden Schreiben des Herzogs und des Vikars Staupitz ist in der Geschichte keine Rede.

Die Predigt fand auf dem Schlosse (in castro) vor dem Hofe am oben bezeichneten Tage, einem Sonntag und zugleich dem Feste Jakobus' des Älteren, statt[1]. Sie hatte zum Texte die Worte des Festevangeliums, worin der Heiland dem Jakobus und seinem Bruder sagt: „Ihr wisset nicht, um was ihr bittet" (Mt 20, 22). Hieran anknüpfend schilderte Luther ohne Zweifel mit gewohnten feurigen Worten „die Torheit der Menschen in ihren Gebeten, und was der wahre Gegenstand des Gebetes sein müsse". So sagt er selbst[2]. Er brachte in der Predigt unter anderem eine Erzählung von drei Jungfrauen an, die nach ihm „ganz theologisch" war. Nach einer andern Quelle hätte er es nicht unterlassen, die ihn beherrschenden Ideen zum Ausdruck zu bringen, nämlich, daß die, welche das Wort Gottes aufmerksamen Geistes anhören, wahre Schüler Christi und zum ewigen Leben auserwählt und prädestiniert seien, und wie man zur Überwindung „der Schrecken vor Gott" gelange; er wird ohne Zweifel mit einseitiger Betonung des Glaubens und Herabminderung der guten Werke gesprochen haben. Zwei verschiedene Predigten anzunehmen, erscheint nicht nötig. „Die evangelische Heilsgewißheit", so sagt die neueste legendenhafte Darstellung, „leuchtete im Gegensatze zur herkömmlichen Werkgerechtigkeit heller aus seinen Worten heraus, als dem Herzog lieb war."

Herzog Georg war und blieb entschieden gläubig-katholischer Gesinnung. Seine Beurteilung der Predigt Luthers ist für ihn bezeichnend: „Ich wollte viel Geld darum geben", sagte er, „wenn ich sie nicht gehört hätte, weil solches Reden die Menschen zur Verwegenheit bringt." Das wiederholte er bei Tische einigemal mit großem Unmut. Und die Gelegenheit dazu bot ihm die Bemerkung einer anwesenden Hofdame, Barbara von Sala, welche die Predigt als herzberuhigend gelobt und beigefügt hatte, wenn sie nochmals eine solche Predigt hören könnte, wollte sie ruhigen Gemütes sterben.

---

[1] Luther an Spalatin 14. Januar 1519, Briefwechsel 1, S. 351. [2] Ebd.

Am Hofe machten die Predigt und der Prediger allerlei Nachteiliges von sich reden, und Luthers Gespräche in der Stadt scheinen noch mehr dazu beigetragen zu haben. Der Prior des Augustinerklosters von Dresden schrieb nachher an ihn, manche wollten ihn als ungelehrt, hoffärtig usw. schelten; der im Schlosse gehaltene Vortrag müsse für alle möglichen Vorwürfe herhalten; man wolle auch finden, daß er mit der Geschichte der drei Jungfrauen drei bestimmte Personen des Hofes habe tadeln wollen, was doch wohl kaum der Fall war. Luther glaubte nicht lange nachher, bei der Vorbereitung zur Leipziger Disputation, Grund zu haben, an der Gunst des Herzogs zu zweifeln, und schrieb an ihn, wenn er ihm mißfällig sei, möge derselbe „gnädiglich alls vorzeihen“. Der Herzog antwortete, er wisse „keine Ungenade, die wir zu euch tragen, oder gefaßt haben sollten“. Der reformeifrige Georg war für Luthers Ablaßthesen sehr eingenommen und gestattete auch nach Einvernehmung Ecks die Leipziger Disputation trotz des Widerstandes des Bischofs und der theologischen Fakultät[1].

Das Auftreten Luthers in der Stadt betreffend erfährt man Näheres von den heftigen Ausfällen gegen Thomas von Aquin und Aristoteles, die er in Emsers Hause bei einem Gastmahle mit Leipziger Theologen hören ließ. Luther verteidigte dabei, wie er sagt, den Satz: „weder Thomas noch alle Thomisten zusammen hätten auch nur ein Kapitel in Aristoteles verstanden“, freilich eine wunderliche Behauptung, die aber nach Abstreifung des hyperbolischen Kleides Luther sonst durchaus nicht fremd ist. Kein einziger Thomist, sagte er bei gleicher Gelegenheit, wisse, was es heiße, Gottes Gebote erfüllen[2]. Ein junger Magister von Leipzig setzte ihm in der darob entstandenen Disputation tüchtig zu und versicherte später, ihm den Mund so gestopft zu haben, daß er sich nicht habe mucksen können. Vor der Türe stand ein Ordensmitbruder des angegriffenen Thomas, hörte zornig dem Lärm gegen seinen gepriesenen Lehrer zu und bekannte nachher, er habe sich kaum enthalten können, hineinzuspringen und Luther ins Gesicht zu spucken

Das ist die quellenmäßige Überlieferung über den Dresdener Aufenthalt. Mit Unrecht findet der protestantische Erzähler in demselben unter Hinaufschraubung der sog. „Probepredigt“ Vorgänge von angeblich einziger vorausverkündender Bedeutung. Als derartig typische Vorgänge müssen weit eher andere aus der Geschichte jener Jahre bezeichnet werden, im besondern die Heidelberger Disputation, von der Luther damals zurückkam.

In Privatgesprächen zu Dresden gab Luther ganz offen kund, wie weit er bereits von der alten Kirche abgewichen war. Emser machte ihm darüber Vorhaltungen: „Ich habe es dir zu Dresden“, schreibt er im folgenden Jahre, „und dann zu Leipzig offen gesagt, dich freundlich gewarnt und dich gebeten, deinem Eifer weise Zügel anzulegen und die Anstöße zu meiden und von den abergläubischen Mißständen bei uns Katholiken so zu reden, daß du nicht zugleich alle Religion ausrottest und die Deutschen des Glaubens

[1] Luther an den Herzog 16. Mai 1519, Werke, Erl. A. 56, S. III, Nr 830 (Briefwechsel 2, S. 52). Der Herzog an Luther 23. Mai 1519, Luthers Briefwechsel 2, S. 59. Vgl. Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, hg. von F. Geß, Leipzig, 1. Bd 1905, S. 85.

[2] Luther an Spalatin 14. Januar 1519, Briefwechsel 1, S. 350.

beraubst."[1] Und anderswo erklärt Emser: „So hat sich Luther ein Jahr vor der Disputation von Leipzig [also schon 1518, und ohne Zweifel zu Dresden] vornehmen lassen, er frage nichtzit nach des Papstes Bann, hab bereit bei ihm beschlossen, darin zu sterben. Welches ich ihm auch, wo er deß abred wär, zu überzeugen erbietig bin."[2] Emser meinte, wie wir schließen dürfen, mit diesen Äußerungen Luthers über den Bann dessen schroffe Antworten an die Gegner, die ihm, laut seiner eigenen Erzählung, zu Dresden den zu Wittenberg gehaltenen „Sermon von der Kraft des Ablasses" vorhielten; einige Artikel des damals noch ungedruckten Vortrages waren nämlich bereits nach Dresden gekommen. Ohne Zweifel war Emser selbst unter diesen Gegnern. Seine Mitteilung von obigem Ausspruch, die allen Glauben verdient, entlarvt aufs neue die Fabel, als sei Luther voll der friedlichsten Gesinnungen gewesen und nur wider seinen Willen in einen Kampf gezerrt worden, der schließlich zum Banne führte.

Der Dresdener und der Leipziger Aufenthalt Luthers bieten weiter Anlaß zur Erörterung von zwei berühmt gewordenen und oft zitierten Aussprüchen desselben, die so, wie sie gegen Luther verwendet zu werden pflegen, historisch fraglich sind. Es soll, wie gewöhnlich angegeben wird, von Emser als Ohrenzeugen überliefert worden sein, daß Luther damals nur auf die Versicherung weltlichen Schutzes zu warten erklärt habe, um den Krieg gegen den Papst zu eröffnen, und daß er seine Sache selbst als nicht um Gottes willen angefangen bezeichnet habe.

Mit dem ersten Ausspruche hätte Luther seine feige und niedrige Gesinnung offenbart, indem er bei seinem Aufenthalt zu Dresden 1518 zu Emser gesagt habe, wenn nur ein Fürst ihm den Rücken decken wollte, so würde er zum Ärgsten wider die Kirche vorgehen. Aber spricht Emser, wo er diesen Satz erwähnt, von einer Mitteilung Luthers? Er sagt genau folgendes: „So wissen viele Leut, daß einer seines Ordens sich zum öfftern mal an etlichen Enden vernehmen lassen hat, wo er [Luther] allein einen Fürsten wüßte, der ihn den Rücken halte, wollte er dem Papst, Bischof und Pfaffen ein recht Spiel zurichten"[3]. Es handelt sich also nicht um direkte Äußerungen Luthers selbst, sondern um solche von einem Ordensbruder desselben. Auch ist nicht Dresden als der Ort desselben bezeichnet, vielmehr hat sich der ungenannte Augustiner an mehreren unbestimmten Orten so vernehmen lassen. Was derselbe wiederholt sagte, gereicht nun allerdings sicherlich nicht zur Ehre Luthers und stimmt auch nicht mit der hochherzigen Vertretung der Wahrheit, die man ihm von protestantischer Seite gewöhnlich zuschreibt. Ob der Augustiner aus guter Kenntnis von Luther geredet, und ob gar seine Versicherung geradezu ein Echo von Worten, die dieser gesprochen, kann man nicht entscheiden. Jedenfalls verleiht die Art, wie Luther vorging, um durch Spalatin den Schutz des Kurfürsten zu gewinnen und zu bewahren, den Worten einige Bedeutung.

[1] In seiner Gegenschrift gegen Luther A venatione Luteriana Aegocerotis Assertio, Ende November 1519. Enders, Luthers Briefwechsel 1, S. 225, A. 8. Vgl. An den Stier zu Wittenberg. Ohne Ort und Jahr (1520 oder Anfang 1521). Bl. Aij 6.

[2] Auff des Stiers zu Wittenberg wiettende Replica, Leipzig 1521. Aiiij. Enders ebd.

[3] Ebd. Bl. A 3'.

Die andere Äußerung Luthers hätte gelautet: „Da schlag der Teufel zu, die Sach ist um Gottes willen nicht angefangen, soll auch um Gottes willen nicht aufhören.“ Das berichtet allerdings Emser von Luther selbst gehört zu haben[1]. Er redet nämlich Luther an: „Ich habe dich auch zu dreimalen brüderlich gewarnt und um Gottes willen gebeten, des armen Volkes, das merklich von dieser Sache geärgert wird, darin zu verschonen. Hast du mir zuletzt zur Antwort gegeben diese Worte: ‚Da schlag‘“ usw.

Es erregt nun freilich großes Bedenken, anzunehmen, daß Luther so offen gesagt haben solle, seine ganze Sache im begonnenen Streit (so nimmt es Emser) sei nicht um Gottes willen angefangen und sie solle um Gottes willen nicht aufhören. Luther erklärte ferner in seiner Replik gegen Emser, den Ausspruch in einem andern Sinne getan zu haben, und seine Rechtfertigung läßt sich wohl nicht einfach abweisen. Er gibt an, die Worte in der Kanzlei des Leipziger Schlosses bei Gelegenheit der Disputation von 1519 zu Emser von den Veranstaltungen der Gegenpartei gesagt zu haben, die ihm durch die in Aussicht genommene Disputation habe „Nachteil“ zufügen wollen; Eck, der „die Disputation hat angefangen“, Emser und Leipziger Theologen hätten damit seine Lehre zu schädigen im Sinne gehabt; auf sie „haben mein Wort gelautet“, „nit auf mich“; das können „die Unsern, die dabei stunden“, bezeugen[2]; übrigens müßte er, so schreibt er, „besessen“ gewesen sein, wenn er gesagt hätte, „ich hätt is nit in Gottis Namen angefangen“; weil er aber mit dem Ausspruch bedauert habe, „daß die Ehre mehr denn die Wahrheit gesucht ward von dem Widerpart“, so habe er denselben „mit kläglichen Worten und betrubten Gemuth“ getan. Trotzdem hielt Emser seine Angabe aufrecht[3]; Luther habe auch nicht betrübt, sondern mit wütenden, funkelnden Augen gesprochen; ferner habe derselbe gar keinen Anlaß gehabt, das Wort auf Emser und die Leipziger Theologen zu beziehen, da diese damals nichts gegen ihn begonnen hätten.

Die dreimalige Ermahnung, von der Emser oben spricht, wird dieser allerdings, wie recht glaublich ist, bei Luther angebracht haben. Daß Luther aber auf die Aufforderung, „das arme Volk, das merklich von dieser Sache geärgert werde, zu verschonen“, mit einer Erklärung wie die seltsam genug lautende, daß die Sache um Gottes willen nicht angefangen sei, geantwortet habe, wurde von Luther wohl mit Recht in der angeführten Replik in Abrede gestellt[4]. Es kann angenommen werden, Emser habe in seiner Erinnerung eine leicht erklärliche Verwechslung begangen. Er mag bei jenem Gespräch im Leipziger Schlosse zugleich von Luthers Beginnen im allgemeinen und von der Disputation im besondern geredet haben, worauf dann Luther nur bezüglich der Disputation jenen Ausruf tat: „Da schlag der Teufel zu“ usw., was dann aber Emser im Eifer der Unterredung auf das ganze Werk Luthers überhaupt bezog.

Allerdings war Luthers Furcht, Anstoß zu erregen, nach seinen eigenen Briefen im allgemeinen bei weitem nicht so groß, wie er sie in der Replik schildert. In letzterer überhäuft er Emser gerade an der bezeichneten Stelle mit Schmähungen, die für seine Rede wenig Vertrauen erwecken: „Es müßt ein Böswicht sein, auch ärger denn Emser selbs, das nit herzlich leid wäre des armen Volks Ärgerung.“ Er

---

[1] An den Stier zu Wittenberg Bl. A 2.

[2] Auf des Bocks zu Leipzig Antwort, 1521. Werke, Erl. A. 27, S. 206 ff.

[3] Auf des Stiers tzu Wittenberg wiettende Replica Bl. A 3'.

[4] Auf des Bocks usw. Werke, Erl. A. 27, S. 208 f.

nennt den Gegner einen „giftigen, unverschämten Lügner", einen „Mordstecher"; derselbe rede gegen eigenes „Herz und Gewissen"; „es tut dir wehe im Herzen mein fröhlicher, großer Mut"; freilich auch an Christus selbst hätten sich geärgert seine „Ecken, Spitzen, Emser, Böcke, Wolf und Schlangen und dergleichen unvornunftige wuthende Thier". Versichert er doch in einem Atem, er habe überhaupt bei seinem ganzen bisherigen Auftreten „keinmal mit jemand angefangen"; alles Ungünstige, das über ihn gesagt sei, beruhe nur auf Lügen, die „diese drei Jahr" über ihn erdichtet wurden, und „seien alle zu schanden worden".

X.

Luthers Fortschritte in der neuen Lehre.

1. Die zweite Stufe seiner Entwicklung: Frage der Heilsgewißheit.

Zwei Elemente fehlten noch in der bisherigen Lehre Luthers, die er später bis an sein Ende als den Eckstein der von ihm entdeckten Wahrheit ansah: der Fiduzialglaube in seiner reinen Gestalt, als Vermittler der Rechtfertigung, und die Gewißheit der göttlichen Begnadigung, die durch denselben mit Glaubenssicherheit für jeden erlangt werde. Die beiden Elemente gehören auf das engste zusammen und bilden die Lutherische Lehre von der Heilsaneignung oder der persönlichen Glaubensgewißheit. Hiernach schließt der rechtfertigende Glaube nicht bloß ein, daß an Christus als Erlöser zu glauben ist; es ist nicht bloß zu glauben, daß er auch mich rette und heilige, w e n n ich wahrhaft demütig und mit Vertrauen an ihn mich wende — wie die Kirche es immer lehrte —, sondern ich muß auch den Spezialglauben an meine Rechtfertigung haben, indem ich absolut und ohne jedes Selbstvertrauen darauf rechne, mit solchem Glauben allein alle geforderten Leistungen erfüllt und mich der Zurechnung von Christi Verdienst und der Nichtzurechnung meiner bleibenden Sünde aktuell versichert zu haben; das ist die persönliche Heilsgewißheit durch die Sola-Fides.

Die Lehre der katholischen Kirche, um hier bestimmter an diese zu erinnern, erkannte bei ihrer Aufforderung zum Glauben und Vertrauen niemals an, daß es einen ohne weiteres rechtfertigenden Fiduzialglauben gebe, auch nicht, daß ein Spezialglaube an den eigenen Heilsstand vorhanden sein müsse. Statt des Fiduzialglaubens lehrte sie immer, wie das Tridentinum es zusammenfaßte: Deshalb werde dem Glauben die Rechtfertigung zugeschrieben, „weil der Glaube der Anfang des menschlichen Heiles, das Fundament und die Wurzel jeder Rechtfertigung ist, ohne die es unmöglich ist, Gott zu gefallen und zur Teilnahme an seiner Sohnschaft zu gelangen"[1]. Und statt den Spezialglauben an den eigenen Heilsstand aufzustellen, mahnte sie, wie das gleiche Konzil die Stimmen der Vorzeit genauer wiedergibt, einerseits, „daß kein Frommer an der Barmherzigkeit Gottes, dem Verdienste Christi und der Wirksamkeit der Sakramente zweifeln darf", aber sie warnte auch zugleich, „sich der Gewißheit der Nachlassung seiner Sünden zu brüsten" und anzunehmen, daß „die

[1] Sess. 6, c. 8.

wahrhaft Gerechtfertigten selbst festhalten müßten ohne allen Zweifel bei sich, sie seien gerechtfertigt, und daß niemand von der Sünde losgesprochen und gerechtfertigt werde, außer er glaube mit Gewißheit, daß er losgesprochen und gerechtfertigt sei, als ob durch diesen [Spezial-] Glauben die Lossprechung und Rechtfertigung vollendet werde"; vielmehr müsse ein jeder, indem er sich selbst, seine eigene Schwäche und mangelnde Vorbereitung betrachte, für seinen Gnadenstand besorgt sein und fürchten, da niemand mit Sicherheit des Glaubens, der jeden Irrtum ausschließt, wissen könne, die Gnade Gottes erlangt zu haben[1].

Diese Lehre hatte Luther in der ersten Klosterzeit vor Augen gehabt; sie belebte seinen anfänglichen Eifer für das Mönchsleben und störte nicht die Zufriedenheit und glückliche Stimmung, wie sie sich z. B. in dem Einladungsbriefe zu seiner Primiz und in seinen Äußerungen gegenüber Usingen kundgibt[2]. Die Schriften St Bernhards lehrten ihn damals, daß im Kloster dies Glück der Anteil aller sei, die Gott suchen. Luther wußte, daß Tausende gleich ihm sich des „gesalbten Kreuzes" des Dienstes Gottes, wie Bernhard es nennt, von Herzen freuten. Aber seine Sonderwege beraubten ihn des Glückes und mehrten Zweifel und Unruhe.

In seinem bisherigen Entwicklungsgange schwebte Luther, nachdem er den katholischen Boden verlassen, in ängstlicher Pein bezüglich der Frage, wie man der Gnade Gottes sicher werde. Auf höchste, absolute Sicherheit wollte er hinaus, nachdem er den beruhigenden Boden der kirchlichen Anschauung von Natur, Gnade und Prädestination verloren hatte. Sein Römerbriefkommentar war am Ende in die bange Frage ausgeklungen, die er den Gläubigen tun läßt: „Wer wird mir die Gewißheit schenken, daß ich mit meinen Handlungen Gott gefalle?" Er kann noch keine andere Antwort geben, als: Mit Furcht und Zittern müssen wir Gottes Gnade anrufen und durch Demut und Selbstvernichtung ihn gnädig zu machen suchen, weil alles von seiner Willkür abhängt (oben S. 174 ff). Er hatte in diesen Vorlesungen bei seinen düstern und abstrusen Lehren von der Prädestination die Zuhörer damit bekannt gemacht, wie man sich bezüglich der ungewissen Ewigkeit mit Resignation abfinden müsse (S. 191 ff).

In den Akten der Resignation fand er verschiedene Zeichen der Auserwählung: „Drei Grade gibt es in den Zeichen der Auserwählung", sagt er im Römerbriefkommentar. „Die einen sind zufrieden mit Gottes Willen, rechnen aber darauf, sie seien auserwählt, und wollen nicht verdammt werden. Die andern, Höherstehenden, sind resigniert und zufrieden mit Gottes Willen oder wünschen wenigstens es zu sein, wenn Gott sie auch nicht retten, sondern unter die Verworfenen setzen wollte. Der dritte, d. h. der letzte und höchste Grad ist der, daß man auch in der Tat sich gemäß dem Willen Gottes zur Hölle resigniert, wie es vielleicht bei vielen in der Todesstunde der Fall ist [!]. Auf diese Weise wird man ganz vollkommen vom Eigenwillen und der Fleischesklugheit gereinigt."[3]

[1] Ibid.

[2] Der Primizbrief oben S. 10. Zu Usingen siehe dessen Biographie von N. Paulus S. 17.

[3] Römerscholien S. 215.

„Ein schrecklicher Stolz", schreibt er ebenda bei anderer Gelegenheit, „herrscht unter den Heuchlern und Gesetzesmännern, da sie, weil sie an Christum glauben, sich schon für gerettet und für genügend gerecht halten"; diese beanspruchten „aus dem Glauben allein" (ex fide tantum) zur Gnade und Gotteskindschaft kommen zu wollen, „als ob wir durch Christus gerettet würden ohne eigene Werke und ohne Leistungen aufzuweisen" (sic ut ipsi nihil operentur, nihil exhibeant de fide). Solche Menschen besitzen zu viel Glauben oder haben vielmehr gar keinen[1].

Indem er so schwankt zwischen den warnenden Reminiszenzen katholischer Lehre und den Vorstellungen einer mystisch gefärbten Prädestination und Imputation, mußte er in einer wahrhaft unerträglichen Spannung leben, so daß Bangigkeit und Furcht sein Element wurde. „Da wir Gottes Gebote nicht erfüllen können und deshalb immer wirklich Ungerechte sind, so bleibt uns nichts übrig, als immer das Gericht zu fürchten (ut iudicium semper timeamus) und immer um Verzeihung oder vielmehr um Nichtanrechnung der Ungerechtigkeit zu bitten. „Frohlocken sollen wir nach dem Psalmisten (2, 11) vor Gott wegen seiner Barmherzigkeit, aber mit Zittern wegen der Sünde, die Gottes Gericht verdient."[2]

Er schrieb im Jahre 1525: Dem Menschen keinen freien Willen zum Guten übrig lassen und ihn ganz von der Prädestination Gottes abhängig machen, „das schien allerdings grausam und unerträglich; in allen früheren Jahrhunderten haben sich Unzählige der größten Geister daran gestoßen. Und wen sollte der Gedanke nicht beleidigen? Ich selbst habe mehr als einmal daran den tiefsten Anstoß genommen und bin bis zum Abgrund der Verzweiflung getrieben worden, so daß ich wünschte, nie geschaffen worden zu sein. Dann aber habe ich freilich gelernt, wie heilsam die Verzweiflung ist und wie nahe sie der Gnade steht"[3].

Er hat das Letztere „gelernt" oder glaubte es gelernt zu haben durch die Aufstellung der Heilsgewißheit durch den Glauben.

Ein bestimmter Gegenstand des gerecht- und seligmachenden Glaubens wurde für ihn (es darf hier vorgreifend seine spätere Lehre gekennzeichnet werden) „die von Gott in seinem Wort uns dargebotene Vergebung", und zwar in dem Grade, daß der Glaube bei ihm sich wesentlich zur fiducia gestaltete.

Der Glaube ist, wie er sagt, „ein ganz Vertrauen im Herzen zu Christo"[4]. „Er betont dabei aufs nachdrücklichste die Beziehung dessen, was hier geglaubt wird, aufs einzelne glaubende Subjekt als solches; ich glaube, daß Gott eben mir gnädig sei, mir vergebe. Das, sagt Luther [später], mache auch den Artikel von der Vergebung sonderlich schwer; denn die andern Glaubensartikel seien wohl schwerer, wenn man von ihnen reden und sie verstehen und begreifen sollte, im Artikel von der Vergebung aber sei das Schwerste das, ‚daß sich das ein jeder für sich selbst solle annehmen'. Das gehe dem Menschen schwer ein, indem er hoch erschrecken müsse vor Gottes Zorn und Gericht; wenn aber der Artikel von der Vergebung ‚uns treffe und mit uns in die Erfahrung komme', dann mache derselbe, daß die andern Artikel von Gott dem Schöpfer, vom Sohn Gottes usw., ‚auch uns treffen und mit uns in die Erfahrung kommen'. Und eben darauf kommt es nach Luther beim wahren

[1] Römerscholien S. 132. [2] Ebd. S. 124.
[3] In De servo arbitrio, Werke, Weim. A. 18, S. 719.
[4] Köstlin, Luthers Theologie 2², S. 180.

Glauben an, daß ich glaube und gewiß bin: Gott ist Gott für mich, weil er zu mir spricht und mir die Sünden nachläßt."[1] Die Annahme des ganzen Offenbarungsinhaltes voraussetzend, erhebt er so sehr den einzigen Vertrauensakt im „Glauben", daß viele protestantische Theologen das gläubige Vertrauen auf Christus für das einzig Wesentliche an seiner Glaubensforderung überhaupt halten, einfach für den ganzen Glauben, und deshalb mit der Berufung auf Luther die Annahme von einzelnen „Stücken" des Glaubens, d. h. von Glaubensartikeln, nicht als notwendige Bedingung des Heiles ansehen.

Der Fiduzialglaube mit der Heilsgewißheit war der Ausweg aus seinen Nöten, den Luther ungefähr zwei Jahre, nachdem er den Römerbriefkommentar vollendet hatte, 1518 oder Anfang 1519 entdeckte. Die Entdeckung bildet einen merkwürdigen isolierten Vorgang, mit dem wir uns unten nach genauer Betrachtung seiner Vorbereitungen beschäftigen müssen. Von dem Orte, wo er geschah, dem zum Kloster gehörigen Turme, könnte man ihn kurz das Turmbegebnis oder, da er ein innerer Vorgang war, das geistige Turmerlebnis nennen.

Das Erlebnis schwebte im wesentlichen bis ins späte Alter seinem Gedächtnis vor; in verschiedenen Formen kommt er auf dasselbe zurück, und so sehr auch im einzelnen nachweislicher Mangel der Erinnerung oder eine durch die langjährige Parteistellung getrübte Auffassung mit unterläuft, so bieten sich doch die Elemente der Erzählung als historisch glaubwürdig dar. Mit Bestimmtheit nennt er nicht bloß den Ort des Vorganges, sondern auch die Zeit, den Beginn seiner zweiten Psalmenvorlesung (1518—1519), also die zwei Rahmen, die am treuesten das Bild eines fernen Ereignisses festzuhalten pflegen. Vom Inhalte des rein geistigen und darum im Gedächtnis nicht so leicht fixierbaren Erlebnisses ist durch seine Mitteilungen, die von 1532 bis 1545 gehen, das eine unmittelbar gewiß, daß es sich um eine nach größter innerer Ängstigung gefundene Erkenntnis handelt, die er sofort und von da an immer als eine höhere, von Gott gegebene Erleuchtung auffaßt. Sie knüpft an die Römerbriefstelle 1, 17 an: „Denn Gerechtigkeit Gottes wird in demselben [im Evangelium] geoffenbart, aus dem Glauben an den Glauben, wie geschrieben ist (Hab 2, 4): ‚Der Gerechte aber lebt aus dem Glauben.'"

Mittelbar gewiß aber wird durch den Zusammenhang der Zeugnisse und durch den in seinen Schriften ausgeprägten Gang seiner Entwicklung, daß die gedachte Entdeckung in der Auffindung der Heilsgewißheit bestand.

Die sehr verschiedenen Beurteilungen, die besonders Luthers unten (S. 316 ff) anzuführende Hauptäußerung von 1545 über das Erlebnis gefunden hat, und die mehrfachen auseinandergehenden Versuche, das letztere chronologisch einzureihen, machen es notwendig, hier zuerst kurz chronologisch die Entwicklung der Lehre von Glaube und Heil bei Luther bis in das Jahr 1519 festzustellen. Es wird sich zeigen, daß seiner Angabe über die Zeit des Erlebnisses

[1] Ebd. S. 181.

(1518—1519) nicht bloß keine Schwierigkeit im Wege steht, sondern daß damals gerade ein solcher Abschluß seiner Erkenntnisse notwendig angenommen werden muß.

Vor 1518—1519 ist in Luthers Lehre von Glaube und Heil die absolute Heilsgewißheit, die danach bei ihm vorkommt, nirgends bestimmt ausgesprochen.

Die Stellen für das Gegenteil, die man aus den ungedruckten, 1517 vor den Herbst fallenden Vorlesungen über den Hebräerbrief angeführt hat, finden nicht mit Notwendigkeit eine Deutung im Sinne des Fiduzialglaubens und der Heilsgewißheit. Sie zielen in unklarer Weise auf eine Wirksamkeit des Glaubens ohne die bei Luther nun einmal verhaßten Werke ab und bekämpfen wie im Römerbriefkommentar die „Selbstgerechtigkeit" (sola fides .., quae non nititur operibus illis [orationibus et praeparatoriis]). Sie weisen nur von ferne auf den Weg hin, den er betreten wird[1].

Auch in den gegen Tetzel gerichteten Ablaßthesen vom 31. Oktober 1517 ist nicht die Heilssicherheit ausgesprochen, sondern es wird empfohlen, „eher zu vertrauen auf dem Wege vieler Trübsal in den Himmel einzugehen, als auf dem der Sicherheit des Friedens". Statt pax, pax will er als Mystiker zum Volke rufen hören crux, crux! (These 93.)

Die Thesen der Heidelberger Disputation vom April 1518 enthalten die Heilsgewißheit auch nicht, obgleich diejenigen unter Nummer 25 bis 28 die Rechtfertigung berühren und den großen, entscheidenden Anteil des Glaubens, den Christus in uns wirke, gegenüber dem Gesetze hervorheben[2].

Hingegen gehen die bald nachher (1518) erschienenen Resolutionen zu den Ablaßthesen auf das Thema schon einigermaßen ein und versuchen eine Lösung[3]. Es heißt daselbst: „In der Verwirrung [des Innern des durch Sünden und Verwerfungsgedanken Geängstigten] wirkt Gott ein fremdes Werk, um sein Werk zu vollziehen"; es wird die Gnade eingegossen (infunditur gratia), während der Mensch noch glaubt, er „stehe vor der Verdammung". Um der „Verzweiflung" sich zu entledigen, geht er nun zur Beicht, „damit der Priester ihn als gelöst erkläre und seinem Gewissen den Frieden schenke". „Der zu Absolvierende muß sich mit aller Sorge hüten, an der Nachlassung seiner Sünden zu zweifeln." Alles tut der Glaube an das Wort Christi zu Petrus: „Was immer du lösen wirst auf der Erde" usw. — Doch diese ganze die Rechtfertigung schildernde Stelle muß wegen der phantastischen und paradoxen Züge seiner Mystik, die ihr aufgeprägt sind, hier folgen: „Wenn Gott den Menschen zu rechtfertigen beginnt, verdammt er ihn zuerst; er will erbauen, aber zuerst reißt er nieder, will heilen, aber schlägt Wunden, beleben, aber verhängt den Tod. Er zerreibt den Menschen, verdemütigt ihn durch die Erkenntnis seiner Person und seiner Sünden und macht ihn zittern, so daß er in Elendgefühl [mit der Heiligen Schrift] spricht: ‚Kein Friede ist meinem Gebein vor dem Angesicht meiner Schulden, keine

[1] F. Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte[4], S. 711, legt auf Stellen, die Denifle angeführt hatte, Nachdruck, sagt aber selbst S. 721, sie seien „minder klar". Das gleiche gilt von den oben S. 211 f beigebrachten Stellen.

[2] Vgl. K. Stange, Die ersten ethischen Disputationen Luthers (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus Nr 1) S. 54.

[3] Werke, Weim. A. 1, S. 540 f. Opp. lat. var. 2, p. 152 sqq.

Gesundheit in meinem Fleische vor deinem Zorne. Denn so fließen die Berge vor Gottes Angesicht, so sendet er seine Pfeile, so verwirrt er mit seinem Schelten und mit dem Hauche seines Zorngeistes. So ‚versinkt der Sünder in der Hölle, und sein Antlitz bedeckt sich mit Schande'. Diese Verwirrung und Erschütterung hat David öfter verkostet und beschreibt sie unter Seufzen in verschiedenen Psalmen. In dieser Verwirrung nun nimmt das Heil seinen Beginn, weil ‚die Furcht Gottes der Anfang der Weisheit ist'." Im Sturm und Wirbel sind nach Nahum (1, 3) die Wege Gottes; die Vernichtung des Menschen ist ihm „das lieblichste Opfer"; das Opfertier ist in Stücke zerrissen, die Haut wird ihm abgezogen, es folgt das Schlachten. Mit drei Stellen der Propheten schildert Luther das „Eingießen der Gnade", das der Mensch aber noch für das Ausgießen des Zornes Gottes über sich hält.

Weil also der gerecht gewordene Mensch doch noch „keinen Frieden, keinen Trost hat", so bittet er, seinem eigenen Rate nicht trauend, den Priester durch eine Beicht um den Trost; „er ist nämlich gehalten, sich an das Urteil eines andern anzuklammern, nicht wegen des geistlichen Vorstehers oder irgendwie wegen einer Gewalt desselben, sondern wegen des Wortes Christi, der nicht lügen kann: ‚Was immer du lösen wirst' usw. Der Glaube an dieses Wort hat den Frieden des Gewissens bewirkt, während der Priester gemäß demselben löst." [1] „Unser Friede ist Christus. Ohne Glauben an dessen Wort wird niemand jemals ruhig sein, auch nach mehr als tausend Absolutionen des Papstes. Heißer Dank sei Gott für jene süße Gewalt des Priesters!"

Solche Dankesworte verhüllen nicht, daß hier das Bußsakrament seiner Bedeutung entkleidet wird durch die Behauptung, daß immer „die Nachlassung der Schuld geschehe durch die Eingießung der Gnade vor der Nachlassung durch den Priester".

Vor allem aber liegt auf der Hand, daß in Luthers Lehre noch nicht jene Heilsgewißheit vorhanden ist, wie sie später unabänderlich bei ihm auftritt.

„Wer den Frieden", sagt er an obiger Stelle, „auf einem andern Wege sucht [als durch die Absolution des Priesters], etwa durch eigene innere Erfahrung, der scheint Gott zu versuchen und nicht im Glauben den Frieden zu suchen." Mit dieser Ablehnung der Gültigkeit eigener innerer Erfahrung (experientia intus) beseitigt er also ein Element, das er kaum ein Jahr später als das wesentliche hinstellt. Er sagt noch bestimmter: „Im allgemeinen wird uns der Nachlaß der Schuld nicht gewiß als nur durch das Urteil des Priesters, und auch nicht durch ihn, wenn du nicht der Verheißung Christi in Betreff des Lösens glaubst. Solange der Nachlaß uns aber ungewiß ist, ist es gar kein Nachlaß." „Da die Eingießung der Gnade unter der Form des Zornes verborgen ist, so ist der Mensch noch unsicherer der Gnade in Gegenwart derselben als in ihrer Abwesenheit." [2]

Daß Luther sich mit einer so zwitterhaften und ungenügenden Auffassung abfinden konnte, ist seiner damaligen Geistesverfassung zuzuschreiben.

---

[1] Vgl. Weim. A. 1, S. 542. Opp. lat. var. p. 156: cui (sacerdoti absolventi) qui crediderit cum fiducia, vere obtinuit pacem et remissionem apud Deum; id est certus fit, se esse absolutum, non rei sed fidei certitudine propter infallibilem misericordiam promittentis sermonem Quodcunque solveris *etc.* Sic Ro. v. Iustificati gratis per gratiam ipsius, pacem habemus ad Deum per fidem, non utique per rem.

[2] Werke, Weim. A. 1, S. 541.

Großen Nachdruck auf die Absolution legt Luther auch noch in der dem Jahre 1518 angehörigen Disputation „für die Beruhigung ängstlicher Gewissen" (oben S. 259)[1]. Hier wird ausdrücklich aus der Lossprechung des Priesters und zugleich aus dem sie begleitenden Glauben des büßenden Christen, und zwar bereits mit emphatischem Ausdruck, die größte Sicherheit bezüglich des Gnadenstandes abgeleitet: „Wer durch die Schlüsselgewalt losgesprochen ist, der muß eher sterben und alle Kreatur verleugnen, als an seiner Lossprechung zweifeln" (These 16). „Bis zum Unglauben irren die, welche den Nachlaß der Schuld für unsicher erklären wegen der Unsicherheit der Reue" (13); denn „die Schuldvergebung stützt sich vielmehr auf den Glauben an das Wort Christi: ‚Was immer du lösen wirst' usw." (9). „So wirkt denn die Gewalt der Schlüssel durch das Wort und den Befehl Christi ein festes und unfehlbares Werk, wenn sie im Ernste gebraucht wird" (24). Die schon bei anderer Gelegenheit angeführten Schlußworte der Disputation rufen dementsprechend zu grenzenlosem Vertrauen auf, indem sie zugleich bedeutungsvoll auf den vor Luthers Horizont aufgegangenen, aber noch nicht ganz von ihm verstandenen Text hinweisen: „Der Gerechte wird aus dem Glauben leben."

Der Zustand der Unsicherheit bezüglich der Ergreifung des Heiles versetzte Luther in die größte Unruhe. Andere Umstände, vor allem seine fieberhafte Aufregung beim Beginne des öffentlichen Kampfes, traten hinzu, die Trübung und Gärung in seiner Seele zu mehren. Auch die ungesunde Angst, die in seiner psychischen Anlage schlummerte, wurde mächtig aufgerührt.

Den Höhepunkt seiner angstvollen Qual dürfte der Zustand bezeichnen, den er in den Resolutionen beschreibt.

In diesem im August 1518 erschienenen Werke will er bei seiner 15. Ablaßthese beweisen, daß Furcht und Schrecken allein schon die Strafe im Fegfeuer ausmachen können. Auch Lebende, und zwar viele hätten bis auf den heutigen Tag verkostet, sagt er, wie hoch die Flut solcher inneren Leiden steigen könne, und wie nahe sie der Verzweiflung bringe. Wer das nicht glaube, mit dem streite er nicht, aber Auskunft könnten die geben, die in solchen Dingen Erfahrung haben. Tauler handle von derartigen Leiden in seinen deutschen Predigten und führe einige Beispiele an. Freilich sei den Scholastikern ein Tauler unbekannt, sie hielten nichts auf ihn, er aber habe bei diesem Deutsch schreibenden Theologen mehr echte Theologie gefunden, als es „bei den sämtlichen Scholastikern aller Universitäten geben könne". Er beginnt nun mit der nämlichen Formel, mit der Paulus den Bericht seiner Verzückungen einleitet: „Ich kenne einen Menschen" (Novi hominem), eine Darstellung seiner mystischen inneren Leiden, die er „öfter" durchgemacht habe, indem er vorausschickt, sie seien jedesmal sehr schnell vorübergezogen, aber so „hölliſch" gewesen, daß einer, der es nicht selbst erprobt hätte, gar nicht davon reden könne; wenn dieses verzehrende Feuer auch nur den zehnten Teil einer Stunde andauern würde, wären alle Gebeine in Asche verwandelt.

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 629 ff. Opp. lat. var. 1, p. 378 sqq.

„Da erſcheint Gott ſchrecklich erzürnt und mit ihm die geſamte Kreatur. Kein Fliehen gibt es da, keinen Troſt, weder drinnen noch draußen, nur eine dumpfe Stimme der Anklage. Die Seele weint den Spruch der Schrift: ‚O Herr, ich bin hinweggeſchleudert von deinem Angeſichte‘, denn ſie wagt nicht einmal zu ſagen: ‚Strafe mich nicht in deinem Grimme.‘ In dieſem Momente, — es iſt unerklärlich — kann die Seele nicht den Glauben an ihre mögliche Befreiung faſſen, nur das fühlt ſie: Die Strafe iſt nicht zu Ende. Als ewig ſteht ſie vor ihrem Blicke, an Aufhören kein Gedanke; nichts findet ſie in ihrem ganzen Sein als eine nackte Sehnſucht nach Hilfe, als ſchreckliches Seufzen, ohne daß ſie weiß, woher ſich Hilfe erbitten. So iſt ſie denn ganz ausgeſpannt mit Chriſtus, alle ihre Gebeine ſind gezählt, keine Faſer iſt an ihr, die nicht durchſetzt wäre mit bitterſter Bitterkeit, mit Schrecken, betrübender Angſt und Schmerz, alles ewig, ewig. Läuft eine Kugel über eine Ebene, ſo trägt jeder Punkt der berührten Linie die ganze Schwere der Kugel, aber nimmt die Kugel nicht in ſich auf. So geht die ewige Flut der Schmerzen über die Seele hin und läßt ſie in jedem Punkte das ganze unendliche Gewicht ewiger Pein verkoſten, aber die Seele nimmt die Pein nicht bleibend auf, dieſe dauert nicht, ſondern geht vorüber.“ [1]

Vorſtehende äußerſt ſonderbare und phantaſtiſche Beſchreibung in einem lateiniſchen für die Gelehrten beſtimmten Werke verlangt im Intereſſe der Kenntnis von Luthers Pſychologie ein näheres Wort.

Vor allem iſt hier bei Luther ſein Gefangenſein in falſcher Myſtik und ſein damals überhaupt hervortretender ausgiebiger Gebrauch der phantaſievollen *Sprache gewiſſer Myſtiker* ſehr nachdrücklich zu betonen. Mit dem jedoch, was die geſunde Myſtik auf ähnliche gefühlvolle Weiſe ſchildert, wenn ſie von der harten Ölbergprüfung der Seelen, d. h. von der gänzlichen Entziehung des Troſtes redet, hatten Luthers Zuſtände nichts zu tun. Er *will ſich* aber wiederfinden nicht bloß in den betreffenden Kapiteln der Myſtiker, ſondern auch in den myſtiſch klingenden *Stellen des Pſalteriums*, mit dem er ſich gerade in dieſer Zeit ſeines Überganges gerne grübelnd beſchäftigte. In ſeinen Ohren klingen Davids Rufe, der es erfahren habe: von der Hölle, in der die Seele wohnen ſollte, vom Leben, das ſich der Unterwelt nähert, von dem an der Hölle Pforten gebannten Gebein, vom Verſenken in den finſtern See und in die Schlünde der Erde unter Aufhäufung unendlicher Trübſal.

Sodann tritt hier bei dem pſeudomyſtiſch fühlenden Mönche hinzu, daß er ſehr *düſter von Gott dachte*, ja die ſchreckliche Lehre der abſoluten

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 557. Opp. lat. var. 2, p. 179 sqq. Gegen die Beziehung der Stelle auf Luther ſelbſt iſt kein anderer Grund geltend gemacht worden, als daß dieſer die von ihm angewendete Formel Novi hominem (vgl. 2 Kor 12, 2: Scio hominem in Christo . . raptum), auch einmal für Mitteilungen über einen andern heranzieht. Dieſer Umſtand entkräftet jedoch nicht den hier aus dem Geſamttext ſich ergebenden Hinweis auf ſeine eigene Perſon. Direkt führt Luther ſeine Perſon daſelbſt allerdings nicht ein. Auf Luther beziehen den Text auch die proteſtantiſchen Lutherhiſtoriker J. Köſtlin, W. Köhler, W. Braun, G. Kawerau uſw. Der letztere ſagt in den Deutſch-evangeliſchen Blättern 1906, S. 447, dieſe Stelle der Reſolutionen gebe „von ſeinen Seelenängſten einen Begriff“.

Vorherbestimmung für die Verdammten festhielt. Abgeirrt, wie er war, vom katholischen Boden mit seinen Ansichten von der Unfreiheit und der willkürlichen Anrechnung Gottes, sah er in seiner Gewissensunruhe keinen Ausgang gegenüber der erdrückenden Frage, wie denn nun die Zuversicht eines gnädigen Gottes gewonnen werde. Verwirrung und innere Vorwürfe mußten natürlich zeitweise gänzlich die Oberhand gewinnen.

Endlich kommt hier auch jene gewisse krankhafte Angstanlage seines Innern in Betracht, an die der Versucher, um ihn angesichts der Blößen seiner willkürlichen neuen Theologie noch mehr zu verwirren, anknüpfen konnte.

Adolf Hausrath hat in seinem Leben Luthers sogar von einer periodischen Geistesgestörtheit desselben in seinen Mönchsjahren gesprochen; eine in den mönchischen Übungen liegende zerrüttende Gewalt habe sich seines empfindsamen und starken Gemütslebens bemächtigt; vor dem Abgrunde des Irrewerdens habe Luther sich nur durch Sprengung der Ketten mönchischer Regeln und papistischen Glaubens herzhaft gerettet. In den späteren gewaltigen „Anfechtungen", die Luther in seinem Innern erlitt, sieht Hausrath abermalige Anfälle der Psychose. Er mildert dann diese Auffassung von der zeitweiligen Geisteskrankheit Luthers in seiner zweiten Auflage gegen die wider ihn erhobenen, zum Teil ganz zutreffenden Bedenken. Indessen ist weder eine „geistige Mönchskrankheit" bei Luther anzunehmen, noch kann überhaupt eine Störung der geistigen Funktionen bei ihm zu irgend einer Zeit seines Lebens nachgewiesen werden[1]. Aber wenn angenommen wird, daß den Seelennächten, die er durchzumachen hatte, sei es im Kloster, sei es im späteren Kampfe, neben den andern Faktoren eine gewisse körperlich-geistige Disposition, ein Mangel an bleibender normaler Seelenfestigkeit mit zu Grunde liegt, so werden manche seltsame, ja bizarre und unerklärliche Erscheinungen einigermaßen deutlicher.

Jedenfalls war es keine klare, lichte und ruhige Atmosphäre der Seele, in welcher das grundlegende neue Dogma vom Spezialglauben und der Heilsgewißheit erzeugt wurde. Es ward geboren in höchstgesteigerter und unerträglich gewordener innerer Verwirrung als krampfhaftes Beruhigungsmittel für den bereits aus seiner Bahn geschleuderten reichen und unstäten Geist des Wittenberger Lehrers.

Von großem Interesse und für das Verständnis des Turmerlebnisses durchaus maßgebend ist die Beobachtung des Umschlages bezüglich der Heilsgewißheit in den Äußerungen und Schriften Luthers von den letzten Monaten des Jahres 1518 bis in das Jahr 1519.

Damals, als Luther, eine Beute zugleich anderer Ängste im Oktober 1518, vor Kardinal Cajetan zu Augsburg stand, näherte er sich aus Anlaß seines Widerspruches gegen die Zensur eines seiner angeklagten Sätze mit großen Schritten jenem neuen Beruhigungsdogma vom Alleinglauben. Er sagt in seiner an den Kardinal gerichteten Erklärung über die zweite von den Behaup-

[1] Siehe Bd. 3, XXXVI Nachtseiten des Seelenlebens, 4 und 5.

tungen, deren Widerruf von ihm verlangt wurde: Mit Unrecht nenne man es „eine neue und falsche Theologie, daß niemand könne gerechtfertigt werden, als durch den Glauben, und, daß es notwendig sei, mit gewissem Glauben für wahr zu halten, daß man gerechtfertigt werde, und auf keine Weise an der Erlangung der Gnade zu zweifeln, weil einer, der zweifelt und ungewiß ist, schon nicht mehr gerechtfertigt wird, sondern die Gnade zurückstößt“ [1].

Er sucht dieses zunächst für die Beicht zu beweisen: Die Hauptsache sei, den Worten Christi „Was immer du lösest“ zu glauben, und zwar unter Anwendung der Worte auf sich selbst; „unter Gefahr der ewigen Verdammnis und um nicht eine Sünde des Unglaubens zu begehen“, müsse man diesen Glauben fassen; dieser Glaube sei die einzige Disposition zum Sakrament, aber nicht etwa irgend ein Werk diene zur Bereitung [2]. Die Gnade könne keiner empfangen, der an ihrem Empfange zweifle; wenn wir aber glaubten, empfingen wir alles in den Sakramenten. Der Glaube, daß man persönlich Sündennachlaß erhalte, sei nach St Bernhard als Zeugnis des Heiligen Geistes im Herzen; das sei zufolge demselben Kirchenvater durch die Stelle des hl. Paulus Röm 3, 28 ausgedrückt: „Wir erachten, gerechtfertigt werde der Mensch durch den Glauben ohne Gesetzeswerke.“ Kardinal Cajetan, sagt er schließlich, nachdem er eine große Zahl von nicht hierhergehörigen Bibelstellen angeführt, möge ihm doch zeigen, wie er alle diese Texte göttlicher Aussprüche anders verstehen solle.

Bemerkenswert ist jedoch, daß er beim Verhöre in Augsburg die Rolle der Beicht und der Absolution schon mehr zurücktreten läßt als in den Resolutionen; von der obigen magischen Hervorbringung des persönlichen Heilsglaubens durch die Absolutionsformel als Zeugnis einer fremden Person ist nicht mehr die Rede; die absolute Sicherheit der Rechtfertigung ist schon vorher dann durch den Glauben vorhanden, wenn man dem Bußsakrament nach der Voraussetzung, die er auch anderweitig ausspricht, sich zu unterziehen bereit ist [3]. Also das Wesentliche des Spezialglaubens und der Heilsgewißheit ist schon da. Die Hauptschwierigkeit trug er indessen, wie er unten (S. 317) gesteht, beunruhigt in seinem Innern. Es war die Gerechtigkeit Gottes, deren Vorstellung sein Gewissen verfolgte, ohne daß sie ihn hinderte, voranzugehen.

---

[1] Werke, Weim. A. 2, S. 13 f. Opp. lat. var. 2, p. 377 sq.

[2] Per nulla opera aptus (eris) ad sacramentum, sed per solam fidem, quia sola fides verbi Christi iustificat, vivificat, dignificat, praeparat; sine qua omnia alia vel sunt praesumptionis vel desperationis studia. Iustus enim non ex dispositione sua sed ex fide vivit. Rom 1, 17, welche Stelle (siehe unten S. 319 ff) also hier schon stark in seine Erwägungen hineinspielt.

[3] Den Gläubigen erteilt er noch zu Anfang 1519 Instruktionen, die sie zu nützlichem Gebrauche der Beicht anleiten sollen: „Kurze Unterweisung, wie man beichten solle“, Werke, Weim. A. 2, S. 57 ff; Erl. A. 21, S. 244 ff. Ja noch im März 1520 gibt er dieses Schriftchen in einer Erweiterung heraus, Confitendi ratio, Weim. A. 6, S. 154 ff. Opp. lat. var. 4, p. 152 sqq (vgl. Köstlin-Kawerau 1, S. 278), worin er die Beicht empfiehlt, nur mit der allgemein gehaltenen Warnung für den Beichtenden, ut non fiducia confessionis vel faciendae vel factae nitatur, sed in solius Dei clementissimam promissionem tota fidei plenitudine confidat, certissimus videlicet, quod, qui confessuro peccata sua promisit veniam, promissionem suam fidelissime praestabit.

Seine Appellation an das allgemeine Konzil vom November und seine schon im Dezember 1518 auftauchende „Vermutung", der Papst sei der Antichrist[1], bezeichnen eine folgenschwere innere Ablösung von der kirchlichen Autorität. Im Zusammenhang hiermit streifte er auch von seiner bisherigen Idee des Glaubens alles ab, was sie noch an die überlieferte Kirchenlehre band, und wandelte den für die Rechtfertigung nötigen Glauben zu dem ganz nackten Vertrauensakt auf die Verdienste Christi um, ohne alle Beziehung zu den Sakramenten oder zu dem übrigen Inhalte des Glaubens oder zu einer den Glauben vertretenden und bewahrenden Kirche. Die Gerechtigkeit Christi mit sicherem Vertrauen umfassen, das soll genügen zur Rechtfertigung und vollsten Glaubensgewißheit an das Heil, ohne alle früher von ihm festgehaltenen Vorbereitungen oder Bedingungen. Und diesen Akt tut Gott allein in dem unfreien Menschen. Obgleich er nun gelegentlich das Glaubensvertrauen auch mit Liebe ausstattet, sogar auch auf gutes Wirken des Menschen, das dem Akt vorausgegangen sei, zurückgreift und den Entschluß verlangt, gutes Wirken folgen zu lassen, so sind das doch nur Zutaten, die er je nach Bedarf und im Widerspruch mit sich selbst herbeizieht. Der Fiduzialglaube steht ihm von jetzt an immer im Grunde isoliert da, ein, wie gesagt, von Gott nach seiner Willkür eingehauchter lediglicher Vertrauensakt. Es war eine Reduktion in der Aneignung der iustitia Dei von der ungeheuersten Tragweite, eine Ausdeutung der Worte Iustus ex fide vivit und der Bedeutung des ganzen Evangeliums, die ihm bisher trotz seiner noch so unabhängig schaltenden Willkür in der Umgestaltung der Lehre nicht aufgegangen war.

Welcher Vorgang, welche Entwicklung, so ist unten zu fragen, führte diesen Abschluß herbei?

Den alleinseligmachenden Glauben in obiger abgeschlossener Form und die absolute Gewißheit des eigenen Gnadenstandes lehrt Luther zunächst ganz klar in der zweiten Vorlesung über die Psalmen, die er seit 1518 (vielleicht gegen Ende) begann oder vorbereitete und deren Anfang er 1519 mit einer an den Kurfürsten Friedrich gerichteten Vorrede (vom 27. März 1519, oben S. 231) im Drucke herausgab. Es sind die Operationes in psalmos, deren Veröffentlichung, die übrigens nicht abgeschlossen ward, ihn bis 1521 in Anspruch nahm.

Das Werk nannte er noch in später Zeit einen unverfälschten Ausdruck seiner eigentlichen Lehre von der Rechtfertigung[2].

Die früher gehaltenen Vorlesungen erhielten von ihm solche ehrende Prädikate nicht; im Gegenteil er ließ sie ungedruckt liegen und erwähnt sie nicht einmal. Soweit auch der oben betrachtete Römerbriefkommentar auf den neuen Bahnen vorgegangen war, er war ihm später offenbar zu katholisch; das neue Credo (credo me esse salvum) war noch nicht darin. Das gleiche gilt von den ersten Vorlesungen über die Psalmen und den Galaterbrief, über den Hebräerbrief und den Brief an Titus. Luther war doch sonst so rasch mit dem

[1] An Wenzeslaus Link 11. Dezember 1518, Briefwechsel 1, S. 316.

[2] Mathesius, Aufzeichnungen S. 75.

Druck, aber diese Erzeugnisse sah er offenbar als unreif und unfertig an, seitdem er mit der zweiten Stufe seiner Entwicklung beschäftigt war.

Zugleich mit dem Druck des neuen Psalmenkommentars begann er denjenigen eines andern Kommentars, der ebenfalls aus Vorlesungen entstand. Es ist das kürzere von den beiden Galaterwerken, die er gedruckt hinterlassen hat (S. 248 f). Dieser Galaterkommentar ist neben den Operationes in psalmos der früheste Zeuge seiner definitiv ausgeprägten Auffassung der Sola-Fides, d. h. des Vertrauens- oder des Spezialglaubens an die eigene Rechtfertigung.

Dazu kommen noch als weitere fast gleichzeitige Zeugen der Sermo de triplici iustitia gegen Ende 1518 und derjenige De duplici iustitia vom Anfang des Frühjahrs 1519.

Christi Gerechtigkeit, sagt er in dem Sermon über die dreifache Gerechtigkeit[1], ohne außer der Taufe die Sakramente oder die Heilsvermittlung der Kirche zu erwähnen, „ist unsere ganze Substanz", und sie „wird unsere Gerechtigkeit durch den Glauben, da es Röm 1 heißt, ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben'"; „wer diese hat, wird, auch wenn er sündigt, nicht verdammt"[2], was nach ihm ein doppeltes Psalmenwort beweist; „durch diese wird der Mensch Herr aller Dinge". Ein Verdienst gibt es nicht. „Jeder Christ soll sich hüten, jemals ungewiß zu sein, ob seine Werke Gott gefallen; wer das bezweifelt, der sündigt, verliert alle seine Werke und arbeitet umsonst... Er handelt nicht aus dem Glauben noch im Glauben." „Wie du an Christum glaubst, so mußt du an die Wohlgefälligkeit deiner Werke glauben, weil sie des Glaubens [d. h. des Gnadenstandes] sind."

Einer der ersten Bibelsprüche, auf die er im Sermon über die zweifache Gerechtigkeit die gleiche dort noch stärker ausgesprochene Auffassung stützt, ist wieder Röm 1, 17: „Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium geoffenbart"[3] usw. Diese Stelle beherrscht jetzt immer mehr seinen Gesichtskreis. Er hält sich auf bei der Erklärung von Ps 30, 1: In iustitia tua libera me; das sei „Christi Gerechtigkeit, die durch den Glauben, die Gnade und die Barmherzigkeit Gottes unser geworden ist". Er findet, daß diese Gerechtigkeit im Psalterium häufig genannt wird unter den Bezeichnungen „Werke Gottes, Bekenntnis, Kraft Gottes, Barmherzigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit. Das sind alles Namen für den Glauben an Christum, besser gesagt, Namen der Gerechtigkeit, die in Christus ist". Freilich wird diese „fremde Gerechtigkeit, die bloß durch die Gnade uns eingegossen wird", „niemals zugleich ganz eingegossen, sondern beginnt, nimmt zu und wird endlich vollkommen durch den Tod". Sie offenbart sich in Werken des Glaubens, insbesondere zum Besten anderer, indem der Mensch, „Herr aller Dinge", sich zum „Knecht aller andern" macht, Worte, die er genau in derselben Fassung demnächst seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" zu Grunde legt. Der Glaube, d. h. der Vertrauensglaube an das eigene Heil in Christo, schafft alles dies; er bringt die Sicherheit, daß du sagen kannst: „Mein ist Christi Leben, Wirken, Leiden und Sterben, als hätte ich dieses Leben, Wirken, Leiden und Sterben vollzogen; so groß ist das Vertrauen, mit dem du dich in Christo rühmen kannst."[4]

[1] Werke, Weim. A. 2, S. 44 f. Opp. lat. var. 2, p. 325 sq.

[2] Hanc qui habet, etiamsi peccet, non damnatur (!).

[3] Werke, Weim. A. 2, S. 146. Opp. lat. var. 2, p. 330.

[4] Ebd. S. 145 bzw. 329.

Seine Lehre wendete sich auch schon gegen das Gesetz. Nach ihm, sagt Loofs, „ist das Gesetz, auch das im Neuen Testament ‚ausgelegte', das Heilsgewißheit erst nach Erfüllung seiner dem natürlichen Menschen unerfüllbaren Forderungen möglich erscheinen läßt, zwar notwendig als negative Vorbereitung des Glaubens, aber als Ausdruck des eigentlich von Gott gewünschten Verhältnisses zwischen ihm und den Menschen ist es nicht anzusehen. Wie Gott wirklich will, daß wir zu ihm uns stellen, lehrt das Evangelium, demzufolge wir im Glauben an Gottes sündenvergebende Gnade vor allem Tun unseres Heiles gewiß sein dürfen und sollen, um, wiedergeboren durch solchen Glauben [den Spezialglauben], geschickt zu werden zur Erfüllung des Willens Gottes."[1] Der protestantische Theologe, der in seiner Dogmengeschichte dieses schreibt, hebt zugleich hervor, daß nach Luther das Gesetz nur aus pädagogischen Gründen als Grundlage einer Lohnordnung von Gott geoffenbart sei; aber im Evangelium sei die Gerechtigkeit Gottes als Gnadenordnung enthalten (Röm 1, 17). „In dieser Fassung des Gegensatzes zwischen Gesetz und Evangelium", sagt Loofs, „und in der unabtrennbar mit ihr verbundenen Voraussetzung der Möglichkeit und Notwendigkeit der Heilsgewißheit ist die prinzipiellste Verschiedenheit des Lutherschen und des katholischen Verständnisses des Christentums zu erkennen."[2]

Zu solchen prinzipiellen Aufstellungen über Heilsaneignung oder Glaubensgerechtigkeit war also Luther 1518/19, als er wieder mit der Erklärung der Psalmen beschäftigt war, vorgedrungen.

2. Die Entdeckung auf dem Klosterturme 1518/19.

Wie Luther zum Abschlusse der obigen Erkenntnisse über den Spezialglauben und die Heilsgewißheit endlich gelangte, schildert er hauptsächlich in einem wichtigen Teile seiner Vorrede zu der lateinischen Ausgabe seiner Werke von 1545[3]. Es ist das einzige Mal, daß er in so ausführlicher und anschaulicher Weise sich über seine Entwicklung verbreitet. Im Lichte dieser Stelle müssen seine übrigen Äußerungen betrachtet werden.

Zunächst fesseln den Leser auch hier seine Angaben über den finstern, verwirrten Zustand seines Geistes, welcher der Entdeckung auf dem Turme vorausging. Er sagt darüber in jener vielgenannten Vorrede: „Das Wort Röm 1, ‚Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium geoffenbart' stand mir bis dahin im Wege. Denn ich haßte dies Wort ‚Gerechtigkeit Gottes', das ich nach Gebrauch und Gewohnheit aller Lehrer philosophisch aufzufassen gelehrt worden

[1] F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4], S. 721 f.

[2] S. 722. Nebenbei sei auf Loofs berechtigte Kritik gegen Luthers Lehre von der Rechtfertigung und der Heilsgewißheit S. 767 f hingewiesen. Mehr zu diesem Lehrpunkte und zu denen vom Gesetz und Evangelium unten Bd. 2, XXVIII, 3 und Bd. 3, XXIX, 2 und 4.

[3] Opp. lat. var. 1, p. 22 sqq. Mit dieser Stelle wird unten zu vergleichen sein die ähnliche lange Äußerung im Kommentar zur Genesis Opp. lat. exeg. 7, p. 74 (vgl. 10, p. 155), die indessen an Gewähr der ersteren nicht gleichsteht, weil der Kommentar nur von andern in Luthers Vorlesungen nachgeschrieben und der betreffende Teil erst nach seinem Tode herausgegeben wurde. Vgl. über letzteres O. Scheel, Die Entwicklung Luthers usw. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr 100, S. 61—230) S. 107 f.

war, nämlich von der sog. formellen oder aktiven Gerechtigkeit, durch welche Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft. Obwohl ein untadelhafter Mönch, fühlte ich mich vor Gott als Sünder, litt die größte Gewissensunruhe und konnte mir Gott nicht als durch meine Genugtuung versöhnt mit Trost vorstellen, daher liebte ich nicht, sondern haßte vielmehr den gerechten und die Sünder strafenden Gott; ich zürnte ihm unter grimmigem Murren und sprach: Die unglücklichen Sünder und die infolge der Erbsünde für ewig Verworfenen sind durch das Gesetz des Dekalogs ohnehin schon bedrückt durch jede Art von Unglück; und als ob das noch nicht genug wäre, will Gott auch noch [laut obigem Spruche] durch das Evangelium Schmerz zu Schmerz häufen, er will auch durch das Evangelium uns seine Gerechtigkeit und seinen Zorn androhen.“ [1]

In seinen von Heydenreich aufgezeichneten Tischreden sagt er ganz ähnlich im Winter von 1542 auf 1543: „Dieses Wort hing mir immer im Geiste. Wo immer ‚die Gerechtigkeit Gottes‘ in der Schrift vorkommt, konnte ich das nicht anders verstehen als von der Gerechtigkeit, durch die er selbst gerecht ist und nach Gerechtigkeit richtet. . . Ich stand da und klopfte, ob mir jemand öffnete, aber niemand kam, um aufzuschließen; ich wußte nicht, woran ich damit war. . . Ehe ich die Lösung fand, fühlte ich Schauder; ich haßte die Psalmen und die Schrift, wo die Gerechtigkeit Gottes vorkommt, die nach meinem Sinne jene war, die ihn gerecht und zum Richter der Sünder macht, nicht aber jene, die ihn zu unserer Gerechtannahme und Rechtfertigung bestimmt.“ „Die ganze Schrift stand da vor mir wie eine Mauer.“ [2]

„So oft ich las, im Evangelium sei die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart“, heißt es in seiner Erklärung zur Genesis, „habe ich gewünscht, Gott hätte nie das Evangelium geoffenbart, denn wer kann einen zürnenden, richtenden, verdammenden Gott lieben?“ [3]

„Dies Wort Gerechtigkeit“, sagt er ferner 1532 in einem andern Kommentar, „kostete mich viel Schweiß (magno sudore mihi constitit). Die Auslegung, als sei es die Gerechtigkeit, womit Gott die Bösen verdammt, ist nicht bloß unbegründet, sondern sehr gefährlich; sie erweckt im Herzen einen geheimen Haß gegen Gott und seine Gerechtigkeit; denn wer kann den lieben, der mit den Sündern nach Gerechtigkeit verfahren will? Vergesset niemals, daß Gerechtigkeit Gottes vielmehr jene Gerechtigkeit genannt wird, durch die wir gerechtfertigt werden; sie ist das Geschenk der Nachlassung der Sünden.“ [4]

Daß es ihn in Wirklichkeit „viel Schweiß kostete“, bis er die letztgenannte Anschauung gegen die Einwürfe, die sich eben aus der Gerechtigkeit Gottes erhoben, gesichert glaubte, zeigen noch andere und stärkere Äußerungen Luthers über die inneren Stürme jener Krisis. Es sind Aussagen, in denen er, wie oben schon, von den Bibelstellen, die den Ausdruck Gerechtigkeit Gottes enthalten, spricht, und sie

---

[1] Die Fortsetzung der Stelle folgt unten S. 319. Es ist früher der vorstehende Inhalt derselben durch Paralleläußerungen Luthers zu beleuchten.

[2] Mathesius, Tischreden S. 309. [3] Opp. lat. exeg. 7, p. 74.

[4] Ibid. 19, p. 130. Auslegung des Psalms 51.

beziehen sich auf diesen Begriff selbst. So: „Die Worte gerecht und Gerechtigkeit Gottes waren wie Blitzschläge in mein Gewissen (fulmen in conscientia); hörte ich sie, so erfüllten sie mich sofort mit Schrecken. Ich dachte: Gott ist gerecht, also straft er.“[1] „Jenes Wort Iustitia“, sprach er am 12. September 1538, „ist in meynem Hertzenn ein Donnerschlag gewest. Wenn ich im Papstthum las: ‚In deiner Gerechtigkeit befreie mich‘ (Ps. 31, 2), ebenso ‚In deiner Wahrheit‘ usw., stellte ich mir gleich die strafende Gerechtigkeit und die Wut des Zornes Gottes vor. Ich war dem Paulo von Hertzen feindt, wo ich las: ‚Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium geoffenbart‘.. bis endlich in meiner Betrübnis sich das Heilmittel einstellte.“[2]

Hier mögen noch einige Äußerungen folgen, die zwar schon seiner Dichtung über seinen Geistesgang[3] angehören, in denen aber ein deutlicher Kern von Wahrheit über sein Innenleben aus der Zeit, wo er noch Mönch war, und wohl gerade aus den Monaten, wo er verwirrt und aufgeregt über die Heilsgewißheit grübelte, eingezeichnet ist. Sie schildern eigentlich nur ausführlicher, was die obigen Stellen über seine Angst vor Gottes Gerechtigkeit sagen, nur erhebt sich darin die falsche Anklage, daß das ganze Papsttum und alles Mönchtum erfüllt sei von knechtischer Furcht vor dem Richter und eine Schule der Verzweiflung bilde.

„Wir flohen Christum“, sagt er in einem von diesen merkwürdigen Texten, „als den Teufel selbst; denn man lehrte, daß ein jeder vor den Gerichtsstuhl Christi werde gestellt werden mit seinen Werken und Orden... Das Evangelium sagt, Christus kommt nicht als ein Richter, sondern als ein Heiland; aber die Mönche haben das Widerspiel gelehret, daß er ein Richter sein sollte.“[4] Jetzt male uns doch das wieder entdeckte Wort Gottes, sagt er anderswo, „Christum also ab, daß er unsere Gerechtigkeit sei“. Aber im Kloster war er mit allen „vom Glauben abgewichen“, und infolgedessen „zitterte und zappelte das Herz, wie nur Gott genädig würde“. „Ich bin oft fur dem Namen Jesu erschrocken, und wenn ich ihn anblickte am Kreuz, so dunkte mich, er war mir als ein Blitz.“[5]

Er hätte nach seiner Versicherung öfter sprechen müssen „Gewollt ich, daß gar kein Gott wäre“[6], „und alle haben den Unglauben für keine Sünde gehalten“[7].

Es war „die rechte Abgötterei, denn ich glaubte nicht an Christum, sondern hielt ihn für einen strengen, schrecklichen Richter“[8]. „Ich wußte nicht, wie ich mit Gott daran wäre“, „habe niemals ein Gebet recht thun können“[9]; ja von dem Gebete „hat niemand etwas gewußt“, da nicht „im Glauben an Christus gebetet wurde“[10].

Es war eine „sehr große Marter und Stockmeisterei, davon wir durch das Evangelium erlöset sind“[11]; ich befand mich wie in einer Latrine und im Reiche des Teufels[12]. Er habe die Schrecken des Gerichts Gottes gefühlt, versichert er (möglicherweise infolge des inneren Ringens mit der iustitia Dei), daß ihm „die

---

[1] Aus Khummers Aufzeichnungen in der Ausgabe Seidemanns von Lauterbachs Tagebuch S. 81.

[2] Lauterbach, Tagebuch S. 130. [3] Siehe Bd. 3, XXXVII.

[4] Werke, Erl. A. 47, S. 39 f. [5] Ebd. 45, S. 156.

[6] Ebd. 46, S. 73. [7] Opp. lat. exeg. 7, p. 74.

[8] Werke, Erl. A. 49, S. 27. [9] Ebd. 17, S. 139 f.

[10] Ebd. 44, S. 354. [11] Ebd. 59, S. 10.

[12] In Galat. 1, p. 109.

Haare zu Berge gestanden“ seien, wenn er daran gedacht. „Ich erschrak im Kloster, wenn man vom Tod oder jenem Leben sagt.“[1]

„Ich war der elendest Mensch auf Erden; Tag und Nacht war eitel Heulen und Verzweifeln, daß mir niemand steuren kunnte. Also ward ich gebadet und getauft in meiner Müncherei und hatte die rechte Schweißsucht. Gott sei Lob, daß ich mich nicht zu todt geschwitzet habe, ich wäre sonst längst im Abgrund der Hölle mit meiner Münchtaufe. Denn ich kannte Christum nicht mehr recht, denn als einen strengen Richter, für dem ich fliehen wollt, und doch nicht entfliehen kunnte... Sie haben so manch feine Seele ihr Leben lang gemartert und endlich durch Verzweifeln in' Abgrund der Höllen gestoßen.“[2]

„So wütete ich (Ita furebam)“, fährt Luther in der obigen lateinischen Vorrede über seine plötzliche Entdeckung fort, „und mein Gewissen machte mir Schrecken und Verwirrung, ich klopfte zudringlich an der Stelle Pauli (Röm 1, 17) an und dürstete glühend, zu wissen, was sie besagen wolle.“ Und darauf kommt er mit folgenden Worten auf das innere Erlebnis:

„Endlich wurde ich durch Gottes Erbarmung bei meinem Tag und Nacht fortgesetzten Nachgrübeln auf die Verbindung der Worte aufmerksam: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in jenem [Evangelium] geoffenbart, wie geschrieben ist, Der Gerechte lebt aus dem Glauben.‘ Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes als solche zu verstehen, durch die der Gerechte durch Gottes Geschenk lebt, nämlich aus dem Glauben; [ich sah,] der Sinn sei dieser: durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit, nämlich die passive Gerechtigkeit Gottes, geoffenbart, durch welche uns der barmherzige Gott rechtfertigt durch den Glauben, wie geschrieben steht, ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘. Da fühlte ich mich geradezu wiedergeboren und glaubte durch offene Türen ins Paradies einzutreten. Sofort erschien mir die ganze Heilige Schrift mit anderem Gesicht. Ich durchlief dann die betreffenden Stellen, wie ich sie im Gedächtnis hatte, und sammelte auch Vergleichspunkte bei andern Ausdrücken, wie ‚Werk Gottes‘, d. i. Werk, das Gott in uns wirkt, ‚Kraft Gottes‘, durch die er uns kräftig macht; ‚Weisheit Gottes‘, durch die er uns weise macht; so ‚Stärke Gottes, Heil Gottes, Ehre Gottes‘. Nunmehr pries ich mit ebensoviel Liebe das süßeste Wort Gerechtigkeit, wie ich es früher mit Haß verfolgt hatte; so war mir diese Stelle Pauli in Wirklichkeit eine Pforte des Paradieses.“ Weiter sagt er, Augustins Lektüre hätte ihn in seiner Erklärung bestärkt, und „mit bessern Waffen versehen durch diese Erkenntnis, habe ich mich angeschickt, die Psalmen zum zweitenmal auszulegen“; aber durch den Wormser Reichstag sei, so schließt er, ihm diese Arbeit unterbrochen worden.

Hier spricht Luther zwar nicht von dem Turme am Kloster als Ort des Erlebnisses, aber derselbe wird mit aller Deutlichkeit in seinen unten folgenden anderweitigen Aussagen bezeichnet. In diesen Aussagen wird näherhin das im Turme über einem „Hypokaustum“ befindliche „geheime Gemach“ als Schauplatz der Entdeckung angeführt. Zugleich ergänzen und bestätigen sie den obigen Vorredebericht teils in Bezug auf die Veranlassung der neuen Erleuchtung, d. h. die unmittelbar vorausgegangenen Schrecken vor Gottes

[1] Werke, Erl. A. 51, S. 146. [2] Ebd. 31, S. 279.

Strafgerechtigkeit, teils in Bezug auf die Zeit derselben und die damalige Beschäftigung Luthers mit den Psalmen, teils hinsichtlich des Inhaltes der Erkenntnis.

Die Gesamtheit der Berichte aus Luthers Munde muß hier ins Auge gefaßt werden.

Sie paßt nicht bloß zutreffend auf Luthers Seelenzustand, wie er oben bekannt geworden ist, sondern auch, laut der obigen chronologischen Entwicklung seines Lehrstandpunktes ganz auffällig auf die Zeit der neubeginnenden Psalmenarbeit 1518/19, die Luther ausdrücklich in der angeführten Vorrede als Zeit des Erlebnisses nennt[1]. Es ist nicht notwendig, ja in Betracht des beschriebenen Verlaufes seiner Entwicklung gar nicht angängig, dem Begebnis einen früheren Zeitpunkt, etwa, wie es noch neuestens geschehen, vor der ersten Auslegung der Psalmen anzuweisen. Andere haben wegen der nebensächlichen Irrung, die in der Hauptstelle von 1545 mit unterläuft (s. u.), alles für eine Erdichtung der Phantasie des gealterten Mannes halten wollen, in der er nur das Ergebnis eines langedauernden inneren Prozesses zusammengefaßt habe. Aber jeden Umstand ruhig erwägend, muß der Historiker für Luthers Bericht in allem Wesentlichen eintreten; er kann und darf die wichtige Quelle für die Beurteilung seiner Person, die sich in der Gesamtheit dieser Zeugnisse erschließt, nicht opfern.

Im nachfolgenden sollen die andern, der Vorrede parallel stehenden Zeugnisse Luthers in sachlicher Ordnung vorgeführt und bei jedem das Charakteristische hervorgehoben werden.

Das erste Zeugnis steht in Johann Schlaginhaufens Aufzeichnungen und spricht namentlich von den Ängsten, die der Gedanke an Gottes Strafgerechtigkeit Luther zu bereiten pflegte, und aus denen ihn die Entdeckung befreit hätte[2]. Aus der Zeit vom Juni bis September 1532, also 13 Jahre vor der obigen Lutherschen Vorrede, berichtet dieser Schüler Luthers die von demselben erhaltene Mitteilung in verkürzter lateinischer Form: „Diese Worte gerecht und Gerechtigkeit waren mir ein Blitz ins Gewissen. Wenn ich sie hörte, wurde ich mit Schrecken erfüllt [und dachte]: Gerecht, also wird er strafen; ‚der Gerechte lebt aus dem Glauben', ‚die Gerechtigkeit Gottes wird geoffenbart ohne das Gesetz' (vgl. Röm 3, 21); unser Leben kommt also aus dem Glauben; die Gerechtigkeit Gottes muß zum Heile sein jedem Glaubenden. Da tröstete sich sogleich mein Gemüt: Also ist es die Gerechtigkeit Gottes, welche uns rechtfertigt und rettet; und diese Worte (iustitia) wurden mir lieblicher." „Dise Kunst", so setzt Schlaginhaufen Luthers weitere Worte deutsch bei, „hatt mir der Spiritus sanctus auf dies Cl. [auf dieser Cloake, s. u.] eingeben."

Die Angst vor der Gerechtigkeit Gottes erscheint ebenso in der von Johann Mathesius aufbewahrten Tischrede Luthers vom September 1540 im Vordergrunde des Berichtes über den Vorgang[3]: „Da ich erstlich im Psalmen las und sang

[1] Coepi psalterium secundo interpretari... Eo anno (MDXIX) iam redieram ad psalterium denuo interpretandum.

[2] Schlaginhaufen, Tischreden (1531 und 1532) S. 108.

[3] Mathesius, Tischreden S. 211 f.

[was täglich in der Complet am Abend geschah]: In iustitia tua libera me, da erschrak ich allemal und war den Worten feindt: iustitia Dei, iudicium Dei, opus Dei. Denn ich wust nichts anders [als] iustitia Dei, hies sein gestreng Gericht. Nuhn, solt er mich noch [nach] seim gestrengen Gericht erretten, so war ich ewig verloren. Aber misericordia Dei, adiutorium Dei, die Wort hatt ich lieber." Nachdem mir jedoch das Licht über das Verständnis der Gottesgerechtigkeit aufgegangen, so schließt er, da „schmeckt mir erst der Psalter".

Weiterhin kommt namentlich die von Kroker 1903 aus der Matheſiusschen Sammlung von Luthers Tischreden herausgegebene Aufzeichnung von Luthers Tischgenossen Magister Kaspar Heydenreich aus der Zeit vom Winter 1542 auf 1543 in Betracht[1].

Matheſius hat ihr die bezeichnende Überschrift gegeben: Evangelii occasio renascentis per Doctorem. Er betrachtete, offenbar gemäß der Auffassung Luthers und der Lutherschüler, die stattgefundene Erleuchtung über den Text „Der Gerechte lebt aus dem Glauben" als die bedeutendste „Veranlassung", oder wenigstens als eine der bedeutendsten, „zur Wiedergeburt des Evangeliums mittels des Doktors" Luther. Und in der Tat, die Ansicht Luthers, die auch die Überzeugung der Schüler wurde, daß ihm der Heilige Geist die rettende Auslegung damals eingeflößt habe (s. unten), erklärt es genügend, daß man einen so hohen Rang dem Vorgange beilegte; wie es auch nur aus einer ähnlichen Wertschätzung zu verstehen ist, daß der Empfänger der Erleuchtung so häufig und mit solchem Nachdrucke auf dieselbe zurückkommt.

Unter genannter Überschrift wird also von Heydenreich eine längere Mitteilung aus Luthers Mund vorgelegt, die inhaltlich ganz mit der Vorrede übereinstimmt und im besondern aber auch den Freudenrausch über die Entdeckung bestätigt (Cum hoc invenissem, ita delectabar, in tanta laetitia, ut nihil supra).

Die Psalmen werden in mehreren Berichten als der eigentliche Anlaß zu dem Seelenkampfe hingestellt, und auf ihr Verständnis wäre der erste Gewinn der neuen Erkenntnis zurückgefallen. Da „schmeckte mir erst der Psalter", sagte Luther oben bei Matheſius; und in vorstehendem Zeugnis bei Heydenreich versichert er: „Während ich früher die Psalmen und die Schrift, wo die Gerechtigkeit Gottes vorkam, haßte, war mir jetzt der Weg geöffnet, wenn ich in den Psalmen las: ‚In deiner Gerechtigkeit befreie mich', und ‚In deiner Barmherzigkeit befreie mich'", denn die Barmherzigkeit Gottes, durch welche er uns mit seiner Gnade rechtfertigt, sei bei ihm fürderhin der Sinn der obigen „Gerechtigkeit Gottes" gewesen.

Zwei Psalmenstellen führt auch die einschlägige Tischrede bei Anton Lauterbach von 1538 als Gegenstand der Gewissensbeunruhigung Luthers an[2]; und in den auf Lauterbachs Sammlung zurückgehenden Colloquia aus der Handschrift von Halle, die Bindseil herausgegeben, ist die Beunruhigung durch die Psalmen sogar von den Priestern allgemein behauptet und gesagt, „wenn wir im Papsttum die [betreffenden] Verse lasen, haben wir gleich an die strafende Gerechtigkeit gedacht... Seitdem ich aber das darauf Folgende in Erwägung zog,.. da wardte ich frohlich"; die Erkenntnis der Stelle vom Gerechten, der aus dem Glauben lebt, hat allen „Betrübten das Heilmittel geliefert" (afflictis remedium contigit)[3].

Eine andere Psalmstelle, die ihm Not bereitet habe, führt Luther bei der Erwähnung des Vorkommnisses in seinem Kommentar zum 50. (51.) Psalme, den

[1] Ausgabe von Kroker S. 309. [2] Lauterbach, Tagebuch S. 130.

[3] Colloquia ed. Bindseil 2, p. 275; cf. 1, p. 52.

er im Jahre 1532 verfaßte, an: Exsultabit lingua mea iustitiam tuam (V. 16); da der bibliſche Begriff der Gerechtigkeit ihm und allen verdunkelt geweſen ſei, habe er nicht begreifen können, wie man die göttliche Strafgerechtigkeit in den Pſalmen preiſen könne[1].

Jedenfalls boten alſo die Pſalmen die eigentliche Anknüpfung zu der von ihm gemachten Entdeckung, und ſeine Angabe in der Vorrede von 1545 über die Zeit derſelben wird dadurch beſtätigt[2].

Der Lutherſchüler Konrad Cordatus hebt in ſeinem Tagebuch bei der betreffenden Erzählung Luthers klar und richtig mit deſſen Worten als Hauptgegenſtand der bei dem Vorkommnis gewonnenen Erkenntnis hervor: Ergo ex fide est iustitia et ex iustitia vita[3]; und ſo auch die deutſchen Tiſchreden in ihrer etwas weiteren Umſchreibung des damals von Luther gemachten Schluſſes: „Da ward ich anders geſinnet und gedachte von Stund an: Sollen wir gerecht leben ausm Glauben und daß die Gerechtigkeit, ſo fur Gott gilt, ſoll ſelig machen Alle, die es gläuben, ſo werden je ſolche Sprüche die armen Sünder und erſchrockenen Gewiſſen nicht ſchrecken, ſondern mehr tröſten."[4]

Daß der Gerechte aus dem Glauben lebe, wird ebenſo bei der Anſpielung auf das Vorkommnis in der Auslegung der Geneſis (1540) in den Vordergrund geſtellt, und man darf hierin dieſem nach Luthers Tod gedruckten Kommentar folgen[5]. Was ihm damals „die ganze Schrift, ja den Himmel ſelbſt eröffnete", heißt es da, ſei die Erkenntnis geweſen, die er „unter Erleuchtung des Heiligen Geiſtes" gewonnen habe, daß „das Leben vom Glauben herkomme". Das war nach dieſer Stelle das Reſultat der „angſtvollen Arbeit", die er dem Verſtändnis von Röm 1, 17 zuerſt gewidmet habe. Mit dem „zuerſt", dem Anfangsworte dieſes ganzen Paſſus, der von ſeiner Entwicklung ſpricht, ſcheint geſagt zu werden, damals

---

[1] Opp. lat. exeg. 19, p. 130.

[2] Auch Kawerau legt auf den Zuſammenhang der neuen Entwicklung in Luther mit ſeinen Pſalmenarbeiten großen Nachdruck. Theol. Studien und Kritiken 77, 1904, S. 617. Er meint ſogar, die Pſalmen, und nicht ſo ſehr der Begriff von der iustitia Dei, bildeten den Ausgangspunkt. J. Ficker ſagt in der Vorrede ſeiner Ausgabe des Römerbriefkommentars S. LXXII von Luthers Selbſtzeugnis in ſeiner Praefatio: „Er ſpricht von der zweiten Vorleſung [über die Pſalmen], hat aber ohne Frage die erſte im Sinne." Auch O. Scheel (oben S. 316, A. 3) S. 112 f und ſonſt will die erſte Pſalmenvorleſung als Zeit des von Luther genannten Erlebniſſes hinſtellen und ſtützt dieſe Annahme mit Nachweiſen von ſog. „reformatoriſchen" Gedanken in Luther vor der Zeit des Römerbriefkommentars. Ich glaube mich demgegenüber auf meine obigen Darlegungen, die alle fraglichen Punkte berühren, beziehen zu dürfen, ſpeziell hinſichtlich des Umſchwunges, den die Zeit von 1515 bis 1516 tatſächlich in Luther bedeutet gegenüber gewiſſen Anſchauungen, die im erſten Pſalmenkommentar noch klar im Anſchluß an die katholiſche Lehre ausgedrückt ſind. Ich habe bei der chronologiſchen Fixierung des in der lateiniſchen Praefatio beſchriebenen Erlebniſſes ebenſo den Vorteil, mich auf die klare und beſtimmte Verſicherung Luthers ſtützen zu können. Da er die zweite Pſalmenvorleſung ſo hoch ſchätzte (oben S. 314), die erſte dagegen der Vergeſſenheit überantwortete, ſo iſt es ſchwer anzunehmen, er habe die eine mit der andern verwechſelt. Dagegen eine Verwechſlung in Bezug auf die Gedankenreihen, die nach und nach in der Frühzeit auf ihn Eindruck gemacht, iſt für ſein Alter viel leichter anzunehmen, ebenſo wie die Verwechſlung der Zeit, wo er ſich mit Autoren (in unſerem Falle Auguſtinus) während der Entwicklungsjahre bekannt machte.

[3] S. 423. [4] Werke, Erl. A. 58, S. 370. Vgl. S. 336 404.

[5] Siehe oben S. 316, A. 3.

sei bei ihm die große evangelische Erkenntnis vom Glauben überhaupt erst grundgelegt worden; denn das primum eröffnet bedeutungsvoll die Mitteilungen vom Ursprunge seiner Lehre. Solches deckt sich mit der obigen Überschrift des Matheſius: „Anlaß zur Wiedergeburt des Evangeliums durch den Doktor.“ An der betreffenden Stelle der Geneſisauslegung wird dann dem tröſtenden Glauben, den zu lehren ihm gegeben worden sei, der „Unglaube“ im Papſttum gegenübergeſetzt, das jenen feſten Ruhepunkt verloren habe. „Nicht gewußt hat man, daß Unglaube eine Sünde sei ... Und doch kann das Gewiſſen keinen feſten Troſt in den Werken finden. Genießen wir alſo den jetzt uns mitgeteilten Segen Gottes.“

Die bisherigen Äußerungen Luthers bezogen sich mehr auf den inneren Anlaß, die Zeit und den Inhalt des Erlebniſſes, aus welchem die abſolute Glaubensgewißheit als Dogma hervorging. Die nachfolgenden Äußerungen desſelben berückſichtigen hingegen mehr den Ort des Vorganges, zugleich aber heben ſie ein zufällig damit öfter verbundenes Element nachdrücklicher hervor, die Inſpiration von ſeiten des Geiſtes Gottes.

In den Kolloquien von Lauterbach (hg. von Bindſeil) beginnt die Mitteilung mit den Worten: „Durch Gottes Gnade als ich einmals auf dieſem Turme [er weiſt, wie es ſcheint, mit dem Finger auf denſelben hin] und Hypokauſtum über jene Worte ſpekulierte, Iustus ex fide vivit... Die Schrift hat mir der Heilige Geiſt in dieſem Turm offenbaret.“[1] — Im Tagebuch des Cordatus heißt es über die beiden Umſtände ſo: „Als ich einmal auf dieſem Turme, wo der geheime Ort der Mönche war, über die Worte ſpekulierte uſw. Dieſe Kunſt hat mir der Heilige Geiſt auf dieſem Turm gegeben“, nämlich zu wiſſen, daß „aus dem Glauben die Gerechtigkeit iſt und aus der Gerechtigkeit das Leben“[2]. Der Herausgeber H. Wrampelmeyer hebt hierbei hervor, daß die Angabe von dem „geheimen Orte“ in den ſpäteren Tiſchreden ausgelaſſen ſei. — In den deutſchen Tiſchreden iſt dafür die Inſpiration erwähnt: „Dieſe Kunſt hat mir der Heilige Geiſt allein gegeben.“[3] — Rebenſtock gibt in ſeinen geſchätzten lateiniſchen Tiſchreden wieder beides vereinigt: in hac turri vel hypocausto; und ſpäter: Haec verba per Spiritum sanctum mihi revelata sunt[4]. Auch der lutheriſche Pfarrer Kaſpar Khumer, der im Jahre 1554 Tiſchreden ſammelte, überliefert beides zuſammen (in der Ausgabe Lauterbachs): Cum semel in hac turri speculabar, und nachher: „Dieſe Kunſt hat mir der heilig Geiſt auf dieſer Cloaca auf dem Thorm gegeben.“[5]

Durch letztere Angabe von der Kloake erklärt ſich nun auch, was ſchon im Jahre 1532 Johann Schlaginhauſen aus Luthers Munde aufgezeichnet hat: „Dieſe Kunſt hat mir der Spiritus sanctus auf diß Cl eingeben.“[6] Mit Cl iſt in der Handſchrift das Wort cloaca abgekürzt, wohl weil Schlaginhauſen oder ſein Abſchreiber ſich ſcheute, dasſelbe neben der Angabe über Luthers vom Heiligen Geiſte empfangene Inſpiration ganz auszuſchreiben; der Herausgeber ſetzt ſtatt deſſen „Capitel?“ Aber an den Kapitelſaal iſt nicht zu denken. Eigentümliche Auslegungen wurden überhaupt in unſern Texten von Unkundigen noch neueſtens einzelnen Ausdrücken gegeben. Der locus secretus ſollte „ein den Mönchen auf dem Turm angewieſener

[1] Bd. 1, S. 52. [2] S. 423. [3] Werke, Erl. A. 58, S. 370.
[4] In den Anmerkungen zu Colloquia ed. Bindseil 1, p. 52.
[5] J. K. Seidemann in ſeiner Ausgabe Lauterbachs S. 81. [6] Oben S. 320.

besonderer Platz" sein, während es offenbar der Abtritt, das „geheime Gemach" ist, welch letzterer Ausdruck Luther in seinen späteren Schimpfreden gegen die Papisten ziemlich geläufig ist. Die alte Zeit hatte so oft diese Einrichtung gerade an der Stadtmauer und deren Türmen mit dem Abflusse der Unreinigkeit nach außen. Die Bauten auf der Stadtmauer bei Luthers Kloster hat man als nichts anderes anzusehen[1]. — Das Wort „Turm" sollte, sagte man, ein geistiges Gefängnis, nämlich das Papsttum bezeichnen, in welchem Luther bis zum Moment der Erleuchtung gelitten habe. Das Hypokaustum aber wäre das geistige Schwitzbad, das der Mönch bis zu seiner Befreiung durch die neue Lehre durchgemacht habe! Natürlich ist damit vielmehr eine Wärmevorrichtung oder ein Wärmeraum unter oder vor dem „geheimen Gemach" gemeint, wie sie den Klöstern gemeinsam waren. In seiner Zelle hatte Luther keinen Ofen.

Wir wissen aus Luthers Briefen, daß es sich im Jahre 1519 im Kloster darum handelte, dem bisherigen „geheimen Gemach" einen andern Platz außerhalb der Mauern zu geben oder ein neues daselbst zu erbauen. Im Namen des Klosters richtet Luther die Bitte um Erlaubnis zu solchem „Nothbau aus [außer] der Mauer auf den Graben" an den Kurfürsten um Mitte Mai 1519, weil „die Herrn des Raths zu Wittenberg" mit der Bewilligung zögerten[2]. Der Erfolg ist unbekannt. Da aber Cordatus in der obigen Stelle vom Turm die Worte gebraucht: „in welchem das geheime Gemach der Mönche gewesen ist", so scheint dasselbe damals, als er schrieb, nicht mehr im Turm gewesen zu sein. Der Turm aber blieb, sonst würde Luther nicht sagen, auf (oder in) *diesem* Turm sei das Begebnis geschehen. Die Monographie über das Luther-Augustinerkloster bemerkt, an der östlichen Seite des Klosters, wo die bewußten Lokalitäten wahrscheinlich zu suchen waren, seien bis in die Hälfte des vorigen Jahrhunderts jetzt (1883) abgebrochene Kloaken gewesen[3].

Man muß sich also als Schauplatz der Entdeckung das von Luther ausdrücklich genannte geheime Gemach auf einem Mauerturme denken, der wohl die Ostflanke des Klosters bildete. An der Außenseite des Turmes angebracht, ragte es in gewisser Höhe über den Graben hinaus und hatte im Turme unter sich oder vor sich das sog. Hypokaustum.

Was die in den obigen Stellen zugleich erwähnte *Offenbarung* betrifft, so ist es allerdings Tatsache, daß Luther auf Offenbarung, wenn auch nicht im Sinne einer *visionären* Inspiration, die fragliche Erkenntnis immer zurückführte. Jene Sätze bildeten ihm sein „Evangelium", und vom „Evangelium" versicherte er immer, „Offenbarung des Heiligen Geistes" habe seine durch Mühe gewonnene Entdeckung begleitet[4].

Er redet von der Zeit, da er seine Lieblingslehre zu vertreten begann, als von der Zeit der „Offenbarung des Evangelii"[5]. Gegen die Schwarmgeister, die ihm den Vortritt in der neuen Lehre streitig machen, verteidigt er, daß er es war, der „nicht ohne des Heiligen Geistes Offenbarung das Evangelium wieder herfür bracht". Ein Bewußtsein höherer Erleuchtung tragen die Worte seines Briefes an den Kur-

---

[1] Lisch bei Enders, Briefwechsel Luthers 2, S. 35, A. 2.
[2] Werke, Erl. A. 53, S. 9 (Briefwechsel 2, S. 35).
[3] H. Stein, Geschichte des Lutherhauses, 1883, S. 19.
[4] Siehe Bd 2, XVI, 1 und Bd 3, XXXVI, 4.
[5] Werke, Erl. A. 61, S. 338. Tischreden.

fürsten bei der Rückkehr von der Wartburg vor sich her, wo er verkündigt, daß er „das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unsern Herrn Jesum Christum habe“[1].

„Fast beängstigend“, sagt Adolf Harnack von letzterem und andern Schreiben, „berührt uns solch ein Selbstbewußtsein... Vergebens sucht man in der ganzen Kirchengeschichte nach Männern, die solche Briefe zu schreiben vermocht haben, wie jener Brief an den Kurfürsten und die Schreiben, die Luther von der Coburg aus verfaßt hat. Ich kann die katholischen Kritiker sehr wohl begreifen, wenn sie in jenen Briefen einen ‚wahnsinnigen Hochmut‘ bemerken. Es bleibt in der Tat nur die Wahl, diesen Luther so zu beurteilen oder anzuerkennen, daß es mit ihm eine besondere Bewandtnis in der Geschichte der christlichen Religion hat.“[2] Harnack führt weiterhin aus Luther die anderweitigen, sehr zuversichtlichen Worte an, „daß es Gott wohlgefiel, daß er seinen Sohn offenbarte in mir“, und gibt seine eigene Beurteilung unter anderem mit den Worten: es sei das größte Verdienst Luthers, daß er „das auszusprechen vermochte, was er erlebt hatte, die Gleichung von Heilsgewißheit und Glaube“[3], und sein Selbstbewußtsein, setzt er sogar bei, sei der „echte Ausdruck einer religiösen Freiheit, wie sie Clemens Alexandrinus als Stimmung des wahren Christen gezeichnet hat und wie sie die Mystiker aller Zeiten auf ihren Wegen zu erreichen suchten“[4].

Übrigens muß der Anspruch Luthers auf besondere Erleuchtung, wie schon angedeutet, auf das Gebiet der genannten Heilsgewißheitslehre eingeschränkt werden; nicht seine ganze Lehre kam ihm von Gott oder doch nur auf dem Wege der allgemeinen Einflößung durch den Geist, deren alle wohlgesinnten Gläubigen nach seinen unten zu betrachtenden Aussagen beim Gebrauche der Heiligen Schrift teilhaftig werden. Es war jene Lehre, „die einzige“, sagt auch Döllinger, „welche er wirklich durch eine spezielle Offenbarung des Heiligen Geistes zu haben glaubte“[5].

Hierin tritt aufs neue die zentrale Bedeutung hervor, die der Heilsgewißheitslehre als Schlußstein seiner Entwicklung zukommt. Zu diesem Punkte hatte es ihn unbewußt hingetrieben. Nicht mit Unrecht wird oft von protestantischer Seite betont, das Ausschlaggebende sei für ihn die Frage gewesen: „Wie werde ich, der einzelne, der Vergebung der Sünden und damit der Barmherzigkeit Gottes ganz gewiß?“ „Erwagtes“, so sagt man, „die Bedenken gegen die Lehre von der Heilsgewißheit ganz über Bord zu werfen und frank und frei zu behaupten: man kann Gott nicht vertrauen, ohne seiner Erlösung, seines

---

[1] Am 5. März 1522, Werke, Erl. A. 53, S. 106 (Briefwechsel 3, S. 296).

[2] Dogmengeschichte 3[4], S. 812.

[3] Ebd. S. 846. Harnack glaubt S. 812 betonen zu müssen, jenes „Selbstbewußtsein“ Luthers sei mit der größten Demut gegenüber Gott verbunden; „es ist nicht plötzlich oder gar durch Visionen entstanden, sondern hat sich langsam an der Schrift und dem religiösen Besitz der Kirche entwickelt; endlich es taucht nur auf im Zusammenhang der Stimmung: ‚Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein‘, und greift nicht gesetzgebend in das empirisch-kirchliche Gebiet ein“. Die Wertung dieses Urteils muß der ganzen nachfolgenden Darstellung vorbehalten bleiben.

[4] Ebd.

[5] Die Reformation 3, S. 186. Döllinger meint daselbst mit „Imputationslehre“ die Lehre von der Sola-Fides, welche Heilsgewißheit wirke.

Heiles ganz gewiß zu sein." „Nur eines fehlte ihm noch (in seinem Römerbriefkommentar), die klare Erkenntnis, daß der Gläubige seiner Erlösung nicht bloß gewiß sein dürfe, sondern auch gewiß sein müsse." Die Mystiker, heißt es, verhalfen ihm zuletzt zu dem „beglückenden Gefühl der Gottessicherheit", nachdem er „durch die Hölle der Gewissensangst" hindurchgezogen war; so fand er die „Befreiung von den letzten Bedenken und Zweifeln gegen die beglückende Erkenntnis, daß er sich seines Gottes ganz sicher fühlen dürfe und müsse"[1].

Es kann schließlich nicht verborgen bleiben, daß in den obigen meist aus Luthers späterer Zeit herrührenden Stellen über die Entdeckung auf dem Turme mehrere Angaben betreffs ihres Gegenstandes undeutlich ineinanderfließen. Er sagt erstens: die Gerechtigkeit Gottes, wodurch Gott (Christus) gerecht ist, wird im Neuen Bund gelehrt, wie auf sie auch schon in den Psalmen hingewiesen ist, und diese Gottesgerechtigkeit wird uns als unsere Gerechtigkeit angerechnet. Zweitens: wir ergreifen sie allein durch den Glauben, und so kommt unser Leben, dessen wir mit Freude ganz gewiß sein sollen, aus dem Glauben (Fiduzialglauben mit Heilsgewißheit). Drittens: die seelenbedrückende Schwierigkeit, die der Gedanke an Gottes Strafgerechtigkeit macht, muß also mit Entschiedenheit niedergekämpft werden. Von diesen drei Elementen hatte Luther das erstere schon früher bei sich festgestellt; im Römerbriefkommentar kommt es zuerst, schon am Anfange, zum Ausdruck; so auch in dem bekannten Briefe an Spenlein vom 7. April 1516. Es hätte also von ihm nicht als Gegenstand der neu gewonnenen Erkenntnis genannt werden sollen. Das zweite Element war dagegen wirklich neu und gab ihm die Antwort auf die bange Frage: Wie soll die zu imputierende Gerechtigkeit Gottes Eigentum des Menschen werden? Nicht durch die Selbstvernichtung, die humilitas, das sehnsüchtige Gebet und andere Leistungen, die er bisher noch gelegentlich aufgeführt hatte, sondern durch die Sola-Fides, die ihn der „Wiedergeburt", der Offenbarungen des Himmels usw. versichert. Vom dritten Elemente braucht hier nicht mehr gesagt zu werden, wie begierig er in der Tat den Schein des Trostes, den ihm die Entdeckung gewährte, umfaßt haben mag, um endlich nach den Stürmen der Krisis seine Seele in einem vermeintlichen Hafen der Ruhe zu bergen.

Das trügende Zauberbild absoluter Heilsgewißheit war das Resultat der zweiten Stufe seiner Entwicklung.

3. Legenden. — Sturmzeichen.

In seinen späteren Jahren ist es Luther geschehen, daß er, „wenn er auf seinen Geistesgang im Kloster zurückblickte, nicht mehr so deutlich zwischen dem Stufeninhalte seiner Entwicklung unterschied. Das in seiner Erinnerung am mächtigsten nachwirkende Turmerlebnis zog die frühere Stufe in seiner Vorstellung mehr und mehr an sich, so daß er in seinen Berichten dem ersten der oben genannten

[1] So H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung[2], 1910, S. 45 48 57 58.

drei Elemente einen ungebührlichen Platz anweist und die beiden andern nicht im gebührenden Grade hervortreten läßt. Daher die Unklarheit, die in seinen betreffenden Mitteilungen enthalten ist.

Aber nicht bloß Unklarheit, sondern auch Unrichtigkeit mischt sich ein, insbesondere in seine Angaben über die in der Kirche altgewohnte Auslegung der iustitia Dei Röm 1, 17 und seine eigene damals begonnene Interpretation. In dieser Beziehung ist Luther der Urheber der bis in unsere Zeit aufrecht gehaltenen *großen Legende* geworden, die ihn als den Kolumbus in der Auffindung der zentralen, dort von Paulus gelehrten Wahrheit hinstellt; niemand hätte, ehe er mit seinem Blicke in die Stelle eindrang, den Schlüssel gefunden; alle früheren Gelehrten hätten vielmehr gesagt, die iustitia daselbst sei die strafende Gerechtigkeit des erzürnten Gottes. In der Tat wird in der Vorlesung über die Genesis von 1540/41[1] behauptet, alle Kirchenlehrer mit Ausnahme Augustins hätten den Spruch Röm 1, 16 f falsch verstanden, und die Praefatio Luthers zu seinen lateinischen Werken bestätigt das gewissermaßen, indem sie sagt, er habe „nach Gebrauch und Gewohnheit aller Lehrer" (usu et consuetudine omnium doctorum doctus) die Stelle von der Gerechtigkeit verstanden, „durch welche Gott gerecht ist und die Sünden straft", und nur Augustinus, dem er sich dann beigesellt, habe das Richtige getroffen (iustitiam Dei interpretatur, qua nos Deus induit), wenngleich derselbe die Imputation nicht klar lehre (oben S. 319)[2].

„Indessen tatsächlich verhält es sich gerade umgekehrt: alle mittelalterlichen Lehrer, die er als Mönch studiert hat, wie Petrus Lombardus, Lyra, Paul von Burgos, haben nachweislich den Spruch ebenso ausgelegt wie Augustin. Er hat also gerade bei der Behandlung dieser für ihn so wichtigen Stelle sich gründlichst versehen."[3] Wenn Luther von Augustin in der Vorrede sagt, wider alles Erwarten (praeter spem) habe er nach seiner eigenen Entdeckung bei diesem in der Schrift De spiritu et littera eine mit der seinigen übereinstimmende Erklärung gefunden, und das habe ihm neue Freude gemacht, obwohl Augustin noch unvollkommen sich darüber äußere, so hat hingegen Denifle unter Anführung von mehr als 60 Auslegern der Vorzeit gezeigt, daß alle einstimmig die iustitia Dei bei Paulus, ebenso wie es Augustinus tat, von der Gerechtigkeit, durch die Gott gerecht macht, verstanden haben[4]. Der Nachweis ist „mit wertvoller Genauigkeit und Reichhaltigkeit" geführt[5].

[1] Siehe oben S. 316, A. 3. Es ist kaum anzunehmen, daß in die Nachschrift irrtümlich eine solche Angabe gekommen sein sollte; viel näher liegt, zu glauben, daß Luther sich im mündlichen Vortrag vergriff.

[2] In andern Äußerungen, wie in der von Heydenreich mitgeteilten (oben S. 321), setzt er voraus, kein Lehrer habe ihm die richtige Erklärung geben können: „Niemand kam, um aufzuschließen" usw.

[3] So Böhmer a. a. O. S. 35.

[4] Denifle, Luther und Luthertum 1[2] Quellenbelege; die abendländischen Schriftausleger bis Luther über iustitia Dei (Rom 1, 17) und iustificatio, 1905. Höchstens Abälard macht unter den alten Auslegern eine Ausnahme.

[5] So Ficker in der Vorrede S. LXXIX.

Luther hatte aber auch selbst in früherer Zeit, ehe die Stunde des Turmerlebnisses kam, wiederholt die gleiche richtige Auslegung angewendet. Man müßte höchstens sagen, daß sie damals immer noch keinen „Eindruck" auf ihn machte, nicht den Eindruck wie bei dem Begebnis auf dem Turme. Er wendet sie schon an, und zwar mit ausdrücklichem Hinweis auf ihre älteren Vertreter, in den Randnotizen zu dem Sentenzenwerk des Petrus Lombardus 1509/10[1], dann im Psalmenkommentar und endlich sogar noch im Römerbriefkommentar, wo er zweimal Augustinus, und zwar auch De spiritu et littera anführt.

Er geht allerdings bei diesen Gelegenheiten an der Paulusstelle noch einigermaßen unbeteiligt vorüber, d. h. er legt ihr noch nicht das spätere große Gewicht für seinen Sonderstandpunkt und seine Erfahrungen bei. Auch noch ein anderer Unterschied ist vorhanden. Luther hat einen ganz neuen Gedanken, den er früher nicht hatte, seit dem Jahre 1518 in die Auslegung der iustitia Dei hineingebracht, indem er darin nicht bloß fand, daß die von Gott kommende Gerechtigkeit uns gerecht macht, sondern auch, daß sie uns allein durch den Vertrauensglauben unmittelbar geschenkt werde, und daß so dem Menschen ein „Leben" in der Gnade aufgehe, dessen derselbe in seinem innersten Bewußtsein unfehlbar gewiß sein müsse.

In seinen Berichten spricht, sagt Loofs, „wie urkundlich erweisbar ist, getrübte Erinnerung". „Es wird offenbar, daß die Erinnerung des gealterten Luther im Laufe der Jahre und infolge seines odium papae in Bezug auf die vorreformatorischen Zustände begreiflicherweise unrichtig geworden war."[2] Allerdings scheint das odium papae nicht unbeteiligt daran gewesen zu sein, daß in seiner Vorstellung durchaus die vermeintliche Entdeckung einer ganz neuen, im Papsttume verlorenen Exegese in den Vordergrund trat.

Nur um die Ausgänge der großen Legende in unserer Zeit näher zu beleuchten, sei noch die Bemerkung gestattet, daß man nicht recht das Befremden begreift, das einen Lutherliebhaber unter den neueren Kirchenhistorikern befallen hat, als man von protestantischer Seite den langen Nachweisen von Denifle über die wirkliche exegetische Geschichte von Röm 1, 17 zuzustimmen begann. Unter andern Stimmen hatte sich in der „Reformation" 1905 ein unparteiischer Theologe verlauten lassen: „Denifle hat zweifellos nachgewiesen, daß Luther geirrt hat, wenn er behauptet, daß die früheren Lehrer fast ausnahmslos die iustitia Dei Röm 1, 17 im Sinne des göttlichen Zornes verstanden hätten."[3] Gegen diese Worte lehnte sich sofort im

---

[1] Vgl. Böhmer[2] S. 47: „Interessant ist, daß er für die Auslegung verweist auf ein vielbenutztes Bibelwerk jener Zeit, die Biblia cum glossa ordinaria, gedruckt zu Basel bei Froben 1508. Er hat diese Glossa offenbar zu der Stelle nachgeschlagen." Daraufhin meint Böhmer sagen zu dürfen: „Schon in den Winter des Jahres 1508/09 fällt die Geburtsstunde der reformatorischen Erkenntnis . . Ihre Geburtsstätte war das schwarze Kloster zu Wittenberg"; aber „nur ganz langsam wächst er sich [von da an] in seine neue religiöse Anschauung hinein".

[2] Loofs, Dogmengeschichte[4] S. 688 f. Loofs bemerkt bei Gelegenheit der Angaben über Augustinus: „Luther hat sich auch in Bezug hierauf [die Zeit und die Art seiner Erlebnisse] geirrt." Im übrigen unterscheidet sich meine Auffassung des Sachverhaltes von den Darlegungen bei Loofs, Braun, Böhmer, Scheel u. a.

[3] „Die Reformation", Lit. Beilage, September 1905.

Theologischen Literaturblatt von Leipzig der gedachte Lutherfreund mit den Worten auf: „Hat sich der Schreiber denn gar nicht klar gemacht, was daraus für den Charakter Luthers folgt?“ Luther habe ja dann, sagt er, entweder gelogen oder gewissenlos verfahren und die früheren Lehrer nicht eingesehen[1].

Die neue Entdeckung hauchte ihm nicht bloß für die Verteidigung seiner bisherigen Lehren blinden Mut und trotzige Verwegenheit ein, sondern lieh auch seinem Auftreten als Verbesserer der kirchlichen Zustände gegen Roms Mißbräuche und Übermacht bereits die Gewalt des Sturmes. Er beginnt sich zum Sprecher der Nation zu machen und sich an die Spitze der schon vorhandenen antirömischen Bewegung in Deutschland zu stellen.

Er redet sich nunmehr lebhafter als je ein, eine Wahrheit zu besitzen, die durch welsche Spitzfindigkeit und Herrschsucht, wenn nicht durch „Gift und Dolch“ aus Welschland, unterdrückt werden solle, wie man dort plane; Rom habe die Schrift und die Kirche verwüstet, sein Name sollte Babylon sein; dieses (apokalyptische) Tier, dieser Antichrist, muß der Welt offenbart werden; sonst könne er alle seine Theologie aufgeben und verkümmern lassen. „Laß also meinetwegen sogar auch die Freunde glauben, ich hätte die Vernunft verloren; es muß so kommen; diese Stunde habe ich erwartet, daß sie an mir irre werden, wie die Jünger und die Bekannten Christi an Christus (Mt 26, 56. Mk 14, 15): Die Wahrheit muß sich allein oben halten mit ihrer Gotteskraft, nicht durch meine Hand oder deine oder die irgend eines Menschen.“[2]

„Wir Deutsche allein, an die das Kaisertum kam, haben die römischen Päpste in ihrer Macht befestigt, so viel wir konnten. Zur Strafe dafür haben wir sie dulden müssen als Meister im Verwünschen und Schinden und jetzt als Ausplünderer mittels der Palliengelder und der Bistumssteuern.“[3]

In der Vorrede zum Galaterbriefkommentar erließ er damals einen Aufruf an die Deutschen und ihre Fürsten, der ebenso seine spätere Sturmschrift „An den Adel deutscher Nation“ schon zusammenfaßt, wie obige Gedanken der Schrift über die zweifache Gerechtigkeit dem Libell über die Freiheit eines Christenmenschen präludierten. „Jene gottlosen Windbeutel, Prierias, Cajetan und Genossen schimpfen uns deutsche Tölpel, Einfaltspinsel, Bestien, Barbaren und spotten über die unglaubliche Geduld, mit der wir uns betrügen und ausräubern lassen. Preis daher den deutschen Fürsten, daß sie jüngst zu Augsburg [1518] der römischen Kurie den Zehnten, den Zwanzigsten und den Fünfzigsten verweigert haben, obwohl sie wußten, daß das allerverfluchteste römische Konzil [das fünfte vom Lateran] diese Steuern sanktioniert hat. Sie erkannten, daß Papst und Konzil geirrt haben .., daß die Legaten der Kurie nur nach Geld und wieder Geld trachten. Das Beispiel dieser Theologen des Laienstandes ist überaus nachahmenswert... Es beweist mehr Frömmigkeit, wenn die Fürsten und wer es sonst ist sich der Kurie widersetzen, als wenn sie gegen die Türken zu Felde ziehen.“[4]

---

[1] Theologisches Literaturblatt 26, 1905, Sp. 507.

[2] An Spalatin 24. Februar 1519, Briefwechsel 2, S. 2: Italicae subtilitates.

[3] Ebd. S. 6. [4] Vgl. Böhmer[2] S. 63.

Luther wurde, wie sich zeigen wird, nicht erst durch Ulrich von Hutten zu einer solchen Sprache gegen Rom und zum Aufstacheln eines falschen Patriotismus veranlaßt. Huttens und der Humanisten Schreiben an ihn sind von späterem Datum, ebenso die Glückwünsche und Aufforderungen des Humanisten Crotus Rubeanus. Daß den Humanisten und revolutionären Rittern allein oder hauptsächlich die Schilderhebung zuzuschreiben sei, die Luther unternahm, ist eine Legende. Sie gewinnt auch dadurch nichts an historischer Glaubwürdigkeit, daß sich ihre ersten Ursprünge bis auf das Jahr 1521 zurückführen lassen. Von dem antirömischen Revolutionsgeist der Humanisten und Ritter war überhaupt die Luft schwanger. Diesen Geist hatte der Wittenberger Mönch kennen gelernt und er fand ihn sympathisch. Wie ihm derselbe zu statten kam, soll der nächste Abschnitt zeigen.

Die umstürzenden Lehren, die er, durch die neueste Entdeckung endlich vollends sicher geworden, in seinem stillen Kloster bei sich abgeschlossen und besiegelt hatte, standen unter den Faktoren, die ihn trieben, durchaus an erster Stelle; und insofern diese Lehren in der Tat sein eigenes Erzeugnis waren, ausgegoren in seinem Kopfe und seinem Herzen unter unsäglichen Wirrnissen und Kämpfen, kann und muß man sagen, es war eine neue und selbständige Aufgabe, zu der er sich anschickte, und sein ist das Werk, sein sind dessen Folgen. Was Luther mit seiner umwälzenden Dogmatik von da an vertrat, was er unter der Fahne seiner Hauptlehre an Glaubensgerechtigkeit und Heilsaneignung an die Stelle des Alten zu setzen begann, das war „keineswegs das notwendige Produkt der verschiedenen Bildungsfaktoren [die auf ihn eingewirkt hatten], sondern etwas Neues, Originelles, Nochniedagewesenes, zu dessen Erklärung man immer wieder auf eine gänzlich inkommensurable Größe verweisen muß: die persönliche Eigenart Luthers“[1]. In diesem Sinne muß allerdings der ihm oft vorgeworfene Mangel an jeder Originalität in das Reich der Legende verwiesen werden. Man sollte heute bei Angriffen auf ihn nicht mehr zu einer Taktik greifen, die bei älteren Theologen, welche von seiner Geschichte und gar von seinem inneren Entwicklungsgange sehr wenig kannten, beliebt war, und die darin bestand, daß sie alle seine Lehren als schon früher unter den Häresien da oder dort vorhanden nachwiesen, mochten von einzelnen auch nur Keime in der Vorzeit zu entdecken sein, und dann sagten, er habe seine Irrtümer nur von verschiedenen älteren Ketzern „zusammengebettelt“. Etwas anderes ist es, daß sich Irrtümer oft in der Geschichte begegnen und oft auf den verschlungensten Pfaden; es rührt von der Vielgestaltigkeit her, die ihnen eigen ist, von den Windungen und Seitensprüngen, die sie machen. Die Wahrheit, die von der Kirche verbürgt wird, zieht ihre gerade und einheitliche Straße von den ersten Jüngern Christi bis auf uns, und in ihrem so viel angefochtenen ruhigen Glanze ist sie unendlich „origineller“ als jeder noch so sehr in Neuheit flimmernde Irrtum.

[1] So Böhmer[2] S. 60.

XI.

Die Abfallsbewegung in ihren Anfängen.

1. Bundesgenossen im Humanismus und Adel bis gegen Mitte 1520.

Dem Urheber der Neuerungsbewegung boten sich beim Fortschritte seines Werkes mehr und mehr äußere Kräfte, die in verwandter Richtung arbeiteten, als Bundesgenossen dar.

Zunächst fanden sich in den humanistischen Kreisen viele, die ihm aus dem Grunde zujubelten, weil sie darauf rechneten, ihre Ideale, wie sie in den „Briefen unberühmter Männer" ausgesprochen waren, würden durch Luthers Kühnheit und Tatkraft der Ausführung näher kommen. Sie schlugen sich zu ihm, weil sie ihn für einen Vorkämpfer geistiger Freiheit und damit für einen Beförderer des Lichtes edler und menschlicher Bildung gegenüber bisheriger Barbarei hielten.

Erasmus, Mutian, Crotus Rubeanus, Eobanus Hessus und andere zählten zu seinen Gönnern, wenngleich sie sich wie die drei erstgenannten später von ihm abwandten. Während in der Humanistenschar manche in Versen und in Prosa Deutschland für Luther noch mehr zu begeistern suchten, wußten die Männer dieser Richtung zum größten Teile noch nicht, daß der Geist des Gepriesenen doch ein anderer war als der ihrige, und daß Luther ihre Ansichten über die Rechte der Vernunft und der Humanität gegenüber dem Glauben nachmals auf das schroffste bekämpfen würde. Dieser lehnte aber inzwischen die Bundesgenossenschaft nicht bloß nicht ab, sondern ließ sich auch, wie z. B. seine Briefe an Erasmus zeigen, zu sehr demütigen, um die neue Gunst schmeichelnden Worten herab, die über die gewöhnlichen bei den Humanisten beliebten Floskeln hinausgehen. Dabei zog er hoffnungsvolle Elemente unter den Humanisten enge an sich heran, wie Philipp Melanchthon und Justus Jonas, die er schon frühe gewann. Crotus Rubeanus, der Hauptverfasser der Epistolae virorum obscurorum, suchte seit Oktober 1519 brieflich die alte Bekanntschaft mit dem Freunde zu erneuern. Luther ist ihm der Mann, von dessen Mut gegenüber den Tyrannen alle Welt redet, voll des Geistes des Herrn. Crotus suchte damals im Auftrage Huttens auch die Verbindung Luthers mit dem Ritter Franz von Sickingen in die Wege zu leiten[1].

Der Adel sollte ein anderer wichtiger Faktor werden, auf dessen Unterstützung Luther rechnen konnte.

Ulrich von Hutten, der fränkische Ritter und Humanist, der bekannte Typus des damaligen revolutionären Rittertums, schlägt einen ebenso devoten Ton gegenüber dem Mönch von Wittenberg an wie Crotus. Bei ihm, dem sittenlosen und ausschweifenden Spötter, wirkt die mit Stellen des Evangeliums getränkte Sprache, die er um Luthers und der neuen Bewegung willen annimmt, sehr eigentümlich. Er näherte sich dem Wittenberger zuerst im Januar 1520, indem er ihm weitgehende Aussichten auf bewaffneten Schutz für den Fall, daß

[1] Hutteni opp. ed. Böcking (Lipsiae 1859 sqq) 1, p. 433.

er solchen bedürfe, durch Melanchthons Dazwischenkunft eröffnen ließ. Die Meldung lautete: Der Ritter Franz von Sickingen biete ihm auf seinem Schlosse Ebernburg eine wohlverteidigte Zuflucht für alle Fälle an[1]. Die Ebernburg räumte Sickingen tatsächlich im Jahre 1520 als „Herberge der Gerechtigkeit", wie sie genannt wurde, Hutten, Bucer und Ökolampad als sichere Stätte ein. Mit dem Reichsregimente zerfallene Vertreter des Adels machten dort mit den Theologen der neuen Lehre gemeinsame Sache.

Luther fühlte sich jedoch einstweilen noch sicher genug unter seinem Landesfürsten zu Wittenberg. Er verhielt sich gegenüber jener Partei, die ihn bloßstellen konnte, zurückhaltend und wartete mit der Antwort. Der revolutionäre Zug, der durch die Reichsritterschaft ging, fand, soweit uns die Quellen vorliegen, bei ihm keine Billigung für die Gesamtheit ihrer Interessen, aber sehr wertvoll war ihm doch die Tendenz dieser rücksichtslos vorwärtsdringenden Männer des Degens, insofern sie sich gegen die Macht Roms in Deutschland und gegen die Abgaben an den Heiligen Stuhl wendete. Seine eigenen Aufrufe an das Nationalgefühl der Deutschen gegen die „welschen Bedrückungen", wie er sie nannte, standen in überraschendem Einklang mit den Streitproklamationen der Ritterschaft, die ihrerseits z. B. ein Konzil gegen die Knechtung und Aussaugung Deutschlands mit Gewalt erzwingen wollte.

Also sowohl Sympathie als eine gewisse Interessengemeinschaft machte die Ritter zu Herolden des neuen Evangeliums.

Wiederum wies Hutten im Februar 1520 durch Melanchthon den „Streiter Gottes", Luther, auf den von Sickingen ihm angebotenen Sicherheitsort hin[2]; Luther antwortete erst im Mai, aber der Brief ist nicht erhalten. Wir besitzen auch die drei nachfolgenden Briefe nicht mehr, die er an Hutten geschrieben hat. Cochläus, sein Gegner, sagt, er habe „wirklich blutige Briefe" Luthers an Hutten gesehen[3]. Er führt aber nichts Näheres daraus an, und wie das wohl zu stark gefärbte Wort von den „blutigen Briefen" zu verstehen ist, dürfte einigermaßen aus den Äußerungen Luthers über ein anderes ungefähr zur selben Zeit ihm gemachtes Anerbieten klar werden.

Der Ritter Silvester von Schauenberg, ein entschlossener Kämpfer, damals Amtmann zu Münnerstadt, erklärte sich ihm bereit, hundert Adelige aufzubringen, die ihn mit der Gewalt des Faustrechtes bis zum Austrag seiner Sache schützen würden[4]. Luther verbreitete den Brief Schauenbergs unter seinen Freunden und Anhängern. Er meldete Spalatin: „Schaumburg und Franz Sickingen haben mich sicher gemacht vor der Furcht der Menschen. Es muß jetzt die Wut der Dämonen kommen; die letzte wird dann eintreten, wenn ich mir selber zur Last sein werde."[5] „Hundert Vornehme", wiederholt er in einem

---

[1] Hutteni opp. ed. Böcking (Lipsiae 1859 sqq) 1, p. 320 sqq. [2] Ibid.

[3] Vidimus certe cruentas eius litteras ad Huttenum. C. Otto, Joh. Cochläus 1874, S. 121, A. Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2^{18}, S. 116.

[4] Brief Schauenbergs vom 11. Juni 1520, in Luthers Briefwechsel, hg. von Enders 2, S. 415.

[5] Am 17. Juli 1520, Briefwechsel 2, S. 443.

andern Briefe, „sind mir zugesagt von Schaumburg für den Fall, daß ich vor den Drohungen der Römlinge zu ihnen fliehen will. So sehr wird also die Wut der Römer seitens der Deutschen verachtet. Das gleiche von seiten des Franz Sickingen.“ [1]

Schon einige Monate vorher sprach er öffentlich im Sermon „Von den guten Werken“ (März 1520) von einem „Einbruch“, den er durch die weltlichen Gewalten herbeigeführt sehen möchte, weil die geistlichen Gewalten alles nur dem Verderben entgegenführten [2].

Hutten, der mehr für die Bundesgenossenschaft schwärmte als Luther, fuhr mit seinen Zustimmungserklärungen und Werbungen bei letzterem fort. Er schrieb ihm am 4. Juni unter anderem: „Immer habe ich in dem, was ich [in deinen Schriften] verstanden habe, dir zugestimmt. Mich hast du zum Anhänger für alle Fälle.“ „Darum wage es nur in Zukunft, mir alle deine Pläne anzuvertrauen.“ [3] Als ihn Hutten dann in einem weiteren Briefe wissen ließ, wegen des Vorgehens der päpstlichen Seite werde er nunmehr mit Waffen gegen die Tyrannei von Rom losstürmen [4], wie er ähnlich damals auch an den Erzbischof von Mainz und an Capito schrieb [5], da rissen diese Aussichten Luther zu folgender Erklärung an Spalatin fort: Wenn der Erzbischof von Mainz so, wie gegen Hutten, auch gegen ihn (Luther) durch Verbot seiner Schriften einschreiten wolle, dann werde er „mit Hutten seinen Geist vereinigen“ (er meint seine Feder), und dann solle dem Erzbischof keine Freude bereitet werden; derselbe mache „übrigens durch sein eigenes Gebaren seiner Tyrannei wahrscheinlich ein rasches Ende“ [6].

Im Herbst 1520 hieß es, Hutten hätte auf die päpstlichen Nuntien Marinus Caraccioli und Hieronymus Aleander, die nach Worms zum Reichstag reisten, bei Mainz einen Überfall gemacht; Luther glaubte die Nachricht, die indessen irrig war, Hutten habe die Genannten „angerannt“, und nur zufällig sei ihm der Angriff mißlungen. „Ich freue mich“, schrieb er damals, „daß Hutten vorgegangen ist. Hätte er doch den Marinus und den Aleander abgefaßt!“ [7]

---

[1] An Wenzeslaus Link 20. Juli 1520, Briefe, hg. von de Wette 1, S. 470 (Briefwechsel 2, S. 444).

[2] Werke, Erl. A. 20, S. 267; Weim. A. 6, S. 258. Die insignis turbula, welche Luther in einem Briefe an Spalatin vom Februar 1520, Briefwechsel 2, S. 344, ankündigt, ist nicht „die von Hutten geplante Adelsrevolution“, sondern der durch Luthers eigenes Auftreten zu erregende zunächst kirchliche und dann auch politische Sturm.

[3] Text in Luthers Briefwechsel 2, S. 409 besser als bei Böcking 1, S. 355. Über dem Brief steht die Formel Vive libertas. Auf Sickingen ist der Satz zu beziehen: Iubet ad se venire N. te, si tutus istic satis non sis. Vorher sagt Hutten: Si vi ingruent, vires erunt adversum, non tantum pares, sed, ut spero, superiores etiam.

[4] Se iam et litteris et armis in tyrannidem sacerdotalem ruere. So Luther an Spalatin, 11. September 1520, Briefwechsel 2, S. 478. Vgl. ebd. S. 488: armis et ingenio rem tentans.

[5] Vgl. Enders 2, S. 480, A. 5.

[6] Iungam Hutteno et spiritum meum *etc.* Zitierter Brief vom 11. September 1520.

[7] An Spalatin, 13. November 1520, Briefwechsel 2, S. 523. Das „Anrennen“ würde Anfang November stattgefunden haben. Jedoch Aleander spricht in den Briefen, die er

Die Äußerungen Luthers über Gewaltanwendung wurden selbst einigen seiner Bewunderer bald zu stark und bedenklich. Wir sehen dies aus einer freundlichen Warnung, die Wolfgang Capito an ihn noch im gleichen Jahre 1520 richtet. Nach der Anempfehlung friedlichen Vorgehens sagt er ihm: „Du erschreckst die dir ergebenen Anhänger mit dem Hinweis auf Hilfsmannschaften und Waffen; ich begreife allerdings vielleicht den Grund deiner Absicht, den ich indessen ziemlich anders ansehe"; Luther solle vielmehr, rät Capito, beschwichtigend wirken und mit Besonnenheit handeln. „Predige nicht mit Streitsucht das Wort Christi, sondern mit Liebe!"[1]

Er war auf diese Weise gewarnt, als er von dem unruhigen Stürmer Hutten einen vertraulichen Bericht über seine Tätigkeit und eine Aufforderung erhielt, sich beim Kurfürsten zu verwenden, daß derselbe ihm und seiner Partei Unterstützung leihe; „entweder solle dieser den unter den Waffen Stehenden Hilfe bringen oder wenigstens ein Auge zum guten Unternehmen zudrücken, so nämlich, daß es uns erlaubt sei, innerhalb seines Gebietes Zuflucht zu suchen, wenn es die Lage der Dinge erfordert"[2]. Auf diese Weise wurde Hutten mit seiner Bundesgenossenschaft nach und nach zudringlich. Luther mochte sich auf soviel nicht einlassen. Das eigene gute Verhältnis zu seinem Landesherrn lag ihm zu sehr am Herzen, als daß er sich diesem gegenüber so offen als Begünstiger von Gewaltanwendung im Reiche und als Beförderer zweifelhafter Elemente bloßstellen mochte. Er glaubte jetzt, in seiner Antwort sich gegen die Waffen erklären zu sollen, so sehr er auch den literarischen Kampf Huttens, der das Papsttum nach seinem Ausdrucke wohl „über Erwarten schnell stürzen helfe"[3], begrüßte. Aus seinem Munde wissen wir, daß er an Hutten geschrieben hat, „er wolle nicht einen Kampf für das Evangelium mit Gewalt und Totschlag". Wo er dies dem Freunde Spalatin nach Worms mitteilt, fügt er eine für den dortigen Hof bestimmte Reflexion bei: „Durch das Wort ist die Welt besiegt worden, ist die Kirche erhalten worden, durch das Wort wird sie auch erneuert werden. Auch der Antichrist wird, wie er ohne Menschenhand in die Höhe gekommen ist, so ohne Menschenhand durch das Wort vernichtet werden."[4]

Mitte Dezember nach Rom sendet, nicht von einem tätlichen Angriff, sondern bloß von Drohungen, die Hutten vor dem Erzbischof von Trier laut dessen Mitteilungen an Aleander gemacht habe. Vgl. A. Wrede, Deutsche Reichstagsakten unter Karl V., Bd 2, Gotha 1896, S. 460 f, und P. Kalkoff, Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstag[2], Halle 1897, S. 32 46.

[1] Der Brief, vom 4. Dezember 1520, im Briefwechsel Luthers 3, S. 5 f. Der gewandte Politiker Capito bewährte sich auch später für Luther. Er hauptsächlich hintertrieb die Ausführung der Wormser Acht.

[2] Brief vom 9. Dezember 1520. Böcking 1, S. 435 ff.

[3] So Luther an Spalatin 15. Dezember 1520, Briefwechsel 3, S. 20. Neben den möglichen Sturz des Papsttums in kürzester Frist stellt er aber die Alternative: — aut ultima dies instat.

[4] Nollem vi et caede pro evangelio certari *etc.* An Spalatin 16. Januar 1521, Briefwechsel 3, S. 73.

Wiederum rühmt er dagegen die literarische Tätigkeit Huttens und der Seinen für die Angelegenheit seiner Lehre in einem Briefe an Staupitz, der damals schon zu Salzburg weilte. „Hutten und viele andere schreiben tapfer für mich ... Unser Fürst verfährt", setzt er bei, „weise und treu, aber auch standhaft", und zum Beweise der Gunst des Landesherrn führt er an, daß er jetzt auf dessen Anordnung hin eine gewisse Publikation lateinisch und deutsch herausgebe[1].

„Der Fürst ist treu und standhaft", das dürfte das Hauptmotiv gewesen sein, welches Luther zu seiner Zurückhaltung gegen die vorwärts drängende Partei der Reichsritter bestimmte. Der kluge Regent war allem stürmischen Vorgehen abgeneigt, und seine Reichstreue als Fürst wollte er nicht ohne Notwendigkeit in Frage stellen lassen. Für Luther aber war dessen Gunst unentbehrlich, da ihm vor allem daran gelegen war, sein Wirken auf dem Katheder von Wittenberg und die freie Verbreitung seiner Druckschriften von dieser günstigen Stätte aus ungestört im Interesse seiner Ziele fortzusetzen. Er war anderseits nicht so abenteuerlich angelegt, daß er sich von dem aussichtslosen Unternehmen des Huttenschen Rittertums viel versprochen hätte. Er wußte aber, daß die von ihm beförderte religiöse Umwälzung den freiheitssüchtigen Tendenzen der Ritter den mächtigsten moralischen Beistand lieh, und ebenso war er für sich mit der moralischen Hilfe, die er von seiten dieser Partei gewann, sehr zufrieden. Sein Liebäugeln mit der Ritterpartei war für Deutschland ein gefährliches Spiel; und Sickingen berief sich bekanntlich bei seinen Gewalttaten, wie Hutten bei seinen Schmähungen, auf das in den deutschen Gauen neuerstandene Evangelium.

Man bemühte sich öfter, Luther als erhabenen Verächter der Anträge der reichsfeindlichen Partei hinzustellen. Aber sicher, „gleichgültig war ihm [Luther] der begeisterte Beifall des fränkischen Ritters [Hutten] ebensowenig, wie die Schutz und Trutz verheißenden Anerbietungen Franz von Sickingens und Silvesters von Schauenberg, die günstigen Urteile des Erasmus und anderer Humanisten, die ermunternden Zuschriften der böhmischen Utraquisten, die wachsende Teilnahme der deutschen Kleriker und Mönche, die gewaltige Bewegung in der studierenden Jugend und die Kunde von der steigenden Erregung der Massen. Immer klarer kannte er aus all diesen Sturmeszeichen, daß er nicht allein stehe" [2].

Seine Sprache wird infolgedessen mächtiger, sein Auftreten kühner und fortreißender. Er wirft alle Rücksichten kirchlicher Ehrfurcht gegen den Primat Petri, die ihm in Resten noch aus katholischer Zeit anhängen, ab; er sucht sich noch mehr zum Sprecher der deutschen Nation aufzuschwingen, besonders auch bezüglich deren allerorts gärenden Beschwerden gegen die nach Rom fließenden Zahlungen. Beides prägt sich lebhaft in dem Buche „Von dem Papsttum

---

[1] Princeps noster ut prudenter et fideliter ita et constanter agit *etc.* Am 9. Februar 1521, Briefwechsel 3, S. 85. Luther druckte damals die Assertio, Opp. lat. var. 5, p. 156. Werke, Weim. A. 7, S. 91 ff. Vgl. Werke, Erl. A. 24², S. 55.

[2] Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung² S. 64.

zu Rom" aus, das er im Mai 1520 schrieb und das schon im Juni die Presse verließ.

Er richtet das Buch „Von dem Papsttum zu Rom" an die weitesten Volkskreise, die bisher in der Treue gegen die Kirche und das Papsttum den Frieden ihrer Gewissen und die frohe Sicherheit des Heiles gefunden hatten. Er will ihnen darlegen, sie hätten geirrt, die Kirche bestehe eigentlich nur in einem rein geistigen Reiche; ohne Dazwischenkunft der priesterlichen Gewalt und der hohen Hierarchie müsse man die Güter dieses Reiches bloß durch den Glauben erlangen; das Reich Gottes sei nicht an die Gemeinschaft mit Rom gebunden; es befinde sich überall, wo der Glaube seine Herrschaft übe; eine solche geistige Gemeinde könne keinen Menschen zum Haupt haben, sondern Christus allein. Die Kirchengewalt ist nach ihm nicht mehr, wie er sie früher betrachtete, eine Gewalt der Regierung, dem geistlichen Stande anheimgegeben, sondern eine gnädige Zusage göttlicher Vergebung und Barmherzigkeit an trostbedürftige Gewissen. So bricht überall sein neuer dogmatischer bzw. psychologischer Standpunkt mit der Tendenz zur Beruhigung des Innern durch.

In der gleichen Schrift redet er in sehr leidenschaftlichem Tone den in Deutschland herrschenden finanziellen Beschwerden gegen Rom das Wort. Ganz in der aufreizenden Sprache von Hutten und Sickingen verkündet er dem Volke, zu Rom halte man die Deutschen für Bestien, man wolle diese „trunkenen Deutschen", wie sie dort genannt würden, aus Habsucht und mit allen diebischen Mitteln um ihr Geld betrügen. „Werden", ruft er, „die deutschen Fürsten und der Adel nicht mit tapferem Ernst in der Kürze dazu tun, so komme es noch dahin, daß Deutschland wüste wird oder sich selbst fressen muß."[1] Ein in anderem Sinne als dem seinigen, aber zum Teil durch seinen Anlaß allzu wahr gewordener Ausspruch. Sie haben wirklich „dazu getan", deutsche Fürsten und der Adel, daß Deutschland verelendete. Der Jammer des Dreißigjährigen Krieges drückt auf die unfreiwillige Prophezeiung Luthers seinen blutigen Stempel.

Noch in diesem Jahre 1520 schleuderte Luther auch die sog. „großen reformatorischen Schriften" An den Adel und Von der babylonischen Gefangenschaft in den entbrannten Streit. Sie bezeichnen den Höhepunkt des Kampfes, ehe die Verkündigung der Bannbulle erfolgte.

Bevor jedoch von diesen zu handeln ist, muß noch näher bei dem bisher Betrachteten verweilt werden; es muß der besondern psychologischen Aufgabe dieses Werkes gemäß eine persönliche, geistige Seite an Luthers bisherigem Auftreten näher charakterisiert werden, nämlich der stürmische, gewaltsame, drangvolle Zug seiner Seele. Derselbe bildet, wie jeder Vorurteilsfreie urteilen wird, einen schneidenden Gegensatz zu dem geistigen Charakter eines Tuns, das dauerhafte ethische Resultate und wahrhaften Segen bringt, nämlich zu jener Selbstbeherrschung und Ruhe, jener überlegenen Sicherheit, Milde und Umsicht, womit von jeher die zum Heile der Menschheit und der Seelen von Gott ausgesandten Männer bei all ihrer gewaltigen Tatkraft ausgestattet erschienen.

Luther selbst ist es, der die Notwendigkeit dieser letzteren Eigenschaften für jeden, der bleibendes Gutes stiften will, ganz vortrefflich ausspricht: „Es ist nicht möglich",

[1] Werke, Weim. A. 6, S. 277 ff; Erl. A. 27, S. 85 ff.

sagt er in der Auslegung des Vaterunsers, „daß ein guter Wille, so er anders wahrhaftig gut ist, zornig oder unfriedlich werde, wenn man ihn verhindert. Und merck drauff, es ist gewiß ein Zeichen eines bösen Willens, wenn er nicht leiden mag sein Verhinderniß." [1] „Aber die tiefste Hoffart will nicht böse noch nerrisch gehalten seyn, darum müssen ihr alle Andere Narren und böse seyn." [2] Er erklärt diese stürmischen, selbstsüchtigen Menschen für „die schändlichsten und ärgsten in der Christenheit", ohne zu bedenken, daß er selbst von den ihn beobachtenden Zeitgenossen und Schülern in die erste Reihe jener gestellt wurde [3]. Wollte er die Stimme Christi in sich hören, wie er sie wirklich zu vernehmen glaubte, so durfte er sie nicht durch eben diese leidenschaftliche Erregung übertäuben. Die hohen Eingebungen Gottes in tiefster Ruhe des Gemütes aufzunehmen und zu erkennen, waren auserwählte Männer stets bestrebt, weil sie sich bewußt waren, wie leicht ein getrübter Geist sie überhöre oder mit den täuschenden Eingebungen des eigenen verkehrten Willens verwechsele.

Die zuvor erwähnte Schrift „Von dem Papsttum zu Rom" enthält allein schon die betrübendsten Beispiele zügelloser Aufgeregtheit Luthers und seiner aufflammenden Gereiztheit gegen alle Widersacher seiner Meinungen.

Sie richtet sich gegen den verdienten Leipziger Theologen Augustin Alveld aus dem Franziskanerorden, der sich vermessen hatte, den apostolischen Stuhl in Schutz zu nehmen und die unbilligen Angriffe Luthers nach ihrem wahren Werte zu charakterisieren. Über diesen gelehrten Mönch fällt Luther geradezu mit unbändiger Wut her, nennt seine Schrift ein „Affenbüchle, die armen Laien zu vergiften", ihn selbst „das grobe Müllerstier, das noch nit sein Ika, Ika singen kann". „Leipzk [die Stadt, wo Alveld schrieb] sollt billig zu kostlich in seinen Augen gewesen sein, solcher loblichen, beruhmbten Stadt seinen Geifer und Rotz anzuschmieren." [4]

Aber Alveld mochte sich trösten, Rom und das Papsttum bildeten noch mehr den Gegenstand des wilden Grimmes des Verfassers: „Die romischen Buben fahren daher und setzen den Papst über Christum." Aber dieser ist „der rechte Endchrist, davon alle Schrift saget. . . Und das mocht ich wohl leiden, daß Kunig, Furstен und aller Adel darzu griff, daß den Buffen [Narren] von Rom die Straß nieder wurd gelegt, die Bischofsmäntel und Lehen eraußen blieben. Wie kumpt der romische Geiz dazu, daß er alle unserer Väter Stiftung, Bißthumb, Lehen zu sich reißet? Wer hat solche unaussprechliche Räuberei je gehoret oder gelesen? Haben wir nit auch Leut, die ihr durfen, daß wir die Maultreiber, Stallknecht, ja Hurn und Buben zu Rom mit unserer Armuth reich machen mussen, die uns doch nit anders, denn Stocknarren halten und darzu spotten aufs allerschmählichst?" [5]

Solche maßlose Heftigkeit, die eine schlechte Sache kündet, ist nicht etwa bloß Folge einer damaligen im Kampf mit den Widersachern angewachsenen Verbitterung; sie begleitet ihn vielmehr fast vom Beginne seines öffentlichen Hervortretens und zieht sich durch die frühen Phasen der Begebenheiten und des Schriftwechsels.

---

[1] Werke, Weim. A. 2, S. 103; Erl. A. 21, S. 191.

[2] Ebd. S. 91 bzw. 173.

[3] Siehe z. B. Oldecops Aussage, oben S. 18 226 f.

[4] Werke, Weim. A. 6, S. 323; Erl. A. 27, S. 138.

[5] Ebd. S. 322 bzw. 136.

Nach den leidenschaftlich genug hingeworfenen 95 Thesen enthielt bereits die erste volkstümliche Schrift, die ihnen folgte, der „Sermon von Ablaß und Gnade", am Ende eine grimmige Auslassung wider die Gegner; was sie vorbringen können, ist nur „Geplerre"; er will es „nit groß achten"; es sind ja nur „ettliche finster Gehyrne, die die Biblien nie gerochen haben", sondern in ihre „lochereten und zerrissenen Opinionen" vernarrt sind [1]. — Das Wort des Herzogs Georg von Sachsen bei der Leipziger Disputation: „Das wallt die Sucht!" könnte man als Motto über den ganzen kampf- und leidenschaftsvollen Weg schreiben, den Luther von dem Thesenanschlag bis zur Bannbulle durchlief. Nicht Überlegung und ruhige Folgerichtigkeit führt ihn da von Stufe zu Stufe weiter, sondern es geht sprungweise, indem er immer in der Hitze gegenüber den Angreifern zu noch stärkeren Ausfällen wider die Kirche sich fortreißen läßt, wenn auch bisweilen nur um die Feinde abzutrumpfen und bei den kampflustigen Lesern Beifall zu gewinnen. Schon einige Monate nach der Veröffentlichung der Thesen schreibt er in diesem Sinne einem Freunde: „Je mehr Gegnerschaft, desto weiter gehe ich voran; die früheren Sätze lasse ich liegen, sie sollen nur über sie bellen; ich stelle weitere auf, damit sie sich auch über die heranmachen." [2]

Seine einzige Schuld aber sei es, sagt er zugleich, daß er „die Menschen lehre auf nichts anderes als auf Christus ihre Hoffnung zu stellen, nicht auf Gebete, Verdienste und Werk" [3].

Der Dominikaner Silvester Prierias hatte in seinem Dialogus wider Luther die Ablaßthesen, wenn auch flüchtig, beleuchtet; es ärgerte aber Luther aufs empfindlichste der Umstand, daß dieser als päpstlicher „Palastlehrer" und zu Rom schrieb, wo seine Entlarvung für ihn am gefährlichsten war, und daß er die Autorität des Papstes sowohl im Ablaßwesen als in kirchlichen Dingen überhaupt in den Vordergrund stellte. Nun will er sich für seine Person zwar, so erklärt er wenigstens, alles und jedes gefallen lassen, aber seine theologische Stellung, seine Schriftauslegung und (wie er später einschärft) das von ihm gepredigte Wort Gottes und Evangelium darf von niemand angetastet werden; „da warte niemand von mir Huld noch Geduld" [4].

Das letztere bewahrheitete er bereits in seiner ersten groben Gegenschrift gegen Prierias. Dieser trat dann mit einer allerdings auch nicht gelinden Erwiderung in die Schranken. In der Antwort Luthers kannte des letzteren Zorn keine Grenzen mehr. Es wäre von lehrreichstem Interesse, beide Antworten des Wittenberger Lehrers miteinander zu vergleichen in Rücksicht auf die Fortschritte in der theologischen Oppositionsstellung, welche die zweite Antwort im Verhältnis zur ersten aufweist. Wir müssen uns der Kürze halber damit begnügen, einige den Ton charakterisierende Stellen aus der zweiten Antwort Luthers, die zugleich mit der Schrift über das Papsttum gegen Alveld erschien, herauszuheben [5].

„Dieser elende Mensch will sich an mir rächen, als ob ich auf seine schalen Possen lächerlich geantwortet hätte; er läßt eine Schrift ausgehen voll gräulicher

[1] Werke, Weim. A. 1, S. 246.

[2] An Sylvius Egranus, Prediger in Zwickau, 24. März 1518, Briefwechsel 1, S. 173.

[3] An Joh. Staupitz 31. März 1518, ebd. S. 176.

[4] Von dem Papsttum zu Rom, Werke, Erl. A. 27, S. 138; Weim. A. 16, S. 323.

[5] Werke, Weim. A. 6, S. 328 ff. Opp. lat. var. 2, p. 79 sq. Die Schrift ist vom Jahre 1520.

schrecklicher Gotteslästerung vom Haupte bis zu den Füßen, daß ich denke, dieses Libell sei vom leidigen Satan selbst mitten in der Hölle geschmiedet. Hält und lehrt man das öffentlich zu Rom, mit Wissen des Papstes und der Kardinäle, wie ich nicht hoffe, so sage und bekenne ich öffentlich, daß der wahrhaftige Antichrist im Tempel Gottes sitze und zu Rom regiere, in dem wahren Babylon, ‚bekleidet mit Purpurfarbe‘ (Offb 17, 4), und daß der römische Hof ‚des Satans Synagoge‘ sei (ebd. 2, 9).“ — Dem Prierias legt er ungerechtfertigterweise die Meinung bei, die Bibel empfange ihren inneren Wert nur von einem sterblichen Menschen (dem Papste). „O Satan“, ruft er aus [1], „o Satan, wie lange mißbrauchst du die große Geduld deines Schöpfers? .. Ist das der römischen Kirche Glaube [was in des Prierias Buch steht], dann o selig Griechenland, selig Böhmerland [die von Rom getrennt sind], selig alle, die von ihm sich losgerissen haben und aus diesem Babel ausgezogen sind; verflucht sind alle, die mit ihm Gemeinschaft halten!“

Er versteigt sich zu den glühenden Worten: „So fahre denn hin, du unseliges, verdammtes und lästerliches Rom, der Zorn Gottes ist endlich über dich gekommen... Laßt es fahren, daß es ‚eine Behausung der Drachen, eine Wohnung aller unreinen Geister‘ sei (Is 34, 13), voller geizigen Götzen, Meineidigen, Apostaten, Sodomiten, Priapisten, Mörder, Simonisten und anderer unzähliger Ungeheuer bis über das Haupt, und ein neues Haus der Gottlosigkeit, wie vor Zeiten das heidnische Pantheon.“ Er schilt gegenüber der Lehre Roms vom Primat: Wenn man Diebe mit dem Strange, Mörder mit dem Schwert, Ketzer mit Feuer bestrafe, warum man nicht mit noch mehr Entschiedenheit gegen diese schädlichen Lehrer des Verderbens vorgehe mit allen Waffen. „Glücklich die Christen überall, nur nicht unter einem solchen römischen Antichrist!“ [2] Prierias selbst wird unter Luthers Feder zu einem „unverschämten Lästermaul des Satans“, zu einem in „thomistischer Finsternis und lügnerischen Papstdekreten befangenen Skribenten“.

Mit unsäglichen Scheltworten überhäufte Luther in ähnlicher Weise in seinen Streitschriften die Gegner Tetzel, Eck und Emser.

Wohl ließen es auch diese Gegner in ihren Zensuren Luthers, der Gewohnheit der Zeit gemäß, an starken Ausdrücken nicht fehlen; aber die Sturmsprache des Wittenbergers ging doch über alles, was man vom trotzigsten Feinde erwarten mochte, weit hinaus.

Nicht auf edle Triebe der für ihn begeisterten Menge war es berechnet, als er im Jahre 1518 die Leser wider einen andern schriftstellerischen Gegner, den Dominikanerinquisitor Jakob von Hochstraten, und seine Ordensgenossen aufzureizen suchte mit den heftigen Erklärungen, Hochstraten sei nichts als ein „unsinniger blutiger Mörder, der des Blutes der christlichen Brüder nicht satt werden kann“; er solle „Roßkäfer in ihrem Miste, nicht fromme Christen als Inquisitor aufsuchen, bis er erlernt habe, was Sünde, Irrtum, Ketzerei sei, und was sonst zu eines Ketzermeisters Kunst gehört. Denn ich habe keinen größeren Esel gesehen als dich, .. du blinder verstockter Kopf, du Bluthund, du Feind der Wahrheit von

[1] Werke, Weim. A. 6, S. 328; Opp. lat. var. 2, p. 80.

[2] Ebd. S. 347 bzw. p. 107. Auf den in diesem Erguss vorkommenden grellen Ausruf: Cur non magis hos magistros perditionis .. omnibus armis impetimus et manus nostras in sanguine istorum lavamus? ist unten zurückzukommen, ebenso auf die mildernden Zusätze, die sich zuerst die deutsche Übersetzung in Luthers Werken, Wittenberger Ausgabe 1559, erlaubt hat.

rasendem Grimme, ein giftigerer Ketzer denn alle, die seit vierhundert Jahren aufgestanden sind." [1] Ist dieses Auftreten richtig gekennzeichnet, wenn es auf protestantischer Seite nur sachte heißt, Luther habe mit „Kühnheit" und ohne „Menschenscheu gestritten"; in „heftiger und gewaltsamer Weise" habe er sich zwar erhoben, aber immer fürchtend, „ja nichts gegen Gottes Willen zu tun"? [2]

Luther ruft dagegen seinerseits schon im Jahre 1518: „Ich bin gänzlich der Mann der Streitigkeiten, ich bin nach den Worten des Jeremias der Mann der Zwietracht." [3]

Mit Recht durfte also Hieronymus Emser, der bei der Leipziger Disputation und zu anderer Zeit mit Luther verkehrt hatte, ihm sein leidenschaftliches, jeder Ruhe und Geistesbeherrschung bares Wesen vorhalten und ihm vorwerfen, daß er „gleich wie ein ungestüm wild Meer, so Tag so Nacht, weder bei sich selber Ruh oder Rast habe, noch andere Leut zufrieden lasse, während doch der Geist des Herrn über niemand schwebe, als über den Demütigen, Friedlichen und Ruhigen" [4]. Und in einer zweiten Schrift klagt der nämliche: „Luther zeigt weder in der Schule noch in seinen Schriften noch auf dem Predigtstuhl Andacht oder geistliche Geberde, sondern lauter Trotzen und Pochen." [5]

Umsonst forderten ihn bedenklichere Freunde, besorgt um die Fortschritte des gemeinsamen Werkes, auf, seine Sprache zu mäßigen. Zwar erkannte er schon seit dem Thesenanschlag seinen Ordensgenossen gegenüber irgendwie die eigene „leichtfertige Überstürzung und Verwegenheit" (levitas et praeceps temeritas) an [6]. Es wurde ihm auch einmal nicht allzuschwer, dem Hofmanne Spalatin zu bekennen, in seinen Schriften sei er „leidenschaftlicher als nötig" geworden [7]. Aber das sind ganz vorübergehende Zugeständnisse. Er setzt gerade an der letzten Stelle sofort bei: Seine Gegner könnten ihn ja, und deshalb sollten sie „den Hund nicht reizen"; er sei „heißblütig von Natur und seine Feder reizbar"; wenn aber auch seine Hitze und seine gewohnte Art zu schreiben nicht von selbst ihn zur Leidenschaftlichkeit führten, so müßte es der Gedanke an die Gegner und an die „schauerlichen Verbrechen" gegen ihn und gegen das Wort Gottes tun, die sich diese aufhalsen.

Es ist ihm in seinem großen Selbstbewußtsein nicht bloß ein Leichtes, sondern eine Lust und eine reizvolle Notwendigkeit, gegen alle Theologen der Schule zusammen aufzutreten; das Evangelium können sie ja kaum buchstabieren. „Doktoren, Universitäten, Magister, alles sind leertönende Titel, die man nicht fürchten muß." [8]

---

[1] Werke, Weim. A. 2, S. 384 ff. Opp. lat. var. 2, p. 294 sq.
[2] Köstlin-Kawerau 1, S. 196.
[3] An Wenzeslaus Link 10. Juli 1518, Briefwechsel 1, S. 211.
[4] An den Stier von Wittenberg, Bl. A.
[5] Auf des Stieres zu Wittenberg wütende Replika, Bl. A. 3.
[6] An Joh. Lang 11. November 1517, Briefwechsel 1, S. 124.
[7] Im Jahre 1520, bald nach dem 18. Februar, ebd. 2, S. 329.
[8] An Sylvius Egranus 24. März 1518, ebd. 1, S. 174.

2. Verdeckung des Abfalls.

Ein durchgehender psychologischer Charakterzug neben der aufbrausenden Leidenschaft ist bei Luther in jener Zeit das klug berechnete Bestreben, das Wesen seiner Ansichten und Ziele bis zu einem gewissen Grade vor den geistlichen und weltlichen Oberen zu verhüllen, wenigstens Unbestimmtheiten und Zweifel bezüglich seiner Ehrerbietigkeit gegen die Hierarchie und die bisherige kirchliche Ordnung geflissentlich aufrecht zu halten. Neben die Rufe des Sturmes setzte er, namentlich in wichtigen brieflichen Äußerungen, milde und anscheinend versöhnliche, ja unterwürfige Worte.

Höchst befremdlich wirken mitten in dem stürmischen Auftreten des Wittenberger Lehrers die Beteuerungen in diesem Sinne, die er gegenüber seinem zuständigen Bischofe, dem Papste, dem Kaiser und ebenso seinem Landesfürsten abgibt. Es sind Aussagen, mit Überlegung und Absicht ausgesprochen, die den wahren Stand der Dinge verändert wiedergeben und dem begonnenen Kampfe andere Charakterlinien aufprägen, als er wirklich besaß.

War es eine ehrliche und große Sache, die er führte, dann war im Gegenteile auch ein ehrliches und ganz offenes Eintreten für sie eine gebieterische Notwendigkeit.

Die Folge der friedlichen Versicherungen war nun ein *Hinhalten und Verschleppen der Entscheidung* in einer so tiefgreifenden öffentlichen Angelegenheit der Religion und der christlichen Gewissen. Manche, die nicht tiefer blickten, wußten nicht, woran sie waren. Die Veröffentlichung solcher Kundgebungen von seiner Seite mußte bewirken, daß in den Augen vieler, auch edler und gelehrter Zeitgenossen, die große Frage, ob Luther recht oder unrecht habe, allzulange in der Schwebe blieb. Es wurden dadurch zahlreiche Anhänger aus den Reihen sonst Wohlmeinender für ihn gewonnen, die nach der Klärung der wahren Ziele der Bewegung nur zum Teile wieder den Weg zur Rückkehr fanden.

Es kann keineswegs gebilligt werden, alle diese Mittel, welche den Aufschub der Verhandlungen zu Wege brachten, in der Weise Luther zur Last zu legen, als sei jedesmal dabei absichtliche Hintergehung und Täuschung sein Ziel gewesen. Er mag vielmehr öfter die bezeichnete Zwittergestalt angenommen haben, weil er wirklich in seinem aufgeregten abnormen Phantasieleben und beim Einstürmen der unvorhergesehenen Ereignisse auf seine Person glaubte, zu jenem eigentümlichen Auftreten berechtigt zu sein. Wie dem sein mag, jedenfalls sind bei seinem schillernden Verhalten die Zeiten zu unterscheiden, d. h. je weiter seine tragische Geschichte gegen den vollen und offenkundigen Bruch, der mit dem Banne besiegelt wird, voranschreitet, um so weniger werden gewiß seine Friedensversicherungen Anspruch auf Glauben machen, während man den früheren Beteuerungen dieser Art noch achselzuckend gegenüberstehen kann.

Zu den Versicherungen aus der früheren Zeit gehören zunächst diejenigen an seinen zuständigen kirchlichen Oberhirten Hieronymus *Scultetus*, *Bischof von Brandenburg*. Er übersendet ihm mit schmeichelhaften Worten im

Februar 1518 die Abschrift seiner „Resolutionen", um sie von ihm prüfen zu lassen[1].

Es seien, meldet er, in letzter Zeit „neue Dogmen" über die Ablässe gepredigt worden; hineingestellt zwischen das Drängen vieler, die dadurch geärgert eine kräftige Widerrede von ihm gefordert hätten, und die schonende Rücksicht auf jene Prediger, die ihren guten Ruf so sehr nötig hätten, habe er sich für eine rein disputatorische Form des Auftretens entschlossen, zumal die Sache so unklar sei, wenngleich sie für die Gegner und ihre unbeweisbaren Behauptungen sehr ungünstig liege; den Scholastikern und Kanonisten könne man doch nur insoweit glauben, als sie Beweisstellen brächten, besonders aus der Heiligen Schrift. Nun sei aber niemand zur Disputation erschienen; die Thesen hingegen seien weiter als von ihm beabsichtigt verbreitet und zudem als von ihm vertretene Wahrheiten aufgefaßt worden. „Gegen Hoffen und Wunsch" habe er so, als „ein Kind und ein Ignorant in der Theologie", Erklärungen dazu (in den Resolutionen) veröffentlichen müssen. Nichts in den letzteren wolle er jedoch hartnäckig aufrecht halten, vieles sei problematisch, ja falsch. Alles lege er der heiligen Kirche und ihm, dem Bischof, zu Füßen; er solle streichen, wie ihm beliebe, oder auch das ganze törichte Geschreibsel dem Feuer übergeben. „Ich weiß, Christus hat mich nicht nötig, ohne mich verkündigt er der Kirche ihr Heil, am wenigsten bedarf er großer Sünder. . . Meine Zaghaftigkeit hätte mich für immer in meinen Winkel gebannt, wenn die Anmaßung und Unwissenheit jener, die neue Evangelien erträumen, nicht gar so weit ginge."

Als Bischof Scultetus sich daraufhin gegen die Veröffentlichung der Resolutionen erklärte und Aufschub der Angelegenheit forderte, versprach Luther zwar zu gehorchen; er ließ dies auch durch Spalatin, den Hofprediger, in der Umgebung seines Landesfürsten wissen; aber am 21. August 1518 war dennoch das Werk tatsächlich erschienen. Sollte er seines Versprechens, wie man vermutungsweise angegeben hat[2], wirklich „entbunden" worden sein?

Blicken wir näher auf das schon oben (S. 272) flüchtig erwähnte erste Schreiben Luthers an den Papst Leo X. Es begleitet bekanntlich die Übersendung der nämlichen „Resolutionen", die er mit seltsamem Wagnis, blind gegenüber ihren herausfordernden Irrtümern, dem obersten Lehrer der Christenheit widmet[3]. Hatte er schon dem Bischofe übertriebene Schmeicheleien gesagt, so überbietet er sich hier in wegwerfender Demut.

Er legt sich zu den Füßen des Papstes mit allem, was er ist und hat; dieser soll beleben, töten, rufen, widerrufen, approbieren, reprobieren, wie es ihm beliebt; nur als die Stimme Christi will er seine Stimme anerkennen, dagegen sterben, wenn er den Tod verdient habe. Er ist „ungelehrt, stupid, ohne Wissen in unserem so entwickelten Jahrhundert"; nur die Notwendigkeit zwingt ihn, wie er sagt, „als Gans unter den Schwänen zu schnattern". Er ist der durch „die gottlosesten und häretischen Lehren" der Ablaßprediger herausgeforderte Verteidiger der Wahrheit, ja des päpstlichen Ansehens, das unter dem Verfahren jener habsüchtigen Beute-

[1] Briefwechsel 1, S. 148, wo der gewöhnlich vom 22. Mai 1518 datierte Brief mit dem Datum vom 13. Februar 1518 aus Wahrscheinlichkeitsgründen versehen wird.

[2] Knaake, in Werke, Weim. A. 1, S. 522. Köstlin-Kawerau 1, S. 170 177.

[3] Am 30. Mai 1518, Briefwechsel 1, S. 200.

macher zu Grunde geht; er hat nur durch die Disputation im Kreise seiner Mitbrüder Belehrung gesucht und kann sich nicht genug wundern, daß die Thesen in solchen Umlauf gekommen sind, während das mit den Thesen seiner andern Disputationen nicht geschah. Widerrufen kann er sie nicht; er hat aber zu seiner Rechtfertigung die Resolutionen geschrieben, aus denen alle entnehmen können, wie ehrlich und offen er der Schlüsselgewalt ergeben sei. Die Herausgabe derselben „unter dem Schilde des päpstlichen Namens und im Schatten seiner Beschirmung [darunter versteht er die Widmung] gereicht zu seiner Sicherheit".

In der Tat war dies die Hauptwirkung der alsbald mitveröffentlichten Widmung an den Papst, daß dem Werke eine sichere Verbreitung in der wissenschaftlichen Welt verschafft und daß dem Verfasser gegenüber dem schwachen und wenig unterrichteten Bischof von Brandenburg zugleich der Rücken gedeckt wurde. Der Schachzug, wenn es ein solcher war, war gut gewählt.

Nach langer Verzögerung seiner Sache entwarf Luther am 5. oder 6. Januar 1519 zufolge eines Miltiz gegebenen Versprechens einen zweiten Brief an Papst Leo X.[1]

Er, „die Hefe der Menschen und ein Stäubchen an der Erde", erklärt hier ebenso wie kurz vorher zu Augsburg, nicht widerrufen zu können; denn da einmal seine Schriften doch so weit verbreitet sind und so viel Anhang gefunden haben, so wird, sagt er, ein Widerruf nichts nützen, im Gegenteil, er wird in dem gelehrten Deutschland dem Ansehen von Rom bloß schaden. Er hätte nie geglaubt, versichert er, daß seine Bemühungen um die Ehre des apostolischen Stuhles ihn in Verdacht beim Papste bringen sollten; er will jedoch in Zukunft von der Ablaßfrage schweigen, wenn auch seine Gegner zum Schweigen gebracht würden; ja er will „eine Schrift veröffentlichen, um alle zur Einsicht zu bringen, daß sie die römische Kirche aufrichtig in Ehren zu halten hätten, ihr nicht die Torheiten seiner Gegner zur Last legten und auch seine eigene scharfe Sprache gegen die Kirche von Rom nicht etwa nachahmten"; denn er ist „auf das vollkommenste überzeugt, deren Macht sei über alles, und nichts im Himmel und auf Erden sei ihr vorzuziehen als allein unser Herr Jesus Christus". — Dieser Brief wurde nicht abgeschickt, wohl wegen der Bedenken, die Miltiz gegen denselben haben mochte[2]. Immerhin ist das Schriftstück ein beachtenswertes Dokument seiner Feder.

Einen ganz andern Ton schlägt Luther in seinem geschichtlich noch merkwürdigeren dritten und letzten Brief an Leo X. an, den er seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" im folgenden Jahre 1520 vorsetzte und der nach dem 13. Oktober desselben Jahres entstand[3].

Schon das Datum des Briefes hat seine Geschichte. Er wurde nämlich von Luther lateinisch und deutsch unter der künstlich zurückverlegten Datierung des 6. September verbreitet. Der Grund für diese zwischen Luther und dem allzu diplomatischen Miltiz verabredete Maßnahme zweideutigen Wertes war die für

[1] Ebd. S. 442.

[2] Vgl. Köstlin-Kawerau 1, S. 224 355.

[3] Werke, Weim. A. 7, S. 3 ff 39 ff; Erl. A. 53, S. 41 nach dem deutschen Original; Opp. lat. var. 4, p. 210 lateinisch (Briefwechsel 2, S. 496).

unumgänglich gehaltene Rücksicht auf die am 21. September 1520 bereits publizierte päpstliche Verurteilungsbulle gegen Luther; es sollte der Schein vermieden werden, als ob durch die Veröffentlichung der Bulle jener Brief Luthers dem Verfasser abgepreßt worden sei. So schrieb Miltiz, als er mit sanguinischer Hoffnung noch von dem geplanten Brief manches zu Gunsten des Papstes und für den Frieden erwartete [1]. Für Luther war der zurückdatierte Brief eher ein Manifest, das die Wirkung des Bannes in der Öffentlichkeit zu seinen Gunsten bedeutend abschwächen konnte. Der darin ausgesprochene heftige Tadel über den Verfall der römischen Kirche mußte die Autorität des Bannes vermindern; ebenso mußte die laute Anerkennung für die Person und die Eigenschaften Leos, die darin ertönte, den Urheber des (vermeintlich späteren) Bannes als undankbar oder von andern hintergangen hinstellen.

Die römische Kirche ist nach den Worten dieses Briefes „das allergreulichste Sodoma und Babylon“ geworden, „eine Mordgrube über alle Mordgruben, ein Bubenhaus über alle Bubenhäuser, ein Haupt und Reich aller Sünde, des Todes und der Verdammnis, daß nicht zu denken ist, wie ihre Bosheit noch steigen könne, wenn gleich der Antichrist selber käme. Indes sitzest du, heiliger Vater Leo, wie ein Schaf unter den Wölfen und wie ein Daniel unter den Löwen“; Papst Leo sei, so führt der Verfasser mit kecker Stirne aus, sehr zu bedauern, denn daß ein Mann von solchen Eigenschaften inmitten jenes Chaos leben müssen, sei das härteste Los; Leo täte besser daran, abzudanken. Nie habe er selbst wider seine Person Böses vorgenommen, er wünsche und gönne ihm vielmehr nur das Allerbeste, ja mit fleißigem herzlichen Gebet, soviel er vermocht, habe er aus allen seinen Kräften bei Gott ihm und der römischen Kirche zu helfen gesucht. Aber „es ist aus mit dem römischen Stuhl, Gottes Zorn ist über ihm ohne Aufhören; dieser Stuhl ist den allgemeinen Konzilien feind und will kein Reformieren an sich gestatten; darum wollen wir fahren lassen dieses Babylon!“

Daran reihen sich neue Versicherungen seiner vollendeten, im ganzen Streit von Anfang an gehandhabten Friedfertigkeit, Versuche der Rechtfertigung seiner dann gefolgten scharfen Sprache wider brutale und religionsfeindliche Gegner, wofür er „Gnad und Dank“ des Papstes verdiene, und Schilderungen der Tücke eines Eck, der bei der Leipziger Disputation ein ihm „ungefähr entfallenes Wörtlein von dem Papsttum ergriff“, um ihn zu Rom in Ruin zu bringen. Das alles mußte natürlich in den Augen mancher dem Banne die Spitze abbrechen. In diesem Sinne wollte er nicht minder durch die kühne Erklärung wirken: „Daß ich aber sollte widerrufen meine Lehre, da wird nichts daraus. . . Ich mag nicht leiden Regel oder Maß das Wort Gottes auszulegen, das alle Freiheit lehrt und nicht soll noch muß gefangen sein.“ „In allen Dingen will ich jedermann gerne weichen; das Wort Gottes will ich und mag auch nicht verlassen noch verleugnen.“

Den Kaiser Karl V. ging Luther in einem an diesen gerichteten Briefe gleichfalls in der Zeit des bevorstehenden römischen Einschreitens an. Er möge ihn, den gänzlich Unschuldigen und in den Streit Hineingeworfenen, so bittet er, beschützen wider die Machinationen, die von seinen Gegnern ausgingen. Das Schreiben wurde am 30. August 1520 verfaßt [2]. Es gelangte, vielleicht durch

[1] An den Kurfürsten von Sachsen 14. Oktober 1520, im Auszug Briefwechsel 2, S. 495, A. 3.

[2] Ebd. 2, S. 468.

Sickingen, in die Hände des Kaisers, der es jedoch auf dem Reichstage zu Worms, als es dort wieder vorgelegt wurde, mit Entrüstung in Stücke riß.

Zur richtigen Beurteilung seines sogleich anzuführenden näheren Inhaltes ist vor Augen zu behalten, daß Luther es sofort im Jahre 1520 lateinisch durch den Druck verbreitete, zusammen mit einer „Oblation oder Protestation" an die Leser aller Sprachen, worin er ihnen im Titel seine „unwürdigen Gebete" anbietet und dann seine Demut und seine Unterwürfigkeit gegen die heilige katholische Kirche versichert, als deren flehentlich ergebener Sohn er mit Gottes Hilfe leben und sterben wolle[1]. Indessen zu Ende August[2] hatte er zugleich bereits einen Teil jener Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" im Drucke fertig, die im Eingang schon das ganze Papsttum für das Reich Babylon und die Gewaltherrschaft des Jägers Nimrod erklärt und mit der ganzen Hierarchie und im Grunde mit der ganzen sichtbaren Kirche aufräumt.

Luthers Landesfürst, Kurfürst Friedrich, war nicht ohne große Bedenken wegen des unvorsichtigen Stürmers an seiner Wittenberger Universität, wenngleich er ihn bisher unter dem Einflusse seines Hofpredigers Spalatin vorsichtig und lavierend geschützt hatte. Der entschieden katholisch gesinnte Kaiser und das Reich erforderten von ihm die äußersten Rücksichten; wurde von dieser Seite dem Einschreiten der Kirche Nachdruck verschafft, wie es die Reichsgesetze geboten, dann war Luther vernichtet. Es geschah auf ausdrücklichen Rat des Kurfürsten, als Luther zur Abfassung des genannten Briefes an Karl V. und der frommen „Protestation" die Feder ansetzte. Auf diese Schriftstücke berief sich denn auch der kluge Kurfürst, als er Ende August seinen Agenten zu Rom, Teutleben, vor den angeblich gefährlichen Unruhen warnte, die durch ein gewaltsames Vorgehen gegen Luther in Deutschland hervorgerufen werden könnten, wenn derselbe nicht vorher durch „wahre und kräftige Beweise und deutliche Schriftzeugnisse" widerlegt worden wäre[3]. Diesen Schirmbrief hatte hinwieder kein anderer eingegeben als Luther, der sich deshalb an Spalatin, seinen beständigen Vermittler, gewandt hatte. Beide Schriftstücke erhielt Spalatin sogar vorher von ihm zur Verbesserung[4].

Um nach diesen Worten über Ziel und Ursprung des berühmten Schreibens an den Kaiser einige Äußerungen aus demselben hervorzuheben, so erklärt Luther zunächst, vor Karl V. zu erscheinen wie „ein Floh vor dem König der Könige, der über alle gebietet". „Gegen meinen Willen trat ich in die Öffentlichkeit, geschrieben habe ich nur, weil andere mich verräterisch durch Gewalt und List dazu zwangen; niemals habe ich Höheres begehrt als die Verborgenheit meiner Zelle. Mein Gewissen und das Urteil der besten Männer gibt mir Zeugnis, daß ich gegen die von abergläubischen Überlieferungen eingeschleppten Meinungen nur die Wahrheit des Evangeliums zu verteidigen gesucht habe. Aber schon drei Jahre sind es fast, daß ich dafür fremder Zornwut und jeder nur erdenklichen Art von Schimpf und Gefahren

[1] Werke, Weim. A. 6, S. 474 ff. Opp. lat. var. 5, p. 5.

[2] Köstlin-Kawerau 1, S. 338. [3] Ebd. S. 339.

[4] An Spalatin am 23. und am 31. August 1520, Briefwechsel 2, S. 464 471.

ausgesetzt bin. Vergebens rufe ich um Verzeihung, vergebens erbiete ich mich zum Stillschweigen, vergebens trage ich Bedingungen des Friedens an, vergebens verlange ich für mich nach besserer Unterweisung. Man geht trotzdem gegen mich los mit der einzigen Absicht, das ganze Evangelium mit mir auszurotten."

Da die Dinge so liegen, so bittet er den Kaiser, „flehentlich vor ihn hingeworfen", nicht etwa ihn, „den Hilflosen und Armen im Staube", sondern den Schatz der Wahrheit zu verteidigen, da dem höchsten weltlichen Herrscher allein für die Wahrheit und zur Zügelung der Bösen das höchste weltliche Schwert verliehen sei; für sich wünsche er nur zu unparteilicher Rechenschaft gezogen zu werden, damit man ihn durch Gründe überführe oder ihm beistimme. Er wolle sich zu jeder öffentlichen Disputation begeben, so beteuert er in der Protestation, und wolle den Entscheid von allen unverdächtigen Universitäten über sich ergehen lassen, er wolle sich allen Richtern stellen, heiligen und profanen, geistlichen und weltlichen, aber gerechten, und mit öffentlichem Schutz und freiem Geleit. Wenn diese ihn überwiesen hätten aus der Heiligen Schrift, werde er sich demütig zum Schüler machen und gehorsam ablassen von seinem Unternehmen, das er bisher nur, ohne Selbstüberhebung sage er es, zur Ehre Gottes und für der Seelen und des christlichen Gemeinwesens Heil betrieben habe, gestützt auf sein theologisches Doktoramt und ohne Hoffnung auf Lob oder Gewinn.

Mit einer derartigen Kundgebung konnte der Kurfürst Friedrich allerdings zufrieden sein. Das wachsende Ansehen Luthers und das Hinziehen seiner Angelegenheit kam dessen politischen Bestrebungen der Verselbständigung gegenüber Kaiser und Reich trefflich zu statten. So hatten Berechnung und Politik ihren Platz; die Dinge gestalteten sich nicht von selbst so, wie sie kamen.

Später allerdings versicherte Luther in der Vorrede seiner lateinischen Werke, seine Erfolge seien allein unter sichtbarer Lenkung des Himmels herbeigeführt worden; er habe ruhig „auf den Entscheid der Kirche und des Heiligen Geistes gewartet"; nur den Katechismus habe er sich nicht durch die hereingebrochene römische Verurteilung verdammen lassen können; Christum zu verleugnen, dazu habe er sich nicht hergeben wollen. Er wolle seine damalige Schwäche gerne bekennen, „damit die Menschen, um mit Paulus zu reden, mich nicht etwa für etwas Höheres halten, als ich bin, sondern für einen bloßen Menschen"[1].

So erklärt er auch auf dem Predigtstuhle, wo ehrliche Wahrheit sich zu äußern pflegt, nicht Gewalt, menschliche Betriebsamkeit oder Klugheit hätten seiner Sache den Lorbeer gebracht, sondern allein Gottes Wirken: „Ich hab allein Gottes Wort getrieben, predigt und geschrieben; sonst hab ich nichts getan. Das [Wort Gottes] hat, wenn ich geschlafen hab, wenn ich Wittenbergisch Bier mit meinem Philippo [Melanchthon] und Amsdorf getrunken hab, also viel getan, daß das Papsttum also schwach worden ist, daß ihm noch nie kein Fürst noch Kaiser so viel abgebrochen hat. Ich hab nichts getan, das Wort hat alles getan und ausgerichtet."[2] Seine Absicht ist hier, dem gewalttätigen Vor-

[1] Opp. lat. var. 4, p. 329 sqq.

[2] Predigt von 1522, Werke, Erl. A. 28, S. 260 (zweiter Abdruck); vgl. ebd. S. 220 (erster Abdruck). Werke, Weim. A. 10, 3, S. 18.

gehen der schwärmerischen Wiedertäufer entgegenzutreten. Insofern er ihnen vorhält, daß er ohne Waffengewalt seine gewaltigen Wirkungen erziele, und daß die großen Erfolge seiner Bewegung nicht im Verhältnis zu den Mitteln der Katheder und Kanzeln ständen (die ganzen Zeitverhältnisse hatten ihm geholfen), liegt allerdings seinen Worten etwas Wahres zu Grunde.

Im Freundeskreis drückt er später seine Überzeugung, wie sie damals in ihm gelebt hätte, aus. „Den schweren Handel habe ich nicht auf eigenen Kopf hin angefangen. . . Gott vielmehr hat mich wunderbar geführt. . . Es ist nach seinem Rat geschehen."[1] „Ich glaubte dem Papste einen Dienst zu erweisen [durch Aufklärung über den Ablaß]; dann aber wurde ich gezwungen, mich zu verteidigen." „Hette ich die Sache so weit gesehenn, als sie Gott lob kommen ist, so hette ich das Maul gehalten; aber, wo ich schwieg, wär es viel erger mit dem Babstumb worden, die Fürsten und Obrigkeiten wären durch seine Gewalttätigkeit gereizt worden und würden ihn zuletzt abgesetzt haben." „Ich bin mit Maßhaltung vorgegangen und habe sie doch tüchtig in Ruin gebracht."[2]

Der Genius der Geschichte darf sein Angesicht verhüllen, wenn in der Darstellung der Begebenheiten solche Sprüche als vollgültig historische Zeugnisse verwendet werden.

Eine besondere Betrachtung verdienen einzelne Züge aus dem Briefwechsel Luthers mit Spalatin.

Der weltkluge Hofprediger des sächsischen Kurfürsten Friedrich gibt oft für Luthers Verhalten die Direktiven, und ihm gegenüber spricht sich der Wittenberger Freund häufig offener aus als gegenüber andern. Man muß nur, um zu richtiger Beurteilung zu gelangen, jene Briefe Luthers an Spalatin, die reine Freundesbriefe sind, von denjenigen unterscheiden, die an denselben gehen, um durch ihn auf den Landesherrn einzuwirken, von denen Luther vermuten konnte, daß sie dem letzteren vorgelegt würden, und die wegen solchen Umstandes mehr für den Kurfürsten als für seinen Hofprediger bestimmt waren. Es würde wenig kritischen Geist verraten, wollte man die sämtliche Korrespondenz mit Spalatin als Ausdruck der eigensten Denkweise Luthers hinnehmen. Häufig wird dazu das Verständnis derselben noch dadurch erschwert, daß Spalatins Briefe an Luther heute nicht mehr vorhanden sind. Aber aus Luthers Schreiben an denselben allein schon ersieht man, wie es ein durchgehendes Bestreben in der gegenseitigen Korrespondenz ist, des weltlichen Schutzes für die Neuerung in Kursachsen und für die Person ihres Vertreters versichert zu bleiben, ohne bei dem oft bedenklichen Herrscher anzustoßen. Man will den vorsichtigen Hof langsam und sachte vorwärts ziehen.

Auf Mahnung Spalatins gibt Luther für den Kurfürsten am 5. März 1519 folgende Erklärung ab: „Die römischen Dekrete sollen mir ganz allein das echte

---

[1] Colloquia ed. Bindseil 3, p. 178 sq.

[2] Ibid. p. 170.

Evangelium freigeben; alles mögen sie mir dann rauben, ich frage nichts danach. Was kann ich noch mehr tun, wie soll ich zu mehr verpflichtet sein?“ [1]

„Wenn sie uns wirklich nicht durch Vernunftgründe und Schriftbeweise widerlegen“, sagt er am 10. Juli 1520 in einem andern an Spalatin gerichteten, aber eigentlich wieder für den Landesfürsten bestimmten Briefe, „sondern mit Gewalt und Zensuren vorgehen, dann werden die Dinge in Deutschland doppelt so arg als in Böhmen [mit seinem hussitischen Abfalle].“ [2] „Wo kann ich mich denn noch hinwenden, um bessere Belehrung zu erhalten?“ [3] ... „Der erlauchte Fürst aber“, so schreibt er ebenda, indem er auf seine Lehrstelle an der Universität kommt, die ihm den Unterhalt gewährt, „soll mich nur, damit ich belehrt oder widerlegt werde, auf die Gasse setzen.“ Er sei seinerseits bereit, auf den öffentlichen Posten zu verzichten, Privatmann zu werden, andere an seinen Platz einrücken und alle seine Sachen verbrennen zu sehen. Aber er finde es auch in der Ordnung, daß der Kurfürst ihm gegenüber, wie er nicht den Belehrenden machen könne, so auch nicht den Richter oder Vollzieher machen wolle, ohne daß ein (wahres kirchliches) Urteil erklärt und verkündet sei. Die Hauptsache ist nach seiner wörtlichen Versicherung: „Die Streitfrage ist nicht gelöst, und meine Feinde berühren dieselbe mit keinem Worte. Der Fürst darf sich bei dieser Sachlage mit Recht weigern, jemand zu strafen, sei er Türke oder Jude. Er weiß nicht, ob derselbe schuldig oder unschuldig ist; sein Gewissen ruft ihm halt zu, und wie können da die Römlinge verlangen, daß er einschreite und den Menschen schließlich mehr gehorche als Gott?“

Daraufhin schrieb Kurfürst Friedrich wirklich nach Rom, Luther sei ja bereit, von weisen Richtern alle bessere Belehrung aus der Heiligen Schrift anzunehmen; ihm selbst, dem Fürsten, könne man keinen Vorwurf machen; er sei ferne davon, „die Schriften und Predigten des Doktor Martin Luther zu beschützen“, ferne, „Irrtümer gegen den heiligen katholischen Glauben zu dulden“ [4].

Noch im letzten Augenblicke vor dem Banne bietet Luther durch Kardinal Carvajal dem römischen Hofe „Friede“ an, angeblich bereit zu allen Bedingungen, nur solle er frei das Wort lehren dürfen, ohne zu widerrufen. Der Schritt geschieht im Interesse seiner öffentlichen Stellung und seiner Zukunft. Er meldet ihn sofort am 23. August 1520 dem tätigen Fürsprecher Spalatin und durch ihn dem Landesfürsten [5].

Aber wenige Wochen früher, am 10. Juli, hatte er bereits ausdrücklich dem nämlichen Freunde privatim versichert: „Die Würfel sind für mich gefallen, ich verachte Wut und Gunst der Römer, ich will mich mit ihnen nicht versöhnen und nie und nimmer Teil an ihnen haben... Öffentlich werde ich das ganze päpstliche Recht, diesen Schlangensumpf von Häresien, verdammen und zerstören, und dann hat's ein Ende mit der bisher umsonst von mir erwiesenen

[1] An Spalatin, Briefwechsel 1, S. 446: Bis monuisti, mi Spalatine, ut de fide et operibus tum de obedientia ecclesiae Romanae in apologia mea vernacula mentionem facerem.

[2] Briefwechsel 2, S. 433 auf einem eingelegten Zettel, wo er mit den Worten beginnt: Quod si Princeps etiam hoc adiiciat, esse Lutheranam doctrinam *etc.* (Winke für ein Antwortschreiben des Kurfürsten an den Kardinal Petrucci). Vgl. Briefwechsel 2, S. 430, A. 1.

[3] Ebd. S. 429. [4] Am 10. Juli 1520, Opp. lat. var. 2, p. 351.

[5] Briefwechsel 2, S. 464.

Demut und Rücksicht, welche die Feinde des Evangeliums ja nur aufgeblasen gemacht hat." [1]

Er hatte auch nicht unterlassen, gleichzeitig durch den nämlichen Gönner dem Kurfürsten den ihm neuerdings vom Ritter Silvester von Schauenberg angebotenen Schutz durch hundert Adelige zur Kenntnis zu bringen; ja er hatte gebeten, die Kunde von solchem Anerbieten unter der Hand durch den Hof nach Rom gelangen zu lassen, damit man dort sehe, wie er materiell gesichert sei, und damit man abließe von den Belästigungen seiner Person mit dem Banne und dessen weltlichen Straffolgen. „Wenn man mich auch aus Wittenberg vertriebe", setzt er bei, „würde man nichts ausrichten, sondern die Sache nur schlechter machen; denn nicht bloß in Böhmen, sondern auch mitten in Deutschland stehen meine Mannen, die mich, wenn ich vertrieben werde, schützen können, und die entschlossen sind, allen Blitzen zu trotzen. Decken diese mir einmal den Rücken, dann steht zu fürchten, daß ich in der sichern Stellung noch viel ärger den Römlingen zusetzen werde, als wenn ich im öffentlichen Lehramte und im Dienste des Fürsten [zu Wittenberg] bleiben kann, was auch ohne Zweifel geschieht, wenn Gott es nicht anders will. Ich wollte bisher den Fürsten nicht in Verlegenheit bringen; dann aber fallen solche Rücksichten weg." [2]

Er rühmt schließlich seine bisherige große Rücksichtnahme auf den Fürsten. „Nur meinem schuldigen Entgegenkommen gegen den Landesherrn und meiner Sorge für die Interessen der Universität [Wittenberg] verdanken die Römlinge es, daß bisher nicht noch Schlimmeres durch mich angerichtet wurde, nicht aber meiner Bescheidenheit noch auch ihrem Treiben und ihrer Tyrannei."

Alle Diplomatie aber, der er berechnend nachging, hinderte ihn nicht, ebendamals der höheren Begeisterung und Inspiration, der er gewürdigt zu sein glaubte, die Segel seines Geistes zu öffnen, um die Gruppe der verhängnisvollsten und wirksamsten Kampfschriften zu schaffen, die nun aus seiner Feder hervorging. Er kämpft da, um seine Sprache zu reden, „mit Christus gegen den Satan neue Kämpfe, wie Debora", die Prophetin, den glorreichen „neuen Kampf" für Israel gekämpft habe (Richt 5, 8) [3].

Allerdings eine merkwürdige Verbindung von glühendem Enthusiasmus und berechnender Politik. So unzutreffend es wäre, in ihm nur Heuchelei und Winkelzüge ohne Ernst und volle Darangabe zu finden, so wenig ist man berechtigt, von einem bloßen Werke der Begeisterung und gänzlicher Aufopferung irdischer Rücksichten zu reden. Die Geschichte erblickt in ihm einen leidenschaftlichen, aber sehr berechnend angelegten Kämpfer.

3. Luthers sogenannte große Reformationsschriften. Religiosität und Radikalismus.

Es war in den Tagen der herannahenden Bannbulle des Hauptes der Christenheit, als Luther die Vorrede zu seiner stürmischen, eine tiefgehende Umwälzung vorbereitenden Schrift „An den christlichen Adel deutscher

[1] Ebd. S. 432: A me quidem iacta est alea, contemptus est Romanus furor et favor, nolo eis reconciliari nec communicare in perpetuum *etc.*

[2] Ebd.

[3] An seinen Anhänger Konrad Saum 1. Oktober 1520, ebd. S. 484.

Nation von des christlichen Standes Besserung" verfaßte[1]. Das Büchlein erschien Mitte August, und am 18. waren schon 4000 Exemplare in die Welt gegangen, die in jener leselustigen Zeit mit Heißhunger von den weitesten Kreisen verschlungen wurden. Des Staupitz Abmahnungen gegen die Veröffentlichung waren zu spät gekommen. „Die ritterlichen Freunde Luthers drängten. Es sollte etwas geschehen."[2]

Dies zündende Libell war von den auflehnerischen Rittern befördert und gründete mit den Beschwerden gegen Rom zum Teile auf den Schriften der jungdeutschen Humanisten.

Mit der Sprache flammenden Zornes gegen alles, was das Papsttum gegen die deutsche Nation und die Kirche gesündigt habe, will hier Luther seinem Kaiser, den Fürsten, dem Adel des ganzen deutschen Volkes die Wege weisen, wie Deutschland, sich von Rom losreißend, angeblich an die eigene Reformation Hand anlegen könne zur Besserung „des christlichen Standes". Er verkündet vor allem, der Unterschied zwischen geistlichem und weltlichem Stande sei nur eine gleißnerische Erfindung. Alle Menschen sind Priester; die Hierarchie muß unter Umständen auch mit Gewalt beseitigt werden, und die weltliche Obrigkeit hat über sie die Macht. „Die meisten Päpste", ruft er mit unglaublicher Übertreibung, „sind ja ohne Glauben gewesen." „Sollen nicht die Christen, die da alle Priester sind, auch Macht haben [wie sie, wie Bischöfe und Priester], zu schmecken und zu urteilen, was da recht oder unrecht wäre im Glauben?"

Die Schrift ist, wie Luthers Genosse Johann Lang an den Verfasser schrieb, eine Kriegstrompete, die er über Deutschland ertönen ließ. Selbst nahestehenden Freunden gegenüber mußte Luther sich gegen den Vorwurf verteidigen, „daß er zum Aufruhr blase".[3] Ungenügend ist die Rechtfertigung, wenn hervorgehoben wird, daß er doch eigentlich nur der Obrigkeit das Recht, Gewalt anzuwenden, beigelegt habe, und daß seine Absicht war, daß „das Wort siege".

Ein sehr wirksamer Hebel, den Luther in dieser Schrift ansetzte, bestand in der lebhaften und umständlichen Schilderung der römischen Geldwirtschaft, durch welche unter dem Titel der Beiträge zur Verwaltung der Kirche Deutschland und andere Länder ausgesaugt würden. Außer in den Schriften des jungdeutschen Humanismus hatte sich Luther hierüber durch einen in Wittenberg befindlichen „römischen Höfling", Doktor Viccius, unterrichtet.

Was Luthers Mut vor allem anspornte, in dieser Weise die theologische Bewegung zugleich zu einer sozialen Erhebung im Sinne der unzufriedenen Ritter und Humanisten zu machen, das waren die ihm gemachten Versprechungen materieller Hilfe. Er schrieb wieder an einen Vertrauten, Wenzeslaus Link, über Silvester von Schauenberg: „Dieser Edle von Franken hat mir einen Brief gesandt . . mit dem Versprechen von hundert fränkischen Rittern für meinen etwaigen Schutz. . . Aus Rom ist an den Fürst gegen mich geschrieben worden, ebenso von einem angesehenen Hofe in Deutschland. Jetzt erscheint unser deutsches Buch an den ganzen Adel von Deutschland über

[1] Abgedruckt Werke, Weim. A. 6, S. 381 f; Erl. A. 21, S. 274 ff.
[2] Kolde, Luther 1, S. 256. [3] Ebd. S. 267.

die Verbesserung der Kirche; das wird eine starke Herausforderung für Rom sein, dessen gottlose Künste und Gewalttätigkeiten darin entlarvt sind. Lebe wohl und bete für mich."[1]

Ende August befand sich aber schon wieder eine neue Schrift Luthers, die gleich der vorigen von den protestantischen Lutherbiographen zu den „großen Reformationsschriften" gerechnet wird, unter der Presse; mit solcher Überstürzung trieb ihn sein Sturmgeist in der Behandlung der tiefgreifendsten Lebensfragen der Zeit voran. Der Titel der neuen lateinischen Veröffentlichung, die sofort ins Deutsche übersetzt wurde, war „Präludium von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche"[2].

Er wendet sich darin gegen die sieben Sakramente der Kirche, wovon er nur drei bestehen läßt, Taufe, Buße und Abendmahl, und behauptet, diese seien erst noch zu erlösen aus der ihnen im Papsttum auferlegten Gefangenschaft, nämlich aus dem allgemeinen Knechtszustande der Kirche; solcher Zustand habe auch viele andere nach ihm zu beseitigende Ansichten und Gebräuche der Kirche geschaffen, darunter das ganze päpstliche Eherecht und den Cölibat der Geistlichen.

Das Ende dieser Schrift zeigt, daß sie durch gewaltsame Aufreizung der Leser gegen Rom und dessen Lehre den für seine Sache nachteiligen Wirkungen des bevorstehenden Bannes zuvorkommen sollte.

Noch mehr diente sowohl diesem Zwecke als dem Ziele seines ganzen Auftretens die alsbald nachfolgende dritte „reformatorische" Volksschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (lateinisch und deutsch) mit ihren sehr verfänglichen und verhängnisvoll wirkenden Darlegungen über seine Lehre von Glaube, Rechtfertigung und Werken[3].

In dieser Schrift spricht Luther in der Tat am nachdrucksvollsten den theologischen Standpunkt aus, den er bisher öffentlich nicht so hervorgekehrt hatte, von dem aber seine Irrung ausging. Wie früher auf dem Katheder, so leitet er hier in einer für das Volk berechneten urkräftigen und zugleich einschmeichelnden Sprache das ganze Werk der Rechtfertigung und alle Tugend, die nach ihm Gott allein in uns wirkt, von dem bloßen Glauben ab; man müsse des Glaubens Kraft unter Drangsalen, Anfechtungen, Ängsten und Kämpfen an sich innerlich erfahren haben, dann verstehe man, daß in ihm die wahre Freiheit eines Christenmenschen ruhe.

Man hat das Büchlein in neuester Zeit von protestantischer Seite bezeichnet als „vielleicht die schönste Schrift, die Luther je geschrieben, mehr das Resultat religiöser Kontemplation als theologischer Arbeit"[4]. Sie bringt ihre falschen Gedanken tatsächlich vielfach im Gewande der mystischen, zum Herzen gehenden Redeweise, die Luther sich nach älteren deutschen Vorbildern zu eigen gemacht.

[1] Brief vom 20. Juli 1520, Briefwechsel 2, S. 444.

[2] Abgedruckt Werke, Weim. A. 6, S. 484 ff; Erl. A. Opp. lat. var. 5, p. 13 sqq.

[3] Lateinisch abgedruckt Opp. lat. var. 4, p. 206 sqq; Werke, Weim. A. 7, S. 39 ff. Deutsch Werke, Weim. A. 7, S. 12 ff; Erl. A. 27, S. 173 ff.

[4] Kolde, Luther 1, S. 274.

Seine neue, vom Drucke der katholischen Werklehre angeblich befreiende Theorie faßt er unter anderem in diese Aussprüche zusammen, deren Wirkung auf die Massen begreiflich war: „So sollen dir umb desselben Glaubens willen alle deine Sünden vergeben, all dein Verderben überwunden sein, und du gerecht, wahrhaftig, befriedet, fromm und alle Gebot erfüllet sein, von allen Dingen frei sein.“ [1] — „Das ist christliche Freiheit .., daß wir keines Werks bedürfen zur Frömmigkeit und Seligkeit zu erlangen.“ [2] — „Ein Christenmensch wird durch den Glauben so hoch erhaben über alle Ding, daß er aller ein Herr wird geistlich; denn es kann ihm kein Ding nicht schaden zur Seligkeit.“ [3] Durch den Glauben an Christus ist nach Luther der Mensch seines Heiles gewiß geworden; er ist „des Lebens immer und ewig sicher, kann dem Teufel ein Klipplein schlagen und muß für dem Zorn Gottes nicht mehr beben“.

Es konnte nicht ausbleiben, daß sich der Verfasser gegenüber dem Einwurfe der Begünstigung einer falschen Freiheit zu rechtfertigen suchen mußte. „Hier wollen wir antworten allen denen“, sagte er in der nämlichen Schrift [4], „die sich ärgern aus den vorigen Reden und pflegen zu sprechen: ‚Ey, so denn der Glaube alle Ding ist und gilt allein genugsam fromm zu machen, warumb sind denn die guten Werk geboten? So wollen wir guter Ding sein und nichts thun.‘“ Und wie lautet seine Antwort? „Nein, lieber Mensch, nicht also. Es wäre wohl also, wenn du allein ein innerlich Mensch wärest und ganz geistlich und innerlich worden, welches nit geschieht bis an den jüngsten Tag.“

Insofern der Mensch auch äußerlich und ein Knecht sei, führt er dann aus, müsse er seinen eigenen Leib regieren und mit Leuten umgehen. „Da heben sich nu die Werk an; hie muß er nit müßig gehn; da muß fürwahr der Leib mit Fasten, Wachen, Arbeiten und mit aller mäßiger Zucht getrieben und geübt sein, daß er dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig werde, nit hindere noch widerstreb, wie sein Art ist, wo er nicht gezwungen ist.“ „Aber“, so schränkt er alsbald diesen Hinweis auf die Werke wieder ein, „dieselben Werk müssen nit geschehn in der Meinung, daß dadurch der Mensch fromm werd vor Gott“; denn Frömmigkeit vor Gott besteht allein im Glauben, und nur „weil die Seele durch den Glauben rein ist und Gott liebet, wollt sie gern, daß auch also alle Ding rein wären, zuvor ihr eigen Leib, und Jedermann Gott mit ihm liebt und lobt.“

Sehr fraglich ist indessen, ob die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ im stande war, die vielen zu bessern, die Luther zueilten, um sich der neuen Freiheit in ihrem weltlichen Sinne zu bemächtigen. Der Mensch werde „durch den Glauben“ rein und frei, „ein Herr aller Dinge“, sagte ihnen Luther. Sie konnten erwidern, und tatsächlich geschah es im Verlaufe: Wozu also die Pflicht auferlegen, zu Werken überzugehen, besonders, wenn der innerliche Mensch einmal nach eigenem Urteile stark und selbständig genug geworden ist? So sagten z. B. die Schwärmer in ihrem Selbstgefühl. Man fügte bei, „ganz geistlich und innerlich werden“, das ist ohnehin nicht möglich; da die Werke nach der neuen Lehre ganz spontan aus dem Stande des Gerechten heraus-

[1] Werke, Weim. A. 7, S. 23. [2] Ebd. S. 25. [3] Ebd. S. 27.
[4] Ebd. S. 29 f.

wachsen, wozu also noch ein pflichtmäßiger, nötigender Antrieb zu den Werken, wozu die Verbindlichkeit, gerade diese und jene Werke zu tun und sie jetzt zu tun? Besser und leichter ist es für uns, den Geist und die Innerlichkeit des Glaubenslebens nur im allgemeinen, ganz nach dem neuen Ideal, in der Seele zu befördern.

In der Tat mußte man durch Erfahrung gewahr werden, daß in den Kreisen, wo die uralten christlichen Motive für gute Werke, wie die Abbüßung der Schuld, die Erwerbung heiligen Verdienstes mit Hilfe der Gnade Gottes, und ähnliche, aufgegeben wurden, auch die Verrichtung der guten Werke selbst erlahmte.

Ohne Zweifel gab es aber auch manche, auf welche die Worte dieser Schrift über die Vereinigung mit Christus, die in herzlichem und bewegendem Tone sich ergehen, einen tieferen Eindruck nicht verfehlten, besonders angesichts der Veräußerlichungen, denen sie begegneten.

„Wo ein Herz also Christum höret", sagt Luther z. B. mit wahrer volkstümlicher Beredsamkeit, die an die besten altdeutschen Schriftsteller anklingt, „da muß das Herz des Menschen fröhlich werden, von ganzem Grund Trost empfahen, und süß werden gegen Christo, ihn wiederum lieb zu haben. Dahin es nimmermehr mit Gesetzen oder Werk kummen mag. Denn wer will einem solchen Herzen Schaden thun oder [es] erschrecken? Fällt die Sund oder der Tod daher, so glaubt es, Christus Frummkeit sei sein, und die Sunden verschwinden fur Christus' Frummkeit in dem Glauben, wie droben gesagt ist; und [es] lernet mit dem Apostel dem Tod und [den] Sunden Trotz bieten und sagen: Wo ist nu, du Tod, dein Sieg? Wo ist nu Tod dein Spieß? Dein Spieß ist die Sünd. Aber Gott sei Lob und Dank, der uns hat geben den Sieg durch Jesum Christum unsern Herrn, und der Tod ist ersäuft in seinem Sieg (1 Cor 15, 56 f)." [1]

Dergleichen frommklingende Stellen, die nicht selten sind, müßten, um tief zu wirken, auf einem nachhaltigen theologischen Fundamente ruhen. Sie stehen aber bei Luther in der Luft und haben deshalb nur etwas Täuschendes und Verführerisches. Die angeführten Worte mindern auch, nebenbei gesagt, den großartigen Gedanken des hl. Paulus, da jener Sieg über die Sünde und den Tod, den der Apostel feiert, sich nicht auf das gegenwärtige Leben des Gläubigen, sondern auf die dereinstige selige Auferstehung bezieht. Auf das Leben in dieser Welt zielt dagegen bei Paulus die sehr ernste und nachdrückliche Mahnung, mit der er schließt (V. 58): Gutes zu tun mit allem Eifer, und treu zu sein „in dem Werke des Herrn immerdar, da ihr wisset, daß euer Mühen nicht eitel ist im Herrn", sondern himmlische Belohnung findet.

Häufig wird es Luther auf protestantischer Seite sehr hoch angerechnet, daß er in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" die Würde, welche Glaube und Gnadenstand jedem, auch dem geringsten Berufe verleihe, endlich der Welt so nachdrücklich und warm gezeichnet habe; es sei in diesen kräftigen Linien kundgetan, daß das Weltleben und die irdischen Berufe etwas unendlich Hohes seien, wenn sie durchleuchtet sind von der Religion. Das hatte aber auch, und richtiger, das katholische Mittelalter in vielfältigen Lehrschriften und Predigten dem Volke

[1] Werke, Weim. A. 7, S. 29.

vorgehalten, wenngleich es zufolge der Lehre des Evangeliums den Weg der evangelischen Ratschläge und noch mehr den apostolischen und priesterlichen Beruf höher stellte als das gewöhnliche Weltleben. Auch ein angesehener protestantischer Gewährsmann bemerkt, allerdings neben andern sehr subjektiven Ausführungen: „Man pflegt Luthers Schrift als die magna charta protestantischer Weltoffenheit, protestantischen Berufslebens im Gegensatz zu katholischer Weltflucht und Aszese aufzufassen. Aber ich glaube, bei dieser Auffassung versteht man die Lutherschrift falsch.“ [1]

Das Büchlein „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ ist jenes, welches der Verfasser dem Papste Leo X. mit einem Begleitschreiben zu übersenden wagte (S. 343), wobei er seine ganze Angelegenheit anscheinend den Händen des obersten Hirten der römischen Kirche übergab, während er zugleich in dem Schriftchen demselben alle gottverliehenen Privilegien abstritt. Letzteres war bei ihm nur konsequent; denn wenn die Grundlage der ganzen Hierarchie geleugnet wird, was bleibt von der Stellung des Papstes übrig?

In Betracht der Wirkungen der obigen drei Schriften lohnt sich die nähere Betrachtung eines doppelten Charakterzuges, der sich in ganz singulärer Weise und in auffälligstem Nebeneinander in denselben findet. Der eine besteht in dem schon an der „Freiheit eines Christenmenschen“ gekennzeichneten innig religiösen Ton. Der andere ist eine gewisse alle Autoritätsreligion auflösende Tendenz, die wenigstens in den Konsequenzen vorhanden ist.

Zur bloßen „Humanitätsreligion“, wie man gesagt hat, wollte Luther niemals gelangen; aber wenn man ernstlich die Folgerung aus gewissen von ihm aufgestellten Sätzen zieht, ist er doch nicht von solcher Richtung sehr weit entfernt; er befindet sich auf dem Wege zur Zerstörung alles Autoritätsglaubens, ohne es zu wissen. Um so seltsamer wirkt aber auf den kundigen Leser die religiöse Stimmung, die sich über einzelne Partien hie und da sehr stark verbreitet.

Einige Beispiele von Äußerungen Luthers werden dies besser veranschaulichen [2].

In der Schrift an den christlichen Adel legt Luther mit unrichtig angewendeten Worten des hl. Paulus einem jeden Gläubigen das Recht des freiesten Urteils über alle Lehren und Lehrer bei, ohne daß derselbe die geringste Schranke von Autorität außer dem von ihm ausgelegten Gotteworte anerkennen müsse.

„Wenn wir alle Priester sind“, sagt er, und das habe er gezeigt, „wie sollen wir denn nit auch haben Macht zu schmecken und urtheilen, was do recht oder unrecht im Glauben wäre? Wo bleibt das Wort Pauli 1 Cor 2 (15): Ein geistlicher Mensch richtet alle Ding und wird von Niemands gerichtet‘, und 2 Cor 4 (13): ‚Wir haben alle einen Geist des Glaubens‘? Wie sollten wir denn nit fuhlen, so wohl als ein ungläubiger Papst, was dem Glauben eben oder uneben ist? Aus diesem

[1] Köhler, Luther und die Kirchengeschichte 1, S. 42.

[2] Besser freilich als aus Stellen der Schriften beurteilt man diesen ihren Charakter aus den Wirkungen, die sie im Verein mit andern, aber vielleicht mehr als andere hatten. „Die Wirkung nicht nur der radikalen Bestrebungen [auf dem Boden der Neuerung], sondern auch der Predigt Luthers war meist die gewesen, daß das Volk die Freiheit eines Christenmenschen in möglichster Verachtung aller von Gott und Menschen gegebenen Ordnungen zu finden glaubte.“ So G. Krüger, Phil. Melanchthon, eine Charakterskizze, 1906, S. 14.

allen und vielen andern Spruchen sollen wir muthig und frei werden und den Geist der Freiheit, wie ihn Paulus nennet 2 Cor 3 (17), nit lassen mit erdichten Worten der Päpst abschrecken, sondern frisch hindurch allis, was sie thun oder lassen, nach unserm gläubigen Verstand der Schrift richten und sie zwingen zu folgen dem bessern und nit ihrem eigenen Verstand!" [1]

„Ein geringer Mensch", ruft er vorher, „kann den rechten Verstand haben, warum soll man ihm denn nit folgen?" Und mit dem unmißverständlichen Hinweis auf sich selbst fügt er bei, es sei ja doch dem mehr zu glauben, „der die Schrift fur sich hätte" [2].

Mit solchen Sätzen ist im Grunde aller Anspruch einer äußeren Kirche auf Unterwerfung unter ihre Lehre aufgelöst. Noch mehr, der Grundsatz der individuellen vollsten Unabhängigkeit in Glaubenssachen ist proklamiert; nichts entscheidet als das eigene Dafürhalten und die persönliche Eingebung. Luther sah eben nicht, daß in der Konsequenz jede, auch die letzte Schranke diesem Freiheitsprinzip weichen muß, und daß auch die Heilige Schrift gegenüber solcher Entfesselung des Subjektivismus die Widerstandskraft verliert, zuerst auf dem Wege freier Auslegung, dann durch die Angriffe der ausschreitenden Kritik gegen ihren Bestand und ihre göttliche Herkunft. „Die inneren Konsequenzen der Lutherschen Lehre in jener Zeit in Bezug auf Freiheit und Autonomie" werden auch von modern-protestantischen Theologen auf das entschiedenste hervorgehoben. Adolf Harnack hat es jüngst mit dem Worte ausgedrückt, „daß Kant und Fichte in diesem Luther stecken" [3].

Auch die zweite Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft" rechtfertigt mit ihrer Luther zum großen Teile unbewußten skeptischen Tendenz dieses Urteil.

Schon die Willkür in der Opposition gegen kirchliche Glaubenssätze oder gegen Gewohnheiten, die bis auf die älteste kirchliche Vergangenheit zurückgehen, mußte in den dafür sympathischen Lesern einen Geist der Kritik, der dem Geist des Umsturzes täuschend ähnlich sah, entfesseln. An einer Stelle kommt jedoch Luther auch hier ausdrücklich auf die Frage der Berechtigung, die eigene religiöse Meinung über jede Autorität zu setzen. Er lehrt da: In der Versammlung der Gläubigen finde sich ein gewisser „innerer Sinn durch den erleuchtenden göttlichen Geist für die Beurteilung der Lehre, ein Sinn, den sie nicht andemonstrieren kann und der für sie doch unbedingt gewiß ist". Er stellt den Glauben, wie er in jeder einzelnen Christenseele zustande komme, „kühn als Ergebnis einer von Gott gewirkten unmittelbaren Gewißheit hin. Er selbst ist solcher Gewißheit sich bewußt" [4].

Was sich aber solche unmittelbare Erkenntnis des Einzelnen auch gegenüber der Heiligen Schrift herausnehmen darf, das tut in dem Buche sein eigenes Beispiel dar, indem er bereits mit jenem „inneren Sinne" in Bezug auf die biblischen Bücher unterscheidet zwischen denen, welche echt apostolischen Geist tragen, und z. B. einem minderwertigen Jakobusbriefe, der gegen seine Lehre spricht. — Köstlin schrieb mit einiger Scheu: „Dies gibt er hinsichtlich seiner Grundsätze und seines

[1] Werke, Weim. A. 6, S. 412; Erl. A. 21, S. 288.

[2] Ebd. S. 411 bzw. 287.

[3] Preuß. Jahrbücher 1909, Hft 1, S. 35, in der Kritik über Denifle-Weiß Bd 2. P. Albert Weiß legt die oben angedeuteten Konsequenzen an vielen Stellen mit größtem Nachdruck dar.

[4] Werke, Weim. A. 6, S. 561. Opp. lat. var. 5, p. 102. Obige Zusammenfassung nach Köstlin-Kawerau 1, S. 349.

Verfahrens uns zu erkennen: ihre Haltbarkeit zu prüfen oder zu rechtfertigen, ist hier nicht unsere Aufgabe." [1]

Luther sagt am Ende der betreffenden Äußerungen: „Jedoch über diese Frage an anderem Orte." Allein niemals hat er sie, obwohl es wahre Grundfragen der Religion sind, eingehend und sorgfältig behandeln wollen, und er besaß sicher dafür seine Gründe.

Ein gewisser Geist des Radikalismus drängt sich in der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft" auch hinsichtlich der sozialen Verhältnisse vor. Luther proklamiert: „Ich sage also: Weder ein Papst noch ein Bischof noch irgend ein Mensch hat das Recht, einem Christenmenschen auch nur eine Silbe aufzulegen, wenn nicht mit dessen Zustimmung; was auf andere Weise geschieht, ist aus tyrannischem Geiste." [2] Allerdings will er sich nur gegen die angebliche Tyrannei kirchlicher Gesetze wenden; aber sowohl im Ausdruck wie sachlich überschreitet er die billigen Grenzen.

In Bezug auf die Ehe, die Grundlage sozialen Zusammenlebens, schaltet er derart, daß, abgesehen von der Zerstörung ihres sakramentalen Charakters, die von der Kirche gesetzten Ehehindernisse einfach als menschliche Satzungen umgestürzt werden und von Ehescheidungen, die auf diese hin erfolgten, erklärt wird, Bigamie wäre ihm noch lieber als solche Ehescheidung [3]. Wo durch Ehebruch eine Ehe zerrissen sei, dünkt ihm die Wiederverheiratung des schuldlosen Teiles erlaubt. Er spricht auch den dringenden Wunsch aus, daß man den Satz des hl. Paulus 1 Cor 7, 15, wonach die von ungläubigen Gatten verlassenen Christen und Christinnen hierdurch vom Ehebande frei werden, auch auf Ehen von Christen anwende, wenn der eine Teil den andern böswillig verlassen habe; denn der Verlassende sei nicht besser als ein Ungläubiger. Was das Ehehindernis natürlichen Unvermögens auf seiten des Mannes betrifft, so gerät er auf den Gedanken [4], die Frau könne ohne Entscheidung eines Ehegerichtes „in heimlicher Ehe Umgang pflegen mit dem Bruder

---

[1] So Köstlin-Kawerau 1, S. 350. „Mit dem Inhalt und Umfang, den er für die christliche Freiheit [hier] in Anspruch nahm", heißt es ebd. S. 345, „mochte er auch Unbefangeneren Anstoß geben. Er hat sich davor in der gegenwärtigen Schrift auch sonst nicht gescheut."

[2] Dico itaque: Neque papa neque episcopus neque ullus hominum habet ius unius syllabae constituendae super christianum hominem, nisi id fiat eiusdem consensu; quidquid aliter fit, tyrannico spiritu fit (S. 536 bzw. 68). — Vgl. S. 554 bzw. 93, von der Überflüssigkeit der Gesetze: Hoc scio, nullam rempublicam legibus feliciter administrari... Quod si adsit eruditio divina cum prudentia naturali, plane superfluum et noxium est scriptas leges habere; super omnia autem caritas nullis prorsus legibus indiget. S. 555 bzw. 94: Christianis per Christum libertas donata est super omnes leges hominum. S. 558 bzw. 98, vom angeblich gänzlich zerrütteten Eherechte: Ut nulla remedii spes sit, nisi, revocato libertatis evangelio, secundum ipsum, exstinctis semel omnibus omnium hominum legibus, omnia iudicemus et regamus. Amen. Diese letztere Kriegserklärung blieb in den Ausgaben von Jena und Wittenberg nebst anderem aus. In allen Sätzen spricht der Übereifer eines Theoretikers ohne Erfahrung, der den Folgerungen geschlossenen Auges gegenübersteht. Wie viele haben in der ganzen Geschichte über gleich große Dinge und vor gleich großem Leserkreise so vorschnell gesprochen.

[3] S. 555 bzw. 100: Digamiam malim quam divortium, sed an liceat, ipse non audeo definire.

[4] So Köstlin-Kawerau 1, S. 348.

des Mannes oder einem andern“ [1]. In den späteren Ausgaben von Luthers Schriften ist diese Äußerung gleich jener über die Bigamie unterdrückt worden.

Luther will übrigens, wie er sagt, nichts entscheiden. Aber auch Päpste und Bischöfe sollen nichts entscheiden! „Wenn aber“, sagte er, „zwei unterrichtete und gute Männer im Namen Christi übereinstimmten und im Geiste Christi sich aussprächen, dann würde ich ihr Urteil auch allen Konzilien vorziehen, die jetzt nicht durch Gelehrsamkeit und Heiligkeit, sondern nur durch Zahl und äußeres Ansehen der Versammelten etwas gelten wollen.“ [2] Von anderem abgesehen machte die Bedingung des „Geistes Christi“, den er hier in mystischer Weise verlangt, alles illusorisch, denn der „Geist Christi“ müßte vor allem als vorhanden in jener Aussprache der „unterrichteten Männer“ festgestellt werden, und Luther scheint vorauszusetzen, daß dieses so leicht sei. Aber durch wen soll er festgestellt werden und wie? Wer bestimmt auch, daß jene Männer „unterrichtet“ sind? Andere waren anderer Meinung als Luther und glaubten, daß mit solchen Forderungen und überhaupt mit vielen ihrer Voraussetzungen die Schrift über die „babylonische Gefangenschaft“ einer babylonischen Verwirrung Tür und Tor öffne.

Die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ ist ebensowenig freizusprechen von radikalistischer Anwandlung. Nur weht darin in anderer Weise auf dem Gebiete des Glaubens eine Tendenz falscher Befreiung des Geistes. Der Glaube, der hier verherrlicht wird, ist nicht der Glaube im alten und eigentlichen Sinne des Wortes, nämlich die Unterwerfung des Verstandes unter alles, was Gott geoffenbart hat und durch die von ihm gesetzte Autorität zu glauben vorstellt, sondern es ist der spezifisch Lutherische Glaube, d. h. die persönliche Zuversicht auf Christus und das von ihm dargebotene Heil. Der Glaube an den gesamten übernatürlichen Wahrheitsgehalt des Christentums kommt hierbei so wenig zur Geltung, daß er im Gegenteil zu der bloßen Heilszuversicht verflüchtigt wird. Man hört von nichts anderem, als daß der Christenmensch „frei und mächtig aller Dinge“ wird durch die einfache Aneignung des Verdienstes Christi; bloß durch solche Aufnahme der in Christo geoffenbarten barmherzigen Liebe ist er rein, an „diesem Glauben hat er genug“ und genießt durch denselben alle Güter Gottes. Und diesen sog. Glauben trägt man wieder vor allem im Gefühle; man muß den „wahren Geist in inneren Trübsalen verkosten“ lernen; wie der Verfasser selbst sagt, daß er „in seinen großen Anfechtungen einige Tropfen des Glaubens hat verschmecken dürfen“ [3]. Nicht bloß wird der Glaube seinem wahren Begriffe abwendig gemacht und auf eine persönliche Zuversicht eingeschränkt; die Zuversicht erscheint auch als etwas wirklich nicht so leicht Erreichbares, da sie erst auf einem besondern Lebenswege von geistigen Leiden recht zu erlangen ist.

[1] S. 558 bzw. 99: Consulam, ut cum consensu viri — cum iam non sit maritus, sed simplex et solutus cohabitator — misceatur alteri vel fratri mariti, occulto tamen matrimonio, et proles imputetur putativo, ut dicunt, patri. — Dazu seine häßliche Sprache gegen die kirchlichen Ehehindernisse S. 554 bzw. 93: Quid vendunt [Romanenses]? Vulvas et veretra. Merx scilicet dignissima mercatoribus istis, prae avaritia et impietate plus quam sordidissimis et obscoenissimis . . ut in ecclesia Dei loco sancto [sit] abominatio ista, quae venderet hominibus publice utriusque sexus pudibunda, seu, ut scriptura vocat, ignominias et turpitudines, quas tamen antea per vim legum suarum rapuissent.

[2] S. 560 bzw. 101.

[3] Vgl. die lateinische Ausgabe Opp. lat. var. 4, p. 206 sqq. Die vorstehende Zusammenfassung ist Köstlin-Kawerau 1, S. 358 ff entlehnt.

Eine grundsätzliche Auflösung wird also auch hier eingeleitet, und zwar am Lebensnerv der positiven Religiosität, am Begriffe des Glaubens.

Weiterhin erinnert der Verfasser auch in dieser Schrift daran[1], daß durch den Glauben alle Priester seien; alle haben deshalb das Recht, „die Christen zu belehren über den Glauben und die Freiheit der Gläubigen"; nur können der Ordnung halber nicht alle lehren, weshalb einige aus ihrer Mitte dazu bestimmt sind. Es liegt auf der Hand, wie damit der größten Zersplitterung in der Lehre und dem Ruin des Offenbarungsschatzes das Tor geöffnet war.

Allerdings sahen gerade bei dieser Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" die Leser leichter über die Gefahren gläubiger Religiosität hinweg, weil Luthers religiöser Ton in ihr mit einem großen Schwunge und vieler Innigkeit sich geltend macht. Diese Beobachtung leitet zu dem Charakterzug der Religiosität, der sich, wie oben gesagt, in so merkwürdigem Vereine in den drei Schriften mit dem in ihren Konsequenzen liegenden Radikalismus verbindet.

Die Religiosität, welche in der „Freiheit eines Christenmenschen" laut aus allen Blättern spricht, könnte man eher eine singuläre Überreligiosität nennen. Es ist eben die ganz subjektiv angespannte Richtung des Wittenberger Lehrers, die dort das Wort führt; er will das christliche Volk packen mit seiner persönlichen Auffassung der Religion; und tief eingenommen, wie er ist, für seine erlösende Idee der Sola-Fides und gegen die angebliche Verunstaltung des Kirchenlebens durch Werkdienst, weiß er mit lebhaften und bestrickenden Farben und mit den schönsten Worten der Mystiker seine Art von Religiosität zu vertreten. Man begreift, daß viele Leser innerhalb des Protestantismus durch diese Blätter eingenommen werden konnten. Um manche Stellen über die Person Christi und das Mitleben seines Lebens könnten ihn die besten aszetischen Schriftsteller beneiden. Ein durchgehender Fehler ist aber der schon angedeutete, daß er den Horizont des religiösen Denkens und Fühlens verengt, indem er alles auf das eine Ziel der Erweckung von Zuversicht wegen Christi Erlösung hinleitet. Religiosität ist ihm zuletzt nur noch diese Zuversicht; selbst so wohlbegründete und geistlich fruchtbare Übungen, wie das Mitleid mit den Schmerzen des gekreuzigten Erlösers, will er demgegenüber ausgeschlossen wissen, ja er nennt sie „kindische und weibische Tollheiten"[2]. Wieviel reicher und tiefer war da die Religiosität der echten kirchlichen Mystiker, denen die rührende Betrachtung des Leidens Christi gerade den schönsten und anregendsten Stoff schenkte, welche alle Glaubenswahrheiten, und nicht bloß die von der Vergebung der Sünden, zum Gegenstand inniger und solider Erhebung zu machen wußten und die besonders Christi Person, die durch Christus bewirkte Ehre Gottes und die von Christus gelehrten Tugenden in viel

[1] Werke, Weim. A. 7, S. 58. Opp. lat. var. 4, 233.

[2] Ibid.: Manche predigen, ut affectus humanos moveant ad condolendum Christo, ad indignandum Iudaeis et id genus alia puerilia et muliebria deliramenta. Aber man muß predigen eo fine, quo fides in eum promoveatur; mit dieser Predigt vereinige sich dann die Lehre, wonach wir in Christus omnium domini sumus, et quidquid egerimus, coram Deo placitum et acceptum esse confidimus.

weiterem Umkreise als befruchtende Quellen der Religiosität dem frommen Leser erschlossen haben.

Auch das Büchlein „An den Adel" liefert, was die in Frage stehende „Religiosität" der sog. großen Reformationsschriften anbelangt, eigentümliche Schlaglichter, besonders in der Einleitung.

Hier sucht sich der Verfasser, im Exordium der ganzen Trilogie, einen sichern Eingang zu religiös veranlagten Gemütern. Der ernsteste Kirchenverbesserer könnte nicht mit mehr Furcht, Zagen und Demut, wie er, gegenüber dem verantwortungsvollen Stoffe die Feder in die Hand nehmen. Luther ist nach seiner Versicherung als „armer Mensch gezwungen zu schreien und zu rufen, ob Gott jemand den Geist geben wollt, seine Hand zu reichen der elenden Nation". Er erklärt, man dürfe nicht „anheben mit Vortrauen großer Macht oder Vornunft; dann Gott mag und wills nit leiden, daß ein gut Werk werde angefangen im Vortrauen eigener Macht und Vornunft". „Man muß in demuthigem Vertrauen Gottis die Sach angreifen und mit ernstlichen Gebet Hulf bei Gott suchen und nichts anders in die Augen bilden, dann der elenden Christenheit Jammer und Noth, unangesehen, was blos Leute vordienet haben... Drum lasset uns hie mit Furcht Gottis und weislich handelen. Je großer die Gewalt, je großer Ungluck, wo nit in Gottis Furcht und Demuth gehandelt wird." [1]

Auch im Verfolge kommt der Verfasser bei seinen gewalttätigsten Angriffen immer wieder darauf zurück, daß es sich allein um die Ehre Christi handle: „Des Teufels und Endchristes Gewalt ists, die do wehret, was zur Besserung dienet der Christenheit; darumb ihr gar nit zu folgen, sondern widerzustehen ist, mit Leib, Gut und allem, was wir vermugen... Lasset uns das fest halten: Christliche Gewalt mag [vermag] nichts wider Christum, wie St Paul sagt (2 Kor 13, 8). Wir vermugen nichts wider Christum sondern fur Christum zu thun." [2]

In den Schlußworten endlich erklärt er, ganz nach der ihn völlig einnehmenden Denkweise von seiner höheren Sendung, er sei „gezwungen" zu seinem Auftreten: „Gott hat mich durch sie [meine Widersacher] zwungen, das Maul immer weiter aufzuthun, und ihnen, weil sie unmuthig sein, zu reden, bellen, schreien und schreiben genug geben... Wiewohl auch ich weiß, so mein Sach recht ist, daß sie auf Erden muß vordampt und allein von Christo im Himmel gerechtfertigt werden." [3] Wenn die Sendung göttlich sei, dann müsse ihr die Welt widerstreben. — Man durfte hiernach nur fragen: Ist denn alles, was Widerspruch findet, darum schon göttlich?

Indessen jenes höhere Bewußtsein, zu dem er sich gewaltsam erhoben hat, ist es, woher vor allem die religiöse Stimmung, die Luther durch diese Schriften wehen läßt, ausgeht. Seine darin geäußerte Glaubenskraft bezieht sich aber vornehmlich auf die eigene Lehre und den eigenen Kampf. Die Kundgebungen dieser seiner Religiosität als Heuchelei hinzustellen, ist nicht erlaubt, wenn man den Tatsachen Rechnung tragen will. Es war eine zu hoch angespannte, ganz subjektive Religiosität, die in der Schrift „An den Adel" das Wort führte, die aber dem Sprecher ebenso ernst war wie sein Tadel der wirklich vorhandenen großen Übelstände der Zeit.

---

[1] Werke, Weim. A. 6, S. 405; Erl. A. 21, S. 278 f. [2] Ebd. S. 414 bzw. 291.
[3] Ebd. S. 468 f bzw. 360 f.

Es erübrigt der Blick auf die Religiosität der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft". In ihrer lateinischen Form nicht für das Volk berechnet, sondern für Gelehrtere, tritt diese Schrift auch in der nachfolgenden deutschen Übersetzung nicht in dem populär-religiösen Gewande der andern zwei auf. Sie will aber für die religiöse Erneuerung wie die andern kämpfen, besonders auf dem Gebiete der Sakramente. Aus den für Luthers geistige Richtung charakteristischen Äußerungen springt zunächst die bizarre, zu Anfang stehende Bitte in die Augen: „Wenn meine Gegner würdig sind, daß Christus sie zu vernünftiger Betrachtung der Dinge zurückführt, dann bitte ich, daß er es tun wolle in seiner Barmherzigkeit. Sind sie nicht würdig, dann bitte ich, daß sie nicht aufhören, ihre Bücher wider mich zu schreiben, und daß die Feinde der Wahrheit keine andern zu lesen verdienen." [1] Die Schlußworte heben so an: sein Buch lege er hiermit allen Frommen mit Freude in die Hände, denen, die den Sinn der Heiligen Schrift recht zu verstehen und den wahren Gebrauch der Sakramente kennen zu lernen wünschen [2]. Er erklärt sofort hartnäckig und spöttisch seinen Entschluß, bei der eigenen Ansicht immer zu bleiben. Mit Grauen sahen erleuchtetere Zeitgenossen auf allen Seiten der Schrift die Züge von Selbsttäuschung, blinder Eingenommenheit und Gewalttätigkeit im Zerstören von tausendjährigen religiösen Anschauungen. Diese Religiosität kündigte sich dem Nachdenkenden an als eine Religiosität der Auflösung, als Taumel eines unklaren radikalen Erneuerns aller Dinge unter Abräumen aller jener kirchlichen Überlieferungen, die dem persönlichen Gutbefinden eines titanisch umwälzenden Geistes im Wege standen.

4. Die Anhänger. Zwei Typen aus der Zahl der gebildeten Parteigänger Luthers, Wilibald Pirkheimer und Albrecht Dürer.

Infolge der raschen und massenhaften Verbreitung der drei „Reformationsschriften" wuchsen die Anhänger Luthers an Zahl in allen Kreisen mit riesigem Fortschritte.

Die ganze Volksseele wurde erregt durch solche nie gehörte kühne Worte.

Allzu viele vom Volke, die mehr äußerlich die katholischen Religionsübungen mitzumachen pflegten, gerieten in den Wirbel des neuen wehenden Geistes und der „Freiheit des Evangeliums", ehe sie sich der Gefahr recht versahen. Die berückenden Lockungen der Freiheit wirkten um so unwiderstehlicher, als sich mit ihnen jene ernst tönenden Rufe Luthers nach allgemeiner Besserung, nach frommer Innerlichkeit, nach deutscher Selbständigkeit gegenüber welscher Unsitte und Geldbedrückung durch die Kurie und päpstlicher Geistestyrannei verbündeten. Aber auch bessere Geister, die über den Massen und ihrem Getriebe standen, wurden mächtig angezogen. Niemals gab es eine Zeit, vielleicht die französische Revolutionsperiode ausgenommen, in der die Menschheit stärker von der erregenden Kraft ungeläuterter Ideen, wie durch plötzliche Suggestion aller Stände der Gesellschaft, durchzuckt worden wäre. Gelehrte, Schriftsteller, Künstler, Menschen ohne Zahl, die meistens nur Vorteilhaftes von Luthers Persönlichkeit vernommen hatten und nicht tiefer in den Geist seiner Schriften aus Mangel theologischer Kenntnisse

[1] Werke, Weim. A. 6, 500 f. Opp. lat. var. 5, p. 20.

[2] Ebd. S. 173 f bzw. 118.

eindringen konnten, wurden von dem mutigen offenen Tadler der schreienden und von ihnen selbst schon lange beklagten Übelstände mit fortgerissen.

Angesichts dieser ungeheuern entfesselten Bewegung kann nicht nachdrücklich genug auf jenen Faktor, der allerdings dabei im Spiele war, hingewiesen werden, die relative Unbekanntschaft mit Luthers Persönlichkeit, Entwicklung und Tendenzen. Auch sehr hervorragende Männer, die sich dem Strome überließen, waren, obgleich Zeitgenossen, in ihrer Kenntnis von Luther durchweg unglaublich weit entfernt von unserem heutigen historischen Wissen über ihn. Sie kannten kaum etwas von dem ganzen Arsenal der Briefe, Schriften, Berichte, die heute aufgeschlagen daliegen und von emsigen Forschern gelesen, verglichen und erläutert werden. Es ist dem heutigen Menschen nur schwer, sich in den Zustand der Unwissenheit auch der Gebildeten des 16. Jahrhunderts gegenüber der Lutherschen Bewegung, besonders in ihrem Anfange, hineinzudenken.

Als Beispiel, wie verführerisch und einnehmend die Schriften Luthers auch auf hervorragende Männer wirkten, seien zwei Nürnberger in Betracht genommen, Wilibald Pirkheimer und Albrecht Dürer.

Wilibald Pirkheimer, der Nürnberger Senator und kaiserliche Rat, war einer der angesehensten humanistisch gebildeten Gelehrten der Zeit. Er gab Schriften der Kirchenväter in Übersetzungen oder in der Ursprache aus den Handschriften heraus. Nachdem er schon in Reuchlins Streit aus Eifer für die freiere Neugestaltung der Studien gegen die Kölner Theologen übermäßig Partei genommen hatte, stellte er sich in seinem Reformeifer und in der Meinung, tiefere Auffassung der Religion zu finden, auf die Seite Luthers. Er nahm ihn in sein Haus auf, als dieser von Augsburg nach seinem Erscheinen vor Kardinal Cajetan über Nürnberg zurückreiste. Er rühmte in einem Briefe an Emser, den Wittenbergischen Weisen gereiche es zu unsterblichem Ruhm, daß sie nach so vielen Jahrhunderten zuerst die Augen geöffnet hätten, um das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und aus der christlichen Theologie die ganz unrichtige Art, zu philosophieren, zu entfernen[1]. Eck setzte seinen Namen nachmals in den von ihm veröffentlichten Bannbrief, jedoch erlangte er nach einer Berufung an Papst Leo X. Freisprechung. An Hadrian VI. verfaßte er ein (vielleicht nicht abgesandtes) Schreiben zu Gunsten Luthers, worin er ihn „einen guten und gelehrten Mann“ nennt. Die ganze Schuld des religiösen Streites schob der rechthaberische und sonderlich angelegte Mann auf Eck und die Dominikaner.

In späteren Jahren entfernte er sich jedoch mehr und mehr vom Lutherischen Standpunkt, insbesondere, wie es scheint, infolge seiner Wahrnehmung über die Zügellosigkeit der Meinungen und wegen der ungünstigen sittlichen und sozialen Wirkungen der Neuerung. Er starb 1530, mit der katholischen Kirche versöhnt.

„Ich hoffte im Anfange“, schrieb er schon 1527 an Zasius in Freiburg, „daß eine gewisse Freiheit, aber eine geistliche, uns werde zuteil werden. Aber

[1] Bei Döllinger, Die Reformation 1, S. 162.

es wird nun, wie man vor Augen sieht, alles so zur Fleischeslust verkehrt, daß die letzten Dinge viel ärger sind als die ersten.“ [1] Seine entschiedene Abwendung vom Luthertume bekannte er in einem Briefe an Kilian Leib, Prior des Klosters Rebdorf, in dem er zugleich die Ursache seiner früheren Begeisterung für denselben meldet (1529): „Ich hoffte, daß [durch Luthers Unternehmen] den vielen Übeln abgeholfen werden würde, aber ich fand mich sehr getäuscht; denn bevor die früheren Irrtümer ausgerottet waren, drangen noch weit unerträglichere ein, gegen welche die früheren nur Spielereien waren. Ich fing daher an, mich allmählich zurückzuziehen, und je aufmerksamer ich alles betrachtete, um so klarer bemerkte ich die List der alten Schlange.“ [2]

Aber auch sein Schreiben an den Freund Tschertte in Wien von 1530 enthält einen „mächtigen Klage- und Entrüstungsruf gegen Luthers Werk“. Wir sehen, daß er vollständig damit gebrochen hat [3]. Er äußert sich darin: „Ich bekenne, daß ich anfänglich auch gut lutherisch gewesen bin, wie auch unser Albrecht seliger [Albrecht Dürer]. Dann wir hofften, die römisch Büberey, deßgleichen der Münch und Pfaffen Schalkheit sollt gebessert werden.“ Aber das Umgekehrte zeige sich, die Neugläubigen seien noch schlimmer als die zu Bessernden. Auch Mitglieder des Rates hätten sich eine allgemeine sittliche Erneuerung erhofft, hätten sich aber schmählich getäuscht gesehen. Er weiß — und dies Bekenntnis ist von Wert gegenüber der unhistorischen Auffassung, als seien die Parteigänger Luthers ohne Ausnahme nur frivol denkende Menschen gewesen, daß „viel frommer ehrbar Leut“ seinen Lehren das Ohr leihen; „sie hören süßiglich von dem Glauben und dem heiligen Evangelio reden, meinen es sei eitel Gold, das gleist, so ist es kaum Messing“ [4].

Eine andere Äußerung des Gelehrten gegen Luther vom Jahre 1528 klingt noch stärker: „Ehemals haben beim Namen Luthers fast alle Beifall geklatscht, jetzt aber erfaßt fast alle bei seinem Namen Ekel... Und nicht mit Unrecht, da er außer seiner Verwegenheit, Unverschämtheit, Arroganz und Lästerungssucht sich auch der Verlogenheit schuldig macht, derart, daß er sich keiner Unwahrheit zu enthalten weiß; was er heute behauptet hat, das leugnet er morgen ohne jede Scheu, er ist die Leichtfertigkeit selbst.“ [5]

Auch an Albrecht Dürer, dem mit Recht den größten Meistern der Kunst beigezählten Maler von Nürnberg, zeigte sich, welche Wirkung die stürmische

[1] Bei Döllinger, Die Reformation 1², S. 586. Vgl. 1, S. xv. Jetzt bei J. Schlecht, K. Leibs Briefwechsel und Diarien, Münster 1909, S. 12.

[2] So Friedr. Roth, Wilh. Pirkheimer, Halle 1887 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte V, 4). Der Verfasser sagt, Pirkheimers schließliches Urteil über das Luthertum gipfele in seinen Worten: „Gott behut' alle frommen Menschen, Land und Leut vor solcher Lehr, daß, wo die hinkommt, kein Fried', Ruh' noch Einigkeit sei.“ Wenn Pirkheimer sich auch wieder „energisch als Glied der alten katholischen Kirchengemeinschaft bekannte“, sei er doch auch gegenüber dieser Kirche der Humanist geblieben, der er der Reformation gegenüber war. — P. Drews, Pirkheimers Stellung zur Reformation, Leipzig 1887, ist gegenüber der Rückkehr desselben zum Katholizismus skeptischer, ohne jedoch durchschlagende Gegenbeweise zu bringen. Er erwähnt selbst unter anderem, daß Cochläus den Gelehrten in einem Brief vom 10. März 1529 (Pirkheimer, Opp. ed. Goldast p. 396) auffordern konnte, ein Spottgedicht gegen Luther zu veröffentlichen nach dem Muster seines eigenen Lutherus septiceps.

[3] Döllinger, Die Reformation 1, S. 165. [4] Ebd. S. 168.

[5] Werke, Weim. A. 26, S. 514.

Kraft, die Reformationsrufe und der religiöse Ton der Schriften Luthers auf empfängliche Geister der Zeit ausüben konnte. Begabt mit lebhaftem Temperamente[1], voll Phantasie und religiösem Idealismus, wie es seine wunderbaren 16 Blätter zur Apokalypse von 1498 bekunden, eröffnete er sich gleich seinem Nürnberger Freunde Wilibald Pirkheimer der Einwirkung der ihm in gewisser Beziehung geistesverwandten Lutherschen Schriften seit deren erster Verbreitung. Er hielt in seinem Freiheitssinne das Christentum für gebunden durch allzu drückende Menschensatzungen und fühlte tief die Entwürdigung, die mancherorts durch Geiz und Habsucht eines verweltlichten Klerus herbeigeführt war.

Er schrieb 1520 an Spalatin: „Hilf mir Gott, daß ich zu Doktor Martinus Luther kumm, so will ich ihn mit Fleiß kunterfetten [konterfeien] und in Kupfer stechen, zu einer langen Gedächtnuß des christlichen Mannes, der mir aus großen Ängsten geholfen hat." Er glaubte, daß ihm durch die geistlichen Lehren Luthers, den er bald nachher einen „mit dem Heiligen Geist erleuchteten Mann und einen gottgeistigen Menschen" nennt, Licht gebracht worden sei; es sind Worte, die als Echo der Schriften Luthers aus seiner Seele kamen. Für Luther ganz eingenommen, ohne die Kirche förmlich zu verlassen, schrieb er am 17. Mai 1521 in sein Tagebuch: „Das Papsttum strebt wider Christus' Freilassung mit seiner großen Beschwerung der menschlichen Gesetze, und auch darum, daß wir unsers Blut und Schweiß beraubt und ausgezogen werden und dasselbige so schändlich von müßiggehendem Volk lästerlich verzehret wird und die durstigen kranken Menschen darum Hungers sterben müssen."

Damals war er, um seine materielle Stellung besorgt, nach Holland gegangen und hatte von Luthers angeblicher Gefangennahme und seinem Verschwinden nach dem Wormser Reichstage gehört. Er ruft darum in derselben Aufzeichnung Erasmus auf das Feld der Kirchenreform: „O Erasme Roderdame, wo willst du bleiben? Hör, du Ritter Christi, reit hervor neben den Herrn Christum, beschütz die Wahrheit .., so werden der Hellen Porten, der römisch Stuhl, wie Christus sagt, nit wider dich vermügen ..; denn Gott stehet bei der heiligen christlichen Kirchen." Und apokalyptisch fügt er bei: „Erwartet die vollkommene Zahl der unschuldig Erschlagenen, dann will ich richten."[2] Doch auch auf dieser niederländischen Reise beteiligte sich Dürer noch mit Interesse an den Äußerungen katholischen Lebens, nahm am katholischen Gottesdienste teil und legte in Gemeinschaft mit seiner Frau die Osterbeichte ab.

Die zwei Gedanken von der Beschwerung der Gläubigen durch menschliche Gebote und von der Ungerechtigkeit ihrer materiellen Aussaugung bannten ihn damals an die vermeintlich befreienden Schriften Luthers.

„O Gott, ist Luther tot, wer wird uns hinfürt das heilig Evangelium so klar fürtragen? Ach Gott, was hätt er uns noch in zehn oder zwanzig Jahren schreiben mögen!" „Nie", so meint er, „hat keiner in 140 Jahren klärer geschrieben" [nämlich seit Wiclif, der 1381 starb], nie hat Gott einem „ein solchen evangelischen Geist geben", wie Luther. „Ein Jeder, der Doktor Martins Luther Bücher liest, sehe, wie sein Lehr so klar durchsichtig ist, so er das Evangelium lehrt. Darum sind sie in großen Ehren zu halten und nit zu verbrennen."[3]

[1] Sein Vater Albrecht, Goldschmied zu Nürnberg, stammte aus Eptas in Ungarn.

[2] A. Dürers Schriftlicher Nachlaß, hg. von Lange und Fuchse, 1893, S. 161 ff. [3] Ebd.

Stift und Pinsel zu führen, war die Hand, die dieses schrieb, offenbar geeigneter, als theologische Urteile über die Streitfragen zu entwerfen. Dürer gehörte bereits zu den gefeierten Männern der Zeit. Aber im Rausche des humanistischen Lobes griffen er und ähnliche bevorzugte Geister gerne über ihren Beruf hinaus, getrieben von dem durch die damaligen Genies gehenden falschen Zuge des Individualismus und der Unabhängigkeit eigener Persönlichkeit.

Im Herbst 1521 nach Nürnberg zurückgekehrt, blieb Dürer, allzu ausschließlich, ja abgesperrt seiner Kunstbeschäftigung lebend, lange bei seinen einmal gefaßten Meinungen oder in seinem Schwanken. Wie sehr ihn wirkliche oder angebliche Übertreibungen in der katholischen Praxis aufregen konnten, besonders wenn ihm Habsucht dabei im Spiele schien, davon zeugt die entrüstete Äußerung, die er 1523 auf einen Ostendorferschen Holzschnitt, der die Verehrung eines Muttergottesbildes zu Regensburg, der sog. Schönen Maria, darstellte, schrieb: „Dies Gespenst hat sich widr die heilig Geschrift erhebst zu Regenspurg .. zeitlichen Nutz halber"; er wünscht, daß man „Maria in Christo" richtig verehren solle. Er stiftete 1526 seine vier sog. Apostelтafeln, jetzt eine Zierde der Münchener Pinakothek, dem Nürnberger Magistrat, der eben die Stadt protestantisiert hatte, und zwar mit der Anempfehlung, daß man „nit für das göttliche Wort menschliche Verführung annehme, denn Gott will nit zu seinem Wort getan noch dannen genommen haben". Die „Warnungen", die er Petrus, Johannes, Paulus und Markus aus diesen berühmten Bildern durch beigesetzte, viel später entfernte Texte sprechen läßt, betreffen wiederum die religiösen Verführer und die falschen Propheten, jene insbesondere, die durch Habsucht und Geiz das Gut der Armen schädigen. Man kann kaum anders, als die Sprüche auf die ihm in der katholischen Kirche mißfallenden Übelstände und vermeintlichen Lehrentstellungen beziehen. So hat sie offenbar Kurfürst Maximilian I. von Bayern verstanden, als er sie abtrennen ließ. Dazu kommt Dürers Brief an Nikolaus Kratzer von 1524, worin er sagt, „man schmähe uns als Ketzer", dies müsse aber ertragen werden. Pirkheimer scheint ihn später nur als „anfänglichen" Lutheraner hinzustellen (S. 362). Daß er noch in voller Überzeugung der Gerechtigkeit von Luthers Sache gewesen, als er am 6. April 1528 zu Nürnberg plötzlich das Zeitliche segnete, oder daß er je wieder ausgesprochener Katholik wurde, läßt sich nicht mit gänzlicher Bestimmtheit behaupten[1]. Seine Kunst ist auf dem Boden der Kirche erwachsen.

Allerdings Luther selbst nannte ihn nach seinem Tode auf Grund der über ihn empfangenen Nachrichten und vielleicht auch im Drange, ihn zu den Seinigen zu rechnen, in einem Briefe an den Nürnberger Humanisten Eobanus Hessus den „besten

[1] Für seine eigentliche Zugehörigkeit zum Protestantismus: M. Zucker, Albrecht Dürer, 1900, Kap. 16, und Lange in den Grenzboten Bd 55, 1 mit nicht einwandfreien Gründen. Auch E. Heidrich, Dürer und die Reformation, 1909, läßt Dürer lutherisch sterben. Für sein schließliches katholisches Bekenntnis s. besonders Ant. Weber, Albrecht Dürer, 3. Aufl. 1903. Vgl. Hochland 3, 2, 1906, S. 206 ff. W. Köhler bemerkt im Theolog. Jahresbericht für 1908, Bd 28, S. 244: Dürer ist mehr Erasmianer als Lutheraner. Siehe auch G. Stuhlfauth in Deutsch-evangel. Blätter 1907, S. 835 ff, und Histor. Jahrbuch 1910, S. 456 ff.

Mann", dem man Glück wünschen müsse, „daß ihn Christus nach solcher Vorbereitung und Förderung so selig sterben ließ" (tam instructum et beato fine), damit er nicht die kommenden sehr traurigen Zeiten zu sehen brauchte. „Ruhen möge er also in Frieden mit seinen Vätern, Amen." [1] Melanchthon hat einige Worte des Bedauerns über den Tod des großen Künstlers, die zur Sache nichts entscheiden. Der lutherische Nürnberger Prediger Venatorius widmete ihm einen ehrenden Nachruf [2]. Auf der andern Seite fällt aber obige Äußerung Pirkheimers in dem Briefe an Tschertte von 1530 ins Gewicht, wo er sich zugleich mit dem verstorbenen Dürer zu denen rechnet, die anfänglich gut lutherisch waren, aber dann in ihren Hoffnungen getäuscht wurden. „Überhaupt ist die herzliche Freundschaft, die Dürer mit dem leidenschaftlichen, selbstherrlichen, keinen Widerspruch duldenden Gelehrten verband, ein nicht zu unterschätzender Hinweis auf eine gewisse Verwandtschaft ihrer Anschauungen in der damals alle Welt bewegenden Haupt- und Kardinalfrage des Glaubens und Bekenntnisses." [3] Die Vermutung ist nicht ganz auszuschließen, daß Dürer gleich Pirkheimer mehr und mehr bedenklich wurde und sich wenigstens von ausgesprochener Beteiligung an der Partei der Glaubensneuerung zurückzog.

Die geistigen Erlebnisse beider Männer, Pirkheimer und Dürer, dürften den Irrweg und Kampf, den viele ihrer Zeitgenossen durchmachten, gleichsam typisch vor Augen führen.

XII.

Bann und Acht. Geistestaufe auf der Wartburg.

1. Der Prozeß. Bann von 1520 und persönliche Wirkungen.

Am 15. Juni 1520 erließ Leo X. die Bulle mit der Verurteilung von 41 Sätzen der Lutherischen Lehre und mit der Banndrohung gegen die Person ihres Urhebers [4].

Die Bulle war das Resultat des zu Rom geführten Prozesses, über dessen Einzelheiten in neuester Zeit durch Karl Müller, Aloys Schulte und Paul Kalkoff näheres Licht verbreitet wurde [5].

Der Prozeß hatte lange Zeit gebraucht und in Betracht der Nöten Deutschlands allzu lange Zeit, was teils Schuld der politischen Rücksichten des Papsttums

---

[1] April oder Mai 1528, Briefwechsel 6, S. 255.

[2] Enders ebd. S. 257, A. 3.

[3] So Hagelstange im Hochland a. a. O. S. 314.

[4] Bulla contra errores M. Lutheri, Romae 1520. Abgedruckt unter anderem im Bullar. Rom. ed. Taurin. 5, p. 748 sqq, und bei Raynaldus, Annales a. 1520 n. 51; mit einem gehässigen Kommentar Luthers auch in Opp. lat. var. 4, p. 264 sqq.

[5] K. Müller in Zeitschrift für Kirchengeschichte 24, 1903, S. 46 ff A. Schulte in Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 6, 1903, S. 32 ff 174 ff P. Kalkhoff in Zeitschrift für Kirchengeschichte 25, 1904, S. 90 ff und in der Schrift „Forschungen zu Luthers römischem Prozeß" (Bibliothek des preuß. histor. Instituts in Rom, Bd 2), 1905. Letzterer bemerkt in der Zeitschrift für Kirchengeschichte a. a. O. S. 91: „Ob die eigentlichen römischen Prozeßakten noch zum Vorschein kommen werden, ist nach wie vor ungewiß." Sollten sie sich finden, so unterliegt ihre Publikation jedenfalls keinem Zweifel. Treffliche Zusammenfassungen bei Janssen-Pastor, Geschichte der Päpste 4, 1, Leo X., besonders S. 263 ff 270 ff.

auf den Kurfürsten von Sachsen und die Kaiserwahl, teils aber auch der säumigen deutschen Kirchenfürsten gewesen. Ehe Doktor Johannes Eck sich zur Betreibung der Sache nach Rom begab, hatten die Verhandlungen in den päpstlichen Konsistorien auf die Instanzen hin, die von italienischer Seite geschehen waren, wieder begonnen. Am 9. Januar 1520 wurde das erste Konsistorium gehalten.

Darauf wurde vom Februar bis Mitte März die Angelegenheit von einer Kommission von Theologen zur Vorbereitung der Entscheidung behandelt. Eine engere Kommission setzte sodann unter Leitung des Papstes den Entwurf der Bulle mit 41 zu verurteilenden Thesen Luthers fest. Nachdem deren Arbeiten Ende April vollendet waren, wurden sie der Beschlußfassung der Kardinäle vorgelegt und erst nach vier neuen Konsistorien, die im Mai und Juni stattfanden, war die Sache erledigt. Gewisse Differenzen bezogen sich auf die Frage, ob die obigen 41 Sätze, wie es Kardinal Cajetan verlangte, mit je einem bestimmten theologischen Grade der Verwerflichkeit (wie häretisch, falsch, ärgernisgebend usw.) bezeichnet werden sollten, oder ob, wie es mit den Sätzen von Wiclif und Hus zu Konstanz geschehen war, alle in Bausch und Bogen ohne nähere Charakterisierung der einzelnen zu verwerfen wären. Die zweite Meinung behielt die Oberhand. Im letzten Konsistorium vom 1. Juni beschloß der Papst die Veröffentlichung der Bulle in dieser Form; am 15. Juni geschah die Ausfertigung.

Die beiden Kardinäle Pietro Accolti (Anconitanus) und Thomas de Vio (Cajetanus) waren vorwiegend und dauernd mit der Angelegenheit beschäftigt gewesen. Der treibende Geist war aber der Kardinal Giulio de' Medici[1]. Alles zeigt, „daß die Angelegenheit sehr ernstlich behandelt worden" ist[2].

Juridisch hatte man den Prozeß auf die Notorietät der Lehren Luthers, wie er sie namentlich auf der Leipziger Disputation laut Beglaubigung durch öffentliche Notare bekannt und vertreten hatte, gestützt. Die Löwener Theologen und Eck arbeiteten an der Wahl und Beurteilung der Thesen mit. Es scheint, daß Eck im Verlaufe auch den amtlichen Protokolldruck von Leipzig vorlegte, um zu zeigen, daß die Irrtümer ihrem Wortlaut nach Luther wirklich angehörten.

Die Heranziehung der Leipziger Disputation war zugleich insofern eine zweckmäßige Maßnahme, als dadurch Luther die Winkelzüge der Berufung auf ein allgemeines Konzil abgeschnitten wurden; denn in der Disputation hatte er selbst die Autorität der allgemeinen Konzilien vernichtet.

Ecks Tätigkeit wirkte aufklärend und antreibend. Wie schief aber zu Rom manche, die freilich mehr außerhalb der Sache standen, urteilten, gewahrt man an der Tatsache, daß noch am 21. Mai dort die Meinung Vertreter hatte, mit dem Erlaß einer feierlichen Bulle würde mehr geschadet als genützt, und

[1] P. Kalkhoff, Forschungen usw. S. 133.

[2] Schulte (Quellen und Forschungen, s. S. 365, A. 5) S. 35. Die Angabe von K. Müller, daß man gleich zu Anfang auf die Schwierigkeit stieß, auf den Schriftbeweis Luthers nicht eingerichtet zu sein, beruht, wie Schulte S. 43 zeigt, nur auf dem Mißverständnis einer Briefstelle des venetianischen Orators zu Rom.

der Skandal in Deutschland würde nur größer, wenn man auf die Irrtümer Luthers solches Gewicht zu legen scheine[1].

In dem schließlichen Richterspruche des Papstes, d. h. in der mit den Worten Exsurge Domine beginnenden Bulle, werden die 41 Lehrsätze im ganzen als „häretisch oder falsch, skandalös, fromme Ohren beleidigend, verführerisch und der katholischen Wahrheit in den Weg tretend", verurteilt[2]. Eine Reihe der Hauptlehren Luthers von menschlichem Unvermögen, von Glauben, Rechtfertigung und Gnade, von den Sakramenten, der Hierarchie, dem Fegfeuer ist in ihnen getroffen.

Gegen Luthers Person verfuhr das päpstliche Urteil nicht mit der Strenge, welche gemäß der kanonischen Satzungen seine eifrigsten Gegner vielleicht erwartet hätten. Schon die aufgeführten Irrtümer werden als in seinen Schriften vorkommend erst im weiteren Verlauf der Bulle und mit eigentümlichen Umschweifen bezeichnet. Direkt wird ihm auch einstweilen nur die Strafe des Verbotes zu predigen auferlegt. Er hätte beim dermaligen Stande seiner Sache, sagt die Bulle, insbesondere auch wegen der Appellation an ein allgemeines Konzil, die durch Konstitutionen von Pius II. und Julius II. „mit den Strafen der Häretiker belegt" ist, ohne weiteres gebannt werden müssen. So aber wird ihm der Bann für jetzt nur angedroht; und zwar sollte er binnen 60 Tagen (d. h. nach dreimaligen Mahnungsterminen von je 20 Tagen im juristischen Sinne) von dem Anschlage der Bulle an gerechnet, sich schriftlich und vor kirchlichen Zeugen unterwerfen, oder mit dem in der Bulle versprochenen sichern Geleite sich nach Rom aufmachen, auch seine Bücher verbrennen lassen; sonst sei er kraft gegenwärtiger Erklärung ohne anderes Einschreiten als öffentlicher Häretiker von den Strafen der öffentlichen Häresie getroffen (d. h. vor allem mit dem Ausschlusse aus der Kirchengemeinschaft belegt durch den Bann), und jede weltliche Autorität, auch der Kaiser sei verpflichtet, gemäß den bestehenden Gesetzen diesen Strafen Nachdruck zu geben. Ganz die gleiche Entscheidung wird gegen alle, die Luther als Mitschuldige, Begünstiger und Beschützer anhängen, ausgesprochen.

Was den Stil des päpstlichen Erlasses betrifft, so dürften die scharfen Urteile gewisser protestantischer Schriftsteller gemildert worden sein, wenn sie die damaligen seit alters überlieferten Gewohnheiten der römischen Kanzlei berücksichtigt und weniger die heutige Gerichtssprache als Maßstab angewendet hätten. Denn fast nur auf Rechnung traditioneller Anwendung kommen die grell lautenden Stellen der Heiligen Schrift, die manchen beleidigend und herausfordernd scheinen. Und ist es so unerklärlich, daß sich zugleich damals ein starkes Gefühl trauernder Mißbilligung nach den unsäglich leidenschaftlichen Angriffen, den schmählichen Erniedrigungen des Papsttums und der Zerstörung eines Teils der deutschen Kirche in die Bulle einmischte?

[1] Schulte a. a. O. S. 45.

[2] Bei Schulte a. a. O. S. 49 ist dieser Umstand, auf den die Theologie großes Gewicht legen muß, übergangen. Nicht alle gedachten Sätze Luthers sind als „häretisch" gebrandmarkt.

Das Dokument beginnt mit den biblischen Worten: „Erhebe dich, o Herr, und sei Richter deiner Sache, sei eingedenk der Lästerungen, die von Toren sich gegen dich erheben Tag für Tag (Ps 73, 22). Neige dein Ohr unserem Flehen, da sich Füchse erhoben haben, deinen Weinberg zu verwüsten (Hl 2, 15)... Ein Eber des Waldes will ihn vernichten, und ein wildes Tier ist in ihn eingebrochen" (Ps 79, 14). „Es stehen lügnerische Lehrer auf, die Schulen des Verderbens bilden und sich selbst raschen Untergang heraufbeschwören; ihre Zunge ist Feuer, voll von Gift des Todes usw." „Sie speien Schlangengift und, sich besiegt sehend, erheben sie Verleumdungen." „Dieser Pest und diesem Krebsschaden wollen wir wehren, die schädliche Natter darf nicht länger dem Acker des Herrn schaden." Das sind die stärksten fast wörtlich der Bibel entlehnten Ausdrücke, die übrigens in den Schriften Luthers gegen die kirchlichen Obrigkeiten ihre noch stärkeren Parallelen besitzen.

Aber auch milde, väterlich und versöhnend wird im Verfolge vom Papste zu dem Urheber des entsetzlichen Krieges gegen die bisher geeinte Christenheit gesprochen. „Indem wir die Milde des allmächtigen Gottes zum Vorbilde nehmen, der nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe, wollen wir alle Beleidigungen vergessen, die bisher uns und dem Apostolischen Stuhle zugefügt wurden. Wir haben beschlossen, die möglichste Nachsicht walten zu lassen und, soviel an uns liegt, es dahin zu bringen, daß der Schuldige gütlich in sein Herz einkehre und die aufgezählten Irrtümer preisgebe, so daß wir ihn zum Schoße der Kirche zurückkehren sehen und wie den verlornen Sohn des Evangeliums mit Freundlichkeit aufnehmen können. Wir ermahnen also aus ganzem Herzen ihn und seine Anhänger bei der Liebe und Barmherzigkeit unseres Gottes und beim heiligen Blute unseres Herrn Jesu Christi, durch den das Menschengeschlecht erlöst und die Kirche gegründet ist, und wir beschwören sie, daß sie davon ablassen, den Frieden, die Einheit und Wahrheit der Kirche, für die der Heiland so inbrünstig zum Vater gefleht, durch so verderbliche Irrtümer zu stören. Sie werden bei uns, wenn sie sich gehorsam erweisen, väterliche Liebe in Fülle und offene Arme der Milde und Güte finden."

Luther war nach dem Bekanntwerden der Bulle sicher, daß er auf den kirchentreuen Kaiser Karl V. keine Hoffnung zu seinem Schutze setzen dürfe; aber von seinem Kurfürsten wußte er sich vollständig gedeckt[1]. Es war ihm klar, daß ohne diesen die weltliche Ausführung der Bulle nach eingetretenem Bann seinen Tod bedeutet haben würde.

Ehe er öffentlich alle Brücken hinter sich abbrach, warf er unter der Vorspiegelung, die (von ihm recht wohl gekannte) Bulle sei unecht und von Doktor Eck erdichtet, das Libell in die Menge „Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen"[2]. Er stellt darin mit kecker Stirne seine Lehre als noch nicht verworfen, die Streitfrage als noch offen hin; nur Ecks persönlicher Haß sei gegen ihn tätig.

Dann aber folgte sofort aus seinen unermüdlich arbeitenden Pressen die Flugschrift „Wider die Bulle des Endchrists"[3]. Lateinisch war das haßgetränkte Schriftchen schon gegen Ende Oktober 1520 fertig.

[1] Kalkhoff, Forschungen usw. S. 543 ff.

[2] Abgedruckt Werke, Weim. A. 6, S. 576 ff; Erl. A. 24², S. 17 ff.

[3] Abgedruckt ebd. S. 595 ff bzw. 38 f. Opp. lat. var. 5, p. 132 sqq.

Wiewohl er hier noch mit Aufrechterhaltung des künstlichen Scheines nur bedingungsweise von der Echtheit der Bulle spricht, ermahnt er den Papst und seine Kardinäle, wenn sie dieselbe wirklich erlassen hätten, in sich zu gehen, sonst müsse er ihren Sitz als den des Antichristes verfluchen. Er ruft: „Wo bist du jetzt, bester Kaiser? Wo seid ihr christliche Könige und Fürsten? Ihr habt Christo euch angelobt in der Taufe und ihr könnt diese höllischen Stimmen des Antichrists ertragen?“ [1]

In der deutschen Ausgabe ist aus Rücksichten der Opportunität der Ton etwas gemildert. Luther scheute sich, allzu offen zu gewalttätigem Einschreiten die deutschen Fürsten aufzurufen. Die genannte Anrede an sie und den Kaiser ist da unterblieben. Es erschallt jedoch laut und fortreißend der Ruf an die Menge: „Was wäre es nu Wunder, ob Fürsten, Adel und Laien den Papst, Bischof, Pfaffen und Munch ubir die Kopf schlugen und zum Lande ausjagten?“ Denn Roms Vorgehen sei ketzerisch; der Papst, die Bischöfe, Pfaffen und Mönche lüden durch diese „lästerliche Schmachbulle“ die Laien „auf ihren Hals“. „Nicht daß ich wolt“, so lenkt er plötzlich, aber ziemlich unwirksam ein, „den Laienstand damit ubir den geistlichen Stand erwecken, sondern daß wir vielmehr für sie bitten, daß Gott von ihn' wende seinen Zorn, sie erlose von dem bosen Geist, der sie besessen hat.“ [2]

In der deutschen Schrift deutete er aber schon Bestimmteres an vom Vorhandensein „der Bullen, die man sagt neulich aus Rom wider Doktor Luthern kommen sei“ [3]. In theologischer Rücksicht erklärt er hier, daß zwar „die gemein christliche Kirche nit irren mag“, nämlich „alle Christen sämptlich in aller Welt“; aber der Papst begeht die teuflischste Anmaßung, indem er sein Urteil als angeblich entscheidendes demjenigen der ganzen Kirche gleichstellt. Eine Hauptspitze der Schrift richtet sich damit gegen die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes, die in der Kirche immer angenommen war für die Fälle, daß der Papst als oberster Richter über Fragen der Lehre entscheidet, ein Glaube, der als entscheidende Voraussetzung oft genug im Vordergrunde bei den Maßnahmen der Kirchenregierung in häretischen Stürmen gestanden war. Auch in jenen Tagen stützte sich die Selbstverteidigung der Kirche gegen den Abfall auf die Basis der lehramtlichen Unfehlbarkeit.

Daß ein allgemeines Konzil, an das Luther wieder appellierte, so bald zusammentreten würde oder könnte, dazu gab es wegen der politischen Lage, wie schon oben bemerkt, damals keine Hoffnung. In den Zeiten der Erhebung Luthers waren außerdem in kirchlichen wie weltlichen Kreisen Strömungen, die den glücklichen Ausgang eines großen Konzils kaum erhoffen ließen. Die stürmischen sog. Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts hatten die Gefahr der autonomen Geisterbewegung bewiesen, und die Stimmung der regierenden kirchlichen Gewalten war aus Vorsicht gegen die Abhaltung von Konzilien sehr eingenommen. Luther seinerseits kannte recht gut die Fruchtlosigkeit seiner Konzilsforderungen.

Allen Einsichtigen war ebenso die Vergeblichkeit und der bloß hinhaltende Charakter seiner Forderung klar, als er trotzdem am 17. November 1520 aufs neue an ein „frei christlich Konzilium“ appellierte. Die Appellation Luthers

[1] Werke, Weim. A. 6, S. 603; Opp. lat. var. 5, p. 142.
[2] Werke, Erl. A. 24², S. 46. [3] Ebd. S. 41.

ging zugleich mit seiner lateinischen Schrift „Wider die Bulle des Endchrists“ aus. Sie charakterisiert sich schon dadurch von selbst, daß sie wörtlich zum Vorgehen wider „das wahnsinnige Auftreten des Papstes aufforderte“. Sie war ein Agitationsmittel, auf den Beifall jener Kreise hauptsächlich berechnet, die sich in die kirchlich-radikalen Ideen der sog. Reformkonzilien eingelebt hatten.

Praktisch löste Luther inzwischen die Frage von der Verbindlichkeit feierlicher päpstlicher Entscheidungen über den Glauben durch den berühmt gewordenen Akt vor dem Elstertore zu Wittenberg.

Am 10. Dezember nahm er dort, bejubelt von der ihm anhängenden Schülerschaft, die er zu dem Schauspiel durch öffentlichen Anschlag an der Universität eingeladen, die Verbrennung der Bannbulle vor. Und nicht bloß die Bulle übergab er den Flammen, sondern auch „Bücher der päpstlichen Konstitutionen und der scholastischen Theologie“, wie es das ausgegebene Programm besagt hatte. In die ansehnliche Feuermasse wurden nach der Bulle geworfen: das Dekret des Gratian, die Dekretalen mit dem Liber sextus, den Klementinen und den Extravaganten, dann die Summa Angelica des Angelus de Clavasio, die das gebrauchteste Werk für die Verwaltung des Bußsakramentes bildete. Werke von Eck, namentlich dasjenige mit dem Titel Chrysopassus, Schriften von Emser und anderes, was privater Eifer herbeitrug. Ein neugefundener Bericht von Johannes Agricola sagt, auch die Werke des Thomas und des Scotus hätte man gerne dabei den Flammen übergeben, aber niemand habe sich zu diesem Zwecke ihrer entäußern wollen. Luther sprach nach diesem Berichterstatter, der hierin genauer ist als der bisher gewöhnlich benutzte, indem er die Bulle verbrannte: „Weil du die Wahrheit des Herrn angegriffen hast, so greift er dich heute in diesem Feuer an.“[1]

Von den Studenten konnte Luther nicht lange danach mit seltsamem Rühmen berichten: „Sie haben in diesen Faschingstagen den Papst [durch Verkleidung eines Studenten] dargestellt und hoch zu Wagen mit Pomp herumgefahren; es war allzu spassig. Am Bach auf dem Markte haben sie ihn dann samt seinen Kardinälen, Bischöfen und den Dienerschaften entfliehen lassen; er wurde in verschiedene Teile der Stadt verfolgt. Alles war fein und festlich

---

[1] Über die Quellen für den Vorgang vergleiche man M. Perlbach und J. Luther, Ein neuer Bericht über Luthers Verbrennung der Bannbulle (Sitzungsberichte der preuß. Akademie der Wissenschaften 1907). Sonderdruck, Berlin 1907. Die im neuen Bericht mitgeteilten Worte Luthers lauten: Quia tu conturbasti veritatem Dei, conturbat et te hodie in ignem istum (statt igni isto), Amen; worauf alle Anwesenden Amen gerufen hätten. Die bisher angeführte Form hieß: Quia tu conturbasti sanctum Domini, ideoque te conturbet ignis aeternus. Im Falle von deren Richtigkeit würde mit dem sanctum Domini entweder Christus als „Heiliger des Herrn“ nach biblischem Ausdruck, oder das Heiligtum des Herrn gemeint gewesen sein, kaum aber wäre man berechtigt, mit gewissen Polemikern darin Luther selbst zu finden, der sich diesen Titel angemaßt hätte. Über die verbrannten Bücher siehe außer dem zitierten Bericht (wo auch über Thomas und Scotus) Luthers Brief an Spalatin vom 10. Dezember 1520, Briefwechsel 3, S. 18.

ausgedacht; denn der Feind Christi ist solchen Spottes wert, da er die höchsten Fürsten und Christus selbst verspottet. Die Verse, die den ganzen Vorgang schildern, werden jetzt gedruckt.“ So schrieb er an Spalatin, der damals mit dem Kurfürsten Friedrich bereits beim Wormser Reichstag weilte[1].

Zu Worms standen für Luther schlimme Dinge bevor. Seine Zitation dahin schien unausweichlich, seitdem Papst Leo X. in der neuen Bulle vom 3. Januar 1521 Decet Romanum Pontificem erklärt hatte, daß Luther, weil in Widersetzlichkeit beharrend, faktisch dem Banne verfallen sei und damit zugleich den weltlichen Strafen unterliege, die seit früheren Zeiten gegen die Ketzer verordnet seien.

Gewisse Historiker rühmen die große Ruhe, die Luther selbst in jenen geistigen Gewittertagen bei der Ankunft des Bannes bewahrt habe; unentwegt, heißt es, habe ihn Klarheit und Sicherheit des Geistes begleitet.

Er selbst redet anders.

Nach seinen eigenen Erklärungen, die in der Briefsammlung sprechendes Zeugnis von seinem Innern geben, wußte er vielfach nicht, was er tat, sondern folgte blind dem heftigsten Drange des Trotzes, der ihn vorwärts riß. Der damalige Luther ist das schärfste Kehrbild des abgeklärten, geisteserleuchteten und selbstbeherrschenden Tuns, wie es die heiligen und tugendhaften Männer der Kirche selbst mitten im großen Wogendrang zu bewahren pflegten. Er muß von sich wörtlich in seiner Polemik bekennen: „Jawohl, ich fühle, daß ich meiner nicht mächtig bin (compos mei non sum). Ich werde fortgerissen und weiß nicht, von welchem Geiste. Ich will niemand übel, aber ich nehme mich nicht vor dem Satan in acht; das tut die Wut meiner Feinde.“ [2]

Diese gewaltige Aufregung wird man sich allerdings viel leichter erklären, wenn man neben der Wirkung des Bannes die beispiellose Überanstrengung, die seine geistigen und körperlichen Kräfte damals verschlang, mit in Rechnung bringt. Er befand sich notwendig in wahrhaftig vibrierender Stimmung. „Die verschiedensten Arbeiten“, sagt er im angeführten Briefe, „reißen mir die Gedanken nach allen Windgegenden. Nicht weniger als zweimal habe ich täglich öffentlich zu sprechen. Die Überarbeitung des Psalterkommentars nimmt mich in Anspruch. Zugleich bereite ich die Postillen zum Drucke vor. Ich schreibe gegen meine Feinde. Ich bekämpfe die Bulle in lateinischer und deutscher Sprache und arbeite zu meiner Verteidigung. Daneben schreibe ich die Briefe an meine Freunde. Zu den gewöhnlichen Besuchen im Hause muß ich mich ebenfalls hergeben.“ Zu gewissen Zeiten beschäftigte Luther damals drei Druckpressen auf einmal.

Niemals war bis dahin die neue Kunst Gutenbergs so sehr und so verhängnisvoll in den Dienst einer öffentlichen Sache getreten; die Deutschen wurden mit betäubender Schnelligkeit durch Lutherische Schriften überschüttet.

Vom Libell „An den christlichen Adel deutscher Nation“ ließ er den Druck bereits beginnen, während er noch mit dem Entwerfen beschäftigt war, und

[1] Am 17. Februar 1521, Briefwechsel 3, S. 87. Enders verweist für die gedruckten Verse mit Köstlin auf Selneccer, Vita Lutheri, Witteb. 1687, p. 133.

[2] An Konrad Pellican Ende Februar 1521, Briefwechsel 3, S. 93.

den Plan desselben kündigte er schon an beim Druck einer zweiten Schrift gegen Prierias, der hinwieder von der Abfassung eines Büchleins gegen den Franziskaner Alveld begleitet war. Zwischen die Veröffentlichung der drei sog. großen Reformationsschriften, die mit ihren sofort nötigen neuen Auflagen einander drängten, fällt noch der Druck eines Sermons vom Neuen Testamente und der obengenannten Schriften „Von den neuen Eckischen Bullen" und „Wider die Bulle des Endchrists" (lateinisch); es folgte unmittelbar der Druck der Schrift „Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher verbrannt sind", dann „die Verteidigung aller Sätze", die in der Bulle verdammt waren (damals lateinisch), die Streitschriften „An den Bock zu Leipzig" (Hieronymus Emser) und „Auf des Bocks zu Leipzig Antwort"; zwischenhinein aber fallen Schriften für die praktische Religiosität, nämlich die Tessaradekas, ein Trostbüchlein für leidende und bedrängte Christen, und die begonnene Auslegung des Magnifikat. Die letztere Schrift wollte er Johann Friedrich, dem Neffen des Kurfürsten, widmen; sie ist nicht bloß erbaulich angelegt, sondern arbeitet auch wirksam für seinen Standpunkt in den Regionen des Hofes.

Solche beispiellos überhastete Tätigkeit versetzte ihn naturgemäß in die aufgeregteste Spannung zur nämlichen Zeit, wo er Fragen von unendlich tiefer und folgenreicher Bedeutung im Geiste zu wälzen hatte, Lebensthemata, die den ruhigsten Zustand der Besonnenheit für ihre Behandlung erfordert haben würden.

„Während ich andern predige, werde ich selbst verworfen", so drückt er sich einmal in biblischem Stile brieflich Staupitz gegenüber aus [1], „so sehr reißt mich der Verkehr mit den Menschen von mir selber hinweg." Papst Leo X., dessen persönliche Eigenschaften er doch vor kurzem noch gerühmt hatte, ist ihm in diesem Brief ein Wolf, der in seiner Bulle alle Lehren (des Staupitz) von Gottes Barmherzigkeit verdammt hat. Christus selbst werde vom Papste verurteilt, verdammt, gelästert. Staupitz ermahne ihn zur Demut; jawohl, er wisse, daß er zu stolz sei, aber Staupitz sei seinerseits zu demütig, sonst würde er sich nicht vor dem Papste zurückziehen. „Man möge mich aller Laster zeihen, des Stolzes, des Ehebruchs, des Mordes, auch des Gegenpapsttums, wenn ich nur nicht eines gottlosen Stillschweigens schuldig erfunden werde denen gegenüber, die dem Herrn die Passion bereiten. . . Laß also mich wenigstens gehen und dahingerissen werden, wenn du selbst nicht folgen willst (sine me ire et rapi)." Hier ist es auch, wo er sich charakteristischerweise auf die Hilfe Huttens und seiner Partei, sowie auf das Eintreten des Kurfürsten Friedrich für ihn mit den oben schon angeführten Worten beruft [2].

Und doch bekennt er seine damalige innere Verzagtheit: „Zuerst überkam mich Zittern, und ich betete, als ich die Bücher des Papstes und die Bulle verbrannte. Aber jetzt freue ich mich mehr darüber als über irgend eine Handlung meines Lebens; sie [die Römlinge] sind eine ärgere Pestilenz, als ich glaubte." So an den nämlichen väterlichen Freund Staupitz [3].

[1] Am 9. Februar 1521, Briefwechsel 3, S. 83.

[2] Vom Fürsten rühmt er, derselbe gehe prudenter, fideliter und constanter vor. Vgl. oben S. 335.

[3] Am 14. Januar 1521, Briefwechsel 3, S. 70.

Zur Niederkämpfung von Angst und Bedenklichkeit dient ihm eben dieser Geistestumult, der fast sein Element wird: „Ich bin in wahre Fluten hineingeworfen und werde von ihnen fortgerissen (fluctibus his rapior et volvor)". „Der Lärm [des Kampfes] tobt, daß es eine Pracht ist. Auf beiden Seiten ist man mit ganzer Seele dabei."[1] Katholiken können in dieser unheimlichen Freude nur mit Schmerz eine sehr traurige Fertigkeit erkennen, sich Ermutigungsgründe vermittels des stets mehr geschürten Wahnes von der „Teuflischkeit" des Papsttums aufzureden. Sie verstehen auch die erhöhten Wutausbrüche und die Aufrufe zur Gewalt, die ihm in unbewachten Momenten der Heftigkeit entschlüpften, als ein Nachzittern der Wirkungen des Bannes in seinem durch die kämpfenden Mächte bis in die tiefsten Tiefen aufgeregten Gemüte. Wenn man ihn nach Ankunft der päpstlichen Bulle in jener Volksschrift rufen hörte, was Wunder es sei, wenn Fürsten, Adel und Laien den Papst, Bischöfe, Pfaffen und Mönche über den Kopf schlügen und sie zum Lande hinausjagten[2], so stimmen solche Töne nur zu sehr zu seinen ergrimmten Worten in jener Schrift gegen Prierias von 1520[3], wo er den Vergleich macht zwischen Mördern und dem Papste nebst seinem Anhang.

Wenn man Mörder mit dem Schwerte bestrafe, warum man denn nicht noch entschiedener gegen diese „Lehrer der Verdammnis" vorgehe, fragt er, die sich nun einmal nicht bekehren wollen? „Warum greifen wir sie nicht an mit allen Waffen und baden unsere Hände in ihrem Blute, da wir doch uns und die Unsrigen aus dem gefährlichsten Feuer dadurch erretten? Wie glücklich sind doch die Christen allüberall, wenn sie nur nicht unter einem solchen Antichrist leben müssen, wie wir, die allerunglücklichsten!" — Das Bedenkliche der Stelle Cur non .. manus nostras in sanguine istorum lavamus *etc.* fühlend, haben die späteren Lutheraner zuerst 1555 in der Jenaer Ausgabe die Worte beigesetzt: „Aber Gott, der da spricht 5 Mose 32, 35, Röm 12, 19 ‚Die Rache ist mein', wird diese seine Feinde zu rechter Zeit wohl finden, die zeitlicher Strafe nicht wert sind, sondern müssen ewiglich im Abgrund der Hölle ihre Strafe haben." Die Worte sind nicht in der Originalausgabe von 1520, dagegen gingen sie in Walchs Lutherausgabe Bd 18, S. 245 über. Die Argumentation zur Entschuldigung Luthers, die ein Lutherfreund in neuerer Zeit auf sie gestützt hat, ist somit hinfällig. Sowohl in der Weimarer Ausgabe 6, S. 347 als in der Erlanger, Opp. lat. var. 2, p. 107 ist der Zusatz nicht enthalten.

Gegenüber den obigen in die Massen der Leser geschleuderten Aufreizungen erscheinen wirklich von geringer Bedeutung die anderslautenden Versicherungen, die er für die hohen ihm wichtigen Stellen anzubringen weiß. Darin will er im voraus die Verantwortlichkeit für die etwaigen unüberlegten und gefährlichen Schritte von Männern wie Hutten ablehnen. Der besorgte Spalatin glaubte solche vorauszusehen. An diesen und durch ihn an den Kurfürsten richten sich Luthers Zeilen vom 16. Januar 1521[4], wo er sagt, man solle nicht mit Gewalt

[1] Beide Sätze ebd. [2] Oben S. 369.

[3] Epitome des Prierias mit Vor- und Nachwort (lat.). Werke, Weim. A. 6, S. 347. Oben S. 339 ist der Anfang der Stelle mitgeteilt.

[4] An Spalatin in Worms, 16. Januar 1521, Briefwechsel 3, S. 73.

und Totschlag für das Evangelium streiten, weil der Antichrist ohne Gewalt zertreten wird durch das Wort. Er drückt bei dieser Gelegenheit den Wunsch aus, daß Gott die Zornwut jener Männer zurückhalten möge, welche seiner guten Sache Schaden drohe und zu einer allgemeinen Erhebung gegen den Klerus führen könne, die der in Böhmen stattgefundenen (hussitischen Bewegung) ähnlich wäre [1]. Er will jedoch voraussehen, daß die Römlinge sich solches Unheil selbst auf den Hals laden werden, weil sie dem „Worte" hartnäckig widerstehen. Jetzt hielten sie noch zurück (so schrieb er, als die Wormser Versammlung begann); breche aber ihre Wut durch, dann werde es in Deutschland nach allgemeiner Befürchtung zu einem böhmischen Aufruhr, auch wider die Geistlichkeit kommen; an dem Unheil sei aber er selbst gänzlich unschuldig, weil er dem Adel nicht zum Schwerte, sondern zu „Edikten" gegen die Römlinge geraten habe [2].

Die fortgesetzte drohende Haltung der Ritter schien ihm damals für seine Sache günstig genug, auch ohne daß losgeschlagen würde. Auf Luthers Gedanken über Anwendung von Gewalt zu Gunsten des Evangeliums ist später (Bd 2, XV, 3) zurückzukommen.

Was aber obige Äußerungen über den Antichrist betrifft, so ist allerdings anzunehmen, daß er allmählich, mittels einer Art Selbstsuggestion, zur Überzeugung kam, daß der Papst wirklich der biblische Antichrist sei. Nicht eine bestimmte Person war der geweissagte Antichrist nach seiner Meinung, sondern das Papsttum als Ganzes, namentlich in der Ausgestaltung, die es damals angenommen. So tief bohrte er sich in jene biblischen Vorstellungen, die ihm zusagten, hinein; so lebendige Bilder schuf seine Vorstellungskraft wider die Bosheit seiner Gegner, daß es nicht befremden kann, wenn die schon früher von ihm geäußerte Idee vom Papst als Antichrist[3] immer mehr mit wahrhaft überwältigender Stärke in seinen Gesichtskreis eintritt. Da er den Krieg wider die römische Kirche mit einem falschen Spiritualismus führte, so war er der gedachten exaltierten Vorstellung um so zugänglicher. Seine Weherufe über Babylon und den Antichristen und die schwärmerische Ansicht, daß er den Antichristen enthüllt habe, und daß deshalb auch Christi baldige Wiederkunft bevorstehe (siehe unten), ruhen unzweifelhaft auf einem ungesunden, falsch mystischen Grunde.

Er gibt seinen Ideen vom Antichrist damals auch einen wissenschaftlich-theologischen Ausdruck in lateinisch für die Leser aller Länder geschriebenen Untersuchungen über die Weissagungen Daniels, in denen nach ihm das Papst-

---

[1] Im gleichen Monate schrieb er in diesem Sinne an Hutten: nollem vi et caede pro evangelio certari. Der Brief kam nicht in dessen Hände. Enders 3, S. 74, A. 8.

[2] Brief an Spalatin in Worms vom 27. Februar 1521, Briefwechsel 3, S. 90: ein göttlicher Ratschluß halte jetzt noch die Wut der Papisten hintan usw.

[3] Siehe oben S. 292. H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im Mittelalter, 1909, beschäftigt sich mit den Anknüpfungspunkten, die Luther aus früherer Zeit für die Idee vom Papst als Antichrist vorfand. Er möchte der Antichristpolemik Luthers ein „bleibendes Recht" einräumen. „Die ganze lutherische Christenheit der Reformationsperiode" teilte nach ihm „ihres Meisters" Ansicht und Erwartung des Weltendes (S. 196); es ist nach ihm in der Ordnung, daß der Artikel vom Antichrist „mit unter die evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften gekommen ist" (S. 181).

tum als Antichrist vorausgesagt, ja bis ins einzelne hinein beschrieben sein soll. Diese seltsamen Ausführungen stehen in der Antwortschrift gegen den italienischen Theologen Ambrosius Catharinus: Ad librum Catharini responsio[1]. Nicht alle gebildeten ausländischen Leser werden, wie anzunehmen ist, aus diesen Seiten den besten Eindruck von der biblischen Erläuterungsweise des phantastischen deutschen Mönches gewonnen haben. Die merkwürdige Schrift reihte sich in allzu stürmischer Eile den obengenannten an. Am 6. oder 7. März erst hatte er ein Exemplar des gegen ihn gerichteten Buches von Catharinus erhalten, und noch im Laufe des nämlichen Monates verfaßte er jene lange von mystischem Fanatismus durchtränkte Replik, um der Wirkung des Buches auf dem Reichstag zu Worms zuvorzukommen. Er lebte sich von da an immer tiefer in die Wahnidee vom Papste als Antichrist ein und versuchte, wie man später sehen wird, noch gegen sein Lebensende, dieselbe mit neuen kräftigen Beweisen aus der Heiligen Schrift auszustatten.

Den Stempel seines Geisteszustandes drückte Luther ebenso seinem Vorgehen auf durch die nicht lange nachher in die Menge geworfene Schrift „Deutung des Mönchskalbes“[2]. Er bemüht sich darin, in allem Ernste zu zeigen, daß durch die Mißgeburt eines Kalbes, die damals bekannt geworden war, die Greuel des Papsttums und im besondern des Mönchsstandes vom Himmel angezeigt seien. Vermeintliche biblische Beweise und apokalyptische Träumereien müssen ihm auch in diesem beklagenswerten schriftstellerischen Produkte ihre Dienste leisten.

Und trotz aller abschreckenden Übertreibungen, welche seine Schriften füllten, ja mit Hilfe eben dieser erhitzten Vorstellungen erreichte der entfesselte literarische und soziale Sturm Luthers auf die alte Kirche nur bei allzu vielen seinen Zweck. Wie von den Furien eines lange zurückgehaltenen Grolles getragen, wurden seine Blätter von den unzufriedenen Katholiken im Fluge verbreitet. Die kräftigen, dem derbsten Volke aus dem Munde gegriffenen Worte schienen um so unaufhaltsamer alles zu erobern, je mehr sie in Leidenschaft, in Drang und Eile geboren waren. Was die Sprachgewalt eines einzigen Mannes in besonders günstigen Umständen vermag, das konnte man niemals in der Weltgeschichte so sehr inne werden, wie in jenen verhängnisvollen Tagen Deutschlands. Seine glühenden Helfer wußten die Schriften auf Märkten und Plätzen der Menge vorzulesen und zu erklären, und der packende Redefluß, den man gierig verschlang, erwies sich als weit mächtiger als das Wort und die Warnung der ohnehin vielfach befeindeten Geistlichkeit.

Inzwischen war Spalatin darauf bedacht, Luther fort und fort zu bewegen, daß er nicht allzu begründete Vorwürfe, als erhebe er sich gegen die Reichsgewalt, auf sich lade; in solchem Falle wäre es dem Kurfürsten von Sachsen schwer gewesen, ihn zu schützen.

Da während Spalatins Aufenthalt in Worms bereits die Verbrennung der Bücher Luthers infolge der staatlichen und kirch-

[1] Werke, Weim. A. 7, S. 698 ff. [2] Ebd. 11, S. 357—373; Erl. A. 29, S. 1—16.

lichen Ausführung der Bulle Exsurge Domine an manchen Orten begonnen hatte, so zielten des Hofmannes Ratschläge hauptsächlich auf das Verhalten des ungestümen Freundes gegenüber diesen Maßregeln. Er riet Luther zur Abfassung einer an die Beichtenden gerichteten Flugschrift über die verbotenen Bücher, denn bei dem in der Beicht abgelegten Bekenntnis, daß jemand Luthers verbotene Schriften habe, wurde die Angelegenheit zunächst überall praktisch. Es war nicht leicht, auf diesem Boden der Beichtpflicht aufzutreten; Luther fühlte sich jedoch gestärkt durch die Haltung seines Kurfürsten, auf dessen Befehl er auch, wie er sagt, zuerst sein neues gegen die Bulle verfaßtes Büchlein „Grund und Ursach aller [verurteilten] Artikel", deutsch und lateinisch herausgegeben hatte[1].

Er schickte sich also an, in einer sehr nachdrücklichen Schrift auch in den Beichtstuhl einzugreifen, um die dringend praktisch gewordene Bücherfrage in seinem Sinne zu entscheiden. In den nahen Bistümern Merseburg und Meißen loderten die Flammen, in welche die von Katholiken oder von Schwankenden ausgelieferten Lutherschriften wanderten. Es stand zudem die österliche Zeit mit der jährlichen Beicht bevor. Manches Gewissen mochte durch die Mahnung frommer Beichtväter aufgerüttelt werden und sich zur Treue gegen die Kirche auffordern lassen. Da läßt nun die Flugschrift Luthers, betitelt „Ein Unterricht der Beichtkinder über die verbotenen Bücher" und erschienen in der ersten Hälfte des Februar 1521, einen Blick tun in die damalige Art des Arbeitens des um sich greifenden Luthertums.

Die Sprache der Blätter, mit denen man es zu tun hat, ist für einen Verfasser wie Luther sehr leise und bedächtig; sie wollen ja auch das Innerste und Geheimste, den Beichtvorgang, zu Luthers Gunsten in Anspruch nehmen; bei der anscheinenden Zurückhaltung sind sie um so verführerischer. Als Ratgeber der Gewissen scheint er darin zunächst das Sakrament der Beicht vollkommen anzuerkennen. Er will nicht „Hader, Disputation und Fähr gemacht haben", wie er sagt, „aus dem heiligen Sakrament der Beicht[2].

Den Beichtenden, der seine Schriften zu lesen pflegt, leitet er vielmehr an, „mit demütigen Worten" den Beichtvater bei dessen etwaigen Fragen zu ersuchen, ihn wegen der Bücher Luthers nicht zu behelligen. Er soll diesem sagen: „Gebt mir meine Absolution, die ihr mir schuldig seid, und hadert ihr danach mit Luther, Papst und mit welchem ihr wollt." Dem Leser macht er zu solcher Forderung Mut durch die Behauptung, diese Bücher und Luthers Schuld seien ja immer noch nicht untersucht, viele bestritten die erlassene Bulle, die Päpste hätten schon oft bei dergleichen Entscheidungen ihre Meinung gewechselt und sich widersprochen, ein Beichtvater also handle bloß aus Tyrannei, wenn er den Verzicht auf die Bücher fordere; in solch ungerechter Weise habe man freilich bisher immer gegen ihn gestürmt. Es fehlte nur das eine, daß Luther nochmals wiederholte, was er kürzlich erklärt hatte, er sähe seinerseits um des Friedens willen „nit Lieberes, denn aller seiner Bücher Untergang", wenn man nur die Bibel behalten und lesen dürfe[3].

[1] An Staupitz in Salzburg 9. Februar 1521, Briefwechsel 3, S. 85: Princeps noster, cuius iussu assertiones istas utraque lingua edo.

[2] Abgedruckt Werke, Weim. A. 7, S. 284 ff; Erl. A. 24², S. 206 ff.

[3] Wider die Bulle des Endchrists, Werke, Weim. A. 6, S. 616; Erl. A. 24², S. 40.

Da es nun sein könne, so fährt er fort, daß jemand seines Gewissens halber, nämlich in der Kenntnis oder Ahnung der Wahrheit, sich von Luthers Schriften nicht zu trennen vermöge, so soll ein solcher nur ruhig auf Absolution, wenn sie ihm verweigert werde, verzichten; vor Gott „soll er doch frolich und sicher sein der Absolution, auch das Sakrament drauf empfahen ohn alles Scheuen". Mutigere aber, die ein „stark Gewissen" haben, sollen dem „Stockmeister" in der Beicht frei erklären: „Ihr sollt mich nit treiben wider mein Gewissen, wie ihr selb wisset oder wissen sollet, Röm 14" [V. 1]. „Beichtväter sollen nit in Gottes Gericht greifen, dem allein Heimlichkeit der Herzen behalten sein." Verweigert man jedoch schließlich die Kommunion, dann sollen alle zuerst „demuthig dafür bitten"; „und wenn das nit will helfen, *so laß fahren Sakrament, Altar, Pfaff und Kirchen*"; denn „wider Gottes Wort und dein Gewissen mag kein Gebot gemacht werden noch bestehn, wenn's schon gemacht ist, *wie sie all selbs lehren*".

Eine solche Auffassung vom Beichtinstitute und von der Richterpflicht der von den Kirchenoberen beauftragten Beichtväter war niemals in der Kirche „selbst gelehrt", sondern ganz neu und unerhört, so sehr sie sich auch, in dieser Weise vorgetragen, den Ohren der Versuchten, Schwankenden und mit der Kirche Zerfallenen einschmeichelte. Die meisten vermochten dabei nicht wahrzunehmen, wie keck sich der Ratgeber selbst widersprach. War doch der scheinbar wohlmeinende Belehrer der Gewissen gegenüber dem Beichtvater der nämliche, der in den früheren umwälzenden Streitschriften bereits jeglichen Unterschied von Priestern und Laien geleugnet hatte [1]. In dieser Anleitung selbst stellt er die Beicht, welche er vorne, wo er sich einführt, als heiliges Sakrament bezeichnet, hinten als unrechtmäßige Einrichtung der Priesterschaft hin, wie sie ihm denn bereits tatsächlich eine nur „menschliche Ordnung" geworden war. Er „bittet" gegen das Ende der Schrift, indem er sich wieder seiner gewöhnlichen drohenden, aufreizenden Weise bedient, „alle Prälaten und Beichtväter", die Gewissen nicht in der Beicht zu martern, damit die Leute nicht erst zu forschen anfangen, „woher jene die Gewalt haben, und wo die heimliche Beicht herkumme"; als ob er nicht mit eben diesen Worten die Einladung dazu an die Leser richte! „Es mocht ein Aufruhr daraus erfolgen", fährt er berechnend fort, „der ihn' [den Prälaten] zu schwer wurd. Denn obwohl solch Beicht das allerheilsamst Dingk ist, weiß man doch wohl, wie der Pelz auf den Aermelen staht." Er erinnert hier auch daran, wie die Kirchenoberen ihn selbst, den Wohlmeinenden, früher weiter und weiter getrieben hätten: „Wie viel Dings wäre vorblieben, wo der Papst und die Seinen hätten ohne Sturm und Frevel mit mir gehandelt." [2]

Für Tausende konnte die damalige Osterbeicht entscheidend werden. Die zu wenig ernste Religionsübung bei so vielen, die Lässigkeit der deutschen Kirchenhirten, selbst die scheinbare Geringfügigkeit der Frage des Behaltens oder Lesens von Büchern, alles kam ihm zu statten. Den von ihren Beichtvätern „tyrannisierten" Frommen hielt er in obiger Schrift das Beispiel Christi und der Heiligen vor, die alle verfolgt worden seien; „wir müssen Gott bitten, daß wir würdig werden, umb seines Worts willen zu leiden". Wer für phantastische Gefühle und exaltierte Erwartungen zugänglich war, bekam hinwieder vom Ende der Welt zu hören. „Gedenk, daß vorkundigt ist, wie zun Zeiten des Endchrist Niemand predigen thar und werden alle wie die Vorbannten geachtet werden, die Gottes Wort reden oder hören." Die Zwei-

[1] Köstlin-Kawerau 1, S. 395, wo auf diesen Widerspruch hingewiesen wird.

[2] Werke, Weim. A. 7, S. 297 f; Erl. A. 24², S. 212.

felnden, welche Anstand tragen mochten, Luthers Schriften als durch Gesetze und bischöfliche Verordnung verbotene Libelle oder „Lästerbücher" zu behalten, versucht er damit zu beruhigen, daß er versichert, seine Bücher fielen gar nicht unter diesen Begriff; denn er habe weder die Person des Papstes noch irgend eines Prälaten darin angetastet, tadle aber die Laster, und wenn sie dennoch Lästerbücher sein müßten, dann „mußt das Evangelium und die ganze Heilige Schrift auch Lasterbuch heißen" [1].

So fand jeder in dieser mit seltener Gewandtheit angelegten Schrift für seine Stimmung und seine Bedenken irgend eine irreführende und verlockende Darlegung. Alles aber gipfelt in den schon hervorgehobenen Worten: Nichts wider das Gewissen, nichts wider Gottes Wort! Das „gefangene Gewissen" und das „gebieterische Wort Gottes" sind jene Schlagwörter, mit denen Luther fortan so häufig verstrickend operiert. Er verdeckt hier nur künstlich die absolute Freiheit der Geister von jeder Pflicht gegen ein Lehrbekenntnis und gegen kirchliche Autorität, wofür er tatsächlich eintritt. Mit dem sog. „gebieterischen Wort Gottes" verkündigt er die unabhängige private Auslegung der göttlichen Bücher, wobei jedoch seine eigene Einsicht in deren Sinn, die er zu haben glaubt, durchaus die Führerschaft übernehmen muß.

Gewissen und Wort Gottes, die Namen, die Luther seit seinem öffentlichen Abfall in die Massen brachte, waren auch der Ruf, den er auf dem Reichstag zu Worms 1521 vor den höchsten geistlichen und weltlichen Spitzen, die um den Kaiser versammelt waren, erhob. Der Ruf sollte von dort aus, von der großen Bühne des Reichs- und Kirchenlebens, einen gewaltigen Nachklang zur Vermehrung seiner Anhänger finden.

2. Der Wormser Reichstag 1521 und Luthers Stimmung.

Der Reichstag war zu Worms seit dem 27. Januar 1521 um den Kaiser versammelt.

Karl V. zeigte sich in den religiösen Fragen als entschiedener Schützer der katholischen Kirche, der er aus ganzer Seele zugetan war. Aber er war nicht immer gut beraten, und die vielfältigen Sorgen für sein großes Weltreich raubten ihm öfter für die kirchlichen Nöten den richtigen Blick oder versetzten ihn in die Unmöglichkeit, so vorzugehen, wie er willens war.

Am 13. Februar 1521 hielt der beim Reichstag beglaubigte päpstliche Legat Hieronymus Aleander inmitten der Fürsten und Stände seine berühmt gewordene Rede über die Pflicht des Reiches zum Eingreifen gegen Luther, als den durch das oberste, definitive Gericht des Papstes verurteilten und offenkundig hartnäckigen Häretiker. Er unterließ dabei den Hinweis nicht, daß „öffentlich zu Tage liege, wie Luther Aufruhr und Empörung unter dem Volke erwecke und wie er, gleich den Abtrünnigen im Böhmerlande, unter dem Namen und Scheine des Evangeliums allen Gehorsam und jede Ordnung zerstöre" [2].

[1] Werke, Weim. A. 7, S. 297; Erl. A. 24^2, S. 212.

[2] Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2^{18}, S. 165.

Luther ward am 6. März nach Worms vor den Reichstag zum Verhör berufen, indem der Kaiser ihm freies Geleite gewährte und sichere Rückkehr verbürgte. Durch letzteres und infolge der Gunst seines Landesherrn und der Ritterpartei voll Vertrauen und Mut, beschloß er, der Aufforderung zu folgen.

Vor dem ganzen Lande seinem neuentdeckten Evangelium Zeugnis zu geben und vielen andern bei diesem öffentlichen Hervortreten seine Begeisterung für das begonnene Werk einzuhauchen, will ihm nur ein begehrenswertes Ziel erscheinen. Schwere körperliche Leiden, denen er eben damals unterworfen war, hielten ihn nicht ab. Durch die Krankheiten möchte ihn nach seinem Ausdruck nur „der Satan hindern"; den muß er im Gegenteile „erschrecken und verachten". „Christus lebt, und wir werden in Worms einziehen, allen Pforten der Hölle und Gewalten der Luft zum Trotze."[1] Als Echo eines damaligen Briefes von Luther verzeichnet Spalatin folgenden drastischen Gedanken: „Er wollte gin Wurmbs, wenn gleich so viel Teufel drinnen wären, als ummer Ziegel da wären."[2]

Die Reise nach Worms gestaltete sich in Betracht des festlichen, von den Freunden und insbesondere den Humanisten ihm überall bereiteten Empfanges zu einer Art Triumphzug.

Zu Erfurt wurde seine Ankunft von Eobanus Hessus schon vorher in einem schmeichlerischen Gedichte gefeiert. Am 6. April ging ihm der Rektor der dortigen Universität, Crotus Rubeanus, mit vierzig Mitgliedern derselben und einer großen Menschenmenge drei Meilen weit vor die Stadt entgegen. Die von Rubeanus beim Empfange gehaltene Rede dankte für die „göttliche Erscheinung", die ihnen zu teil werde durch die Ankunft des „Heros des Evangeliums"[3].

Am nächsten Tage hielt Luther eine Predigt in der Augustinerkirche zu Erfurt. Darin sprach er von den guten Werken. „Einer baut Kirchen, der Andere wallet zu St Jacob oder zu St Peter, der Dritte fastet und betet, trägt Kappen, geht barfuß. . . Solche Werke sind gar nichts und müssen in Grund zerstört werden. Und diese Worte merke: Alle unsere Werke haben keine Kraft. Ich bin, spricht der Herr Christus, eure Rechtfertigung, ich habe zerstöret die Sünden, die ihr auf euch habet; darum so glaubet mir nun, daß ich nur sei, der das gethan habe, so werdet ihr gerecht." Er erging sich in leidenschaftlichen Ausfällen gegen das Papsttum, dessen Joch unerträglich sei, und gegen die Geistlichkeit, welche „die Schafe schlachte, statt sie zu weiden". Sich selbst mit seiner gegen die falsche Selbstgerechtigkeit aus Werken gerichteten Lehre stellte er als den durch die Scheinheiligen, durch den Papst und seinen Bann ungerecht Verfolgten hin[4].

[1] So im Briefe an Spalatin vom 14. April 1521, Briefwechsel 3, S. 121. Tischreden, Werke, Erl. A. 62, S. 75.

[2] Spalatins Annalen, hg. von Cyprian 1718, S. 38. Vgl. Enders im Briefwechsel 3, S. 122, A. 5. Tischreden, Werke, Erl. A. 62, S. 75.

[3] Janssen-Pastor a. a. O. S. 174. [4] Werke, Erl. A. 16², S. 249 ff.

Bei Gelegenheit dieser Predigt hätte Luther, wie seine Anhänger behaupteten, sein erstes Wunder verrichtet, das darin bestanden haben soll, daß er, als der Teufel in der überfüllten Kirche plötzlich ein Geräusch erweckte, diese Störung des Wortes Gottes durch Bedräuen des Teufels überwand[1].

Zu Erfurt wurde der Enthusiasmus für seine Sache so groß, daß am Tage nach seiner Abreise ein Tumult, der sog. „Pfaffensturm", entstand, der unten mit den andern Umständen der Einführung des neuen Evangeliums zu Erfurt zu betrachten sein wird (XIV, 5). Luther schwieg einstweilen zu diesem Vorgange[2]. Nicht lange nach seiner Ankunft auf der Wartburg sagte er aber mit Bezug auf ähnliche Gewaltszenen in einem Briefe an Melanchthon: „Die Priester und die Mönche wüteten gegen mich, als ich frei war, wie Wahnsinnige; jetzt da ich gefangen bin, haben sie Furcht und lenken von ihrem unsinnigen Treiben ein. Sie können das Volk, das ihnen auf dem Nacken sitzt, nicht ertragen. Siehe die Hand des Mächtigen Jakobs, die da für uns arbeitet, während wir schweigen, leiden und beten."[3] Indessen wendet er sich nachträglich gegen die Gewalttätigkeiten zu Erfurt in einem Briefe an denselben, der in Spalatins, des Hofmannes, Bibliothek gefunden wurde[4].

Auf der Reise durch Thüringen traf er mit dem Vorsteher des Klosters Reinhardsbrunn zusammen und ermahnte ihn: „Betet ein Vaterunser für unsern Herrn Christum, daß ihm sein Vater wolle gnädig sein. Erhält er ihm seine Sache, so ist die meine auch gewonnen."[5] In dieser eigentümlichen Weise drückte er seine wahren inneren Gesinnungen aus. Diejenigen hingegen, die zu Worms einen Widerruf von seiner Seite erwarteten, kannten ihn in Wirklichkeit nicht.

Nachdem er am 16. April in der Stadt des Reichstags eingetroffen, ward er gleich des folgenden Tages dem ersten Verhör unterworfen. Die Frage, ob er Verfasser der ihm bezeichneten Bücher sei, bejahte er, und aufgefordert, deren Irrtümer zu widerrufen, erbat er sich „Bedacht und Aufschub", „auf daß ich", wie seine gleichzeitige Niederschrift sagt, „dieweil ich mündlich dargeben sollt mein Antwort, nit etwa aus Unvorsicht zu viel oder zu wenig mit meins Gewissens Verstürung handelte"; die Sache betreffe ja „das hohist Gut im Himmel und Erden, das heilig Gottes Wort und den Glauben". Der gewährte Aufschub dauerte nur einen Tag. Am 18. April erklärte er im zweiten Verhöre mit keckem Auftreten, ein Widerruf der Bücher, die er gegen den Papst geschrieben, sei ihm unmöglich, weil er damit dessen Tyrannei und unchristliches Wesen stärken würde; durch päpstliche Gesetze und Menschenlehren seien die Gewissen der Christen aufs jämmerlichste gefangen; selbst auch das Eigentum der deutschen Nation werde von der Habgier der Römer verschlungen. Er sage wie Christus vor dem Hohenpriester und dessen Knechte: „Habe ich übel geredet,

[1] Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2^{18}, S. 175. [2] Ebd. Enders S. 156, A. 4.

[3] Vor dem 12. Mai 1521, Briefwechsel 3, S. 147. [4] Um Mitte Mai 1521, ebd. S. 158.

[5] Ratzebergers Geschichte, hg. von Neudecker, S. 30.

so beweise, daß es böse sei"; wenn sich der Herr erboten hat, den Beweis des Knechtes anzuhören, „wie viel mehr muß ich niedrigste, irrende Kreatur des warten und begehren, ob jemand Gegenzeugnis wider meine Lehre vorbringe". Er bittet also, man möge ihn des Irrtums überführen und mit den biblischen Schriften überwinden. „Ich werde aufs willigste bereit sein, so ich des überwiesen werde, jeglichen Irrtum zu widerrufen." Die Hohen zu warnen, daß sie die Wahrheit nicht verdammten, sei er seinem Deutschland schuldig. Dem Schutze des Kaisers gegen seine Widersacher sich empfehlend, schloß er damals mit den Worten: „Ich habe geredet."

Als er danach, von der Menge staunend angegafft, zur Herberge zurückkehrte, „reckte er" über der Schwelle die Hände auf und schrie mit fröhlichem Angesicht: „Ich bin hindurch, ich bin hindurch."[1]

Der Kaiser hieß ihn, sich von Stunde an hinwegzubegeben, aber die in ihren Anschauungen über die Maßnahmen geteilten Stände fürchteten bei der im Lande zu seinen Gunsten herrschenden Stimmung und bei den bekannt gewordenen Drohungen seiner bewaffneten Freunde „Empörung im heiligen Reiche", wenn „der maßen geschwindlich ohne verhörte Sache Handlung gegen ihn vorgenommen werden sollte". Es folgten also freundliche Versuche bei Luther durch eine aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern des Reichstags bestehende Kommission unter dem Trierer Erzbischof Richard von Greiffenklau. Sie waren umsonst[2].

Freunde von ihm baten ihn gleichfalls ohne Erfolg, seine Sache dem Kaiser und den Reichsständen zu überlassen. Auch den Vorschlag, sich den Entscheidungen einiger vom Papste zu ernennenden deutschen Prälaten und des Kaisers zugleich zu unterwerfen, lehnte er ab. Nur auf ein allgemeines Konzil versprach er zu hören, aber mit der Klausel, die alles illusorisch machte: wenn auf demselben „nichts der Wahrheit zuwider oder abbrüchliches erkannt werde". Wer aber, als Luther, sollte über die Wahrheit entscheiden? Cochläus machte den in den damaligen Umständen aussichtslosen Vorschlag einer öffentlichen Disputation mit dem Wittenberger Mönche, zu der es der letztere aber nicht kommen lassen wollte. Ein Versprechen, vom Predigen und Schreiben abzulassen, weigerte sich derselbe ebenfalls zu geben.

Seine letzte Erklärung im Reichstag war: Weil eine einfache und klare Antwort von ihm begehrt werde, so wolle er sie erteilen: „Wenn ich nicht durch Schriftzeugnisse oder klare theologische Gründe (ratione evidente) überwunden werde, so bin ich überwunden durch die von mir angeführten Schriftstellen, und mein Gewissen ist gefangen in Gottes Worten. Widerrufen kann ich nichts und will ich nichts, weil wider das Gewissen zu handeln nicht sicher und

---

[1] Janssen-Pastor a. a. O. S. 177, A. 3 nach der Mitteilung des Augenzeugen Sixtus Oelhafen.

[2] Das Quellenmaterial für die sämtlichen Wormser Vorgänge, die Luther betreffen, ist vereinigt im 2. Bande der deutschen Reichstagsakten, Jüngere Reihe, 1896, hg. von A. Wrede, besonders im Abschnitt VII (Verhandlungen über und mit Luther) und XI (Korrespondenzen, wo auch Aleanders Berichte). Vgl. H. v. Schubert, Quellen und Forschungen über Luther auf dem Reichstage zu Worms, 1899.

nicht lauter ist." Diese Beteuerung schloß er, als noch eine Einrede geschah und dann Tumult unter den Anwesenden entstand, mit den Worten, die fast ungehört verloren gingen: „Gott helfe mir, Amen!" Die feierliche und tragische Form, die man bald schon diesem gar nicht außergewöhnlichen Schlußworte gegeben, ist eine den ältesten Quellen zuwiderlaufende Erweiterung[1].

Danach mußte er auf Befehl des Kaisers am 26. April aus Worms abreisen. Eine Fortdauer des freien Geleites auf 21 Tage wurde ihm ausdrücklich versichert, jedoch der Befehl damit verknüpft, unterwegs nicht zu predigen oder Schriften zu veröffentlichen. Von der Reise schickte Luther nach zwei Tagen ein Sendschreiben an den Kaiser und eines an die Stände, um sich nochmals zu verteidigen. Das letztere wurde alsbald von seinen Freunden als Flugschrift gedruckt. Der Druck zeigte Luther mit dem Heiligenscheine und mit der Taube als Symbol des Heiligen Geistes über seinem Haupte.

Zur Zeit des Reichstages war es ihm sehr zu statten gekommen, daß ein Ausschuß der Stände die sog. „Beschwerden der deutschen Nation" gegen den römischen Stuhl (Gravamina *etc.*) in erneuter Form vorbrachte. Es waren zum Teile sehr berechtigte Wünsche, auch auf Besserung kirchlicher Verhältnisse und Hebung des Drucks durch Kurialbeamte gerichtet. Sie wurden zum Gegenstand der Verhandlung gemacht und von den Neuerungssüchtigen im Sinne Luthers ausgebeutet. Ferner hatte die ihm befreundete Partei der Humanisten und der Reichsritter während seiner Anwesenheit in Worms die verschiedensten Schritte getan, um ihn zu bestärken und die Stände, die davon Dunkles zu hören bekamen, mit Furcht vor einem gewalttätigen Eingreifen zu seinen Gunsten zu erfüllen.

Ulrich von Hutten schrieb an ihn von der Ebernburg schon am 17. April: „Fasse Mut. . . Ich werde dir, wenn du dir selbst treu bleibst, bis zum letzten Hauche anhangen." Er denke sich, wie die auf dem Reichstag Versammelten gegen ihn knirschten, er stelle sich alles sehr schrecklich vor, aber die Hoffnung auf Gott halte er aufrecht[2]. In einem zweiten Brief, vom 20. April, spricht Hutten ihm neben der Hoffnung auf Gott und seinen Christus auch von der Hoffnung auf die Waffen: „Ich sehe, daß Schwert und Bogen, Pfeile und Kugeln nötig sind, um der wahnsinnigen Wut der Teufel zu widerstehen... Meiner Freunde Klugheit hindert mich an einem Wagnis, weil sie fürchten, ich ginge zu weit; sonst hätte ich unter den Mauern [von Worms] diesen Herren schon irgend einen Sturm beschert. Nach kurzer Zeit werde ich aber freier werden, und dann sollst du sehen, daß ich hinter dem Geiste, den Gott in mir erweckt hat, nicht zurückbleiben werde."[3] Wie Hutten seine eigene Stimmung rhetorisch auf Erweckung durch den Geist Gottes zurückführte, so wollte er auch bei seinem Freunde Franz von Sickingen göttliche

---

[1] Siehe unten XIII, 3 unter den Wormser Lutherfabeln S. 389 ff.

[2] In Luthers Briefwechsel 3, S. 124. Die Übersetzung von Equidem atrocissima omnia concipio mit „Ich werde selbst das Schrecklichste wagen", ist unzulässig, und die obige „Ich stelle mir alles sehr schrecklich vor", nämlich in Betreff deiner Verhöre, entschieden vorzuziehen. Vgl. S. Merkle, Reformationsgeschichtliche Streitfragen, 1904, S. 56 ff.

[3] In Luthers Briefwechsel 3, S. 126.

Antriebe und Worte finden; alles übereinstimmend mit Luthers falsch supranaturalistischer Betrachtungsweise, die dem Schreiber solche Wendungen eingab. Hutten schrieb über Sickingen an Wilibald Pirkheimer: „Dieser hat Luther ganz in sich hineingetrunken, also zu reden; seine Büchlein läßt er zu Tische lesen; ich habe ihn schwören hören, daß er allen Gefahren zum Trotze die Sache der Wahrheit nicht verlassen werde." „Du sollst eigentlich diese Worte für eine göttliche Stimme halten, so groß ist seine Beständigkeit." [1]

Manche Drohungen gelangten zu Worms an die furchtsamen Stände. Am Rathause wurde eine Ankündigung angeschlagen, worin vierhundert (?) verschworene Edelleute mit achttausend (?) Mann „den Fürsten und Herren Romanisten" die Fehde anmeldeten. Sie schloß mit den Losungsworten „Bundschuh, Bundschuh, Bundschuh". Gegen Schluß des Reichstages sammelten sich um Worms viele hundert Reiter[2].

Der Kurfürst von Sachsen machte auf dem Reichstag aus seiner Begünstigung Luthers kein Hehl.

Ein entscheidender Schritt von ihm war es, daß er denselben am Abend vor dessen Abreise in Gegenwart von Spalatin und andern in Kenntnis setzen ließ, er solle während der Heimfahrt aufgehoben und zu einem ihm nicht bezeichneten sichern Gewahrsam gebracht werden[3].

Nach solchen Versicherungen begab sich Luther von Worms hinweg.

Er war so mutig, daß er auf der Reise das kaiserliche Verbot, während derselben zu predigen, beiseite setzte, obwohl er von der Übertretung fürchtete, daß sie den Gegnern helfe und ihn des Geleitsrechtes verlustig mache. Von den Predigten, die er zu Hersfeld und zu Eisenach am 1. und 2. Mai hielt, sagt er selbst, man werde dieselben als einen Bruch der mit dem Geleite übernommenen Verbindlichkeiten auslegen; aber er habe doch nicht einwilligen können, daß das Wort Gottes in Ketten komme. Er spielt auf die biblischen Worte an:

---

[1] Am 1. Mai 1521. Janssen-Pastor a. a. O. S. 184 aus Böckings Ausgabe von Huttens Werken 2, S. 59 ff.

[2] Janssen-Pastor a. a. O. S. 178 184 f. Das Plakat war früher schon bekannt, aber im „Katholik" von Mainz wurde 1902, Bd 82, S. 96 aus einem Briefkodex des 16. Jahrhunderts, welcher der Hamburger Stadtbibliothek angehört, der beste Wortlaut veröffentlicht: Nr. 469: „So ist dise absag vffs Luthers verantwürtten an die minz geschlagen. Als wir gerett vnd versprochenn habend den gerechten Luther nit zu verlaassenn in vnser Zall II C geschworen edelleut klains verstands schribenn wir Furstenn Herren Rhomanisten vnnd zuvor erst dem Bischoff von mentz unser ernstlich feindschafft. Die will doch er vnd göttlich recht vertruckt soll sein, on sonder anzeigens aynches namens und zuflucht aller tyranni wider pfaffen und ire bystender." — Das heißt: „So ist diese Absage auf Luthers Verantworten an die Münze [das Münzhaus zu Worms] angeschlagen. Wie wir untereinander geredet und versprochen haben, den gerechten Luther nicht zu verlassen, unserer Zahl nach 400 (?) geschworene Edelleute, kleines Verstandes [einfältigen Sinnes], schreiben wir den Fürsten, Herren, Römlingen und vor allem dem Bischof von Mainz — dieweil doch Ehr und göttliches Recht unterdrückt sein soll — ohne besondere Angabe einzelner Namen [der Bedrohten] und unter Zufügung [Zusluchung] aller Gewalttaten [Angriffe] wider die Pfaffen und ihre Beistände. Bundschuh." Die Zahlenangaben wechseln und IIC ist vielleicht Fehler des Abschreibers des undeutlichen Plakats. S. Freie bayer. Schulzeitung 1911, Nr 6.

[3] Spalatins Annalen S. 50.

Verbum Dei non est alligatum. „Diese Bedingung, wenn ich sie selbst auf mich genommen hätte, wäre nicht zu halten gewesen, weil sie gegen Gott gewesen wäre."[1]

Bei der Fortsetzung der Reise geschah der bekannte Überfall, der Luther am 4. Mai auf die Wartburg brachte.

In dem nur wenigen Freunden mitgeteilten einsamen Aufenthaltsort erwartete er unter Erregung die Reichsacht, welche vom Kaiser im Einklang mit den Ständen gegen ihn verkündet werden sollte. Das Edikt in seiner endgültigen Form vom 8. Mai wurde erst, nachdem der Termin des freien Geleites vorübergegangen, veröffentlicht. „Morgen ist der Ablauf des kaiserlichen Schutzbriefes", schreibt Luther am 11. Mai von der Wartburg an Spalatin; „. . mich schmerzt es, daß die Verblendeten ein solches Unheil auf ihr Haupt laden. Wie viel Haß wird diese rücksichtslose Gewalttat erwecken! Aber warte nur, die Zeit ihrer Heimsuchung steht vielleicht bevor."[2] Das Edikt, das Acht und Aberacht verkündete, bewegte sich in einer sehr strengen Sprache und enthielt die schärfsten Maßregeln. Der Monarch schloß sich darin bezüglich des Einschreitens gegen die Schriften Luthers, die zu verbrennen, und gegen seine Person, die dem Tode verfallen sei, völlig den durch die Staatsgesetze überkommenen Bestimmungen der Zeiten des Mittelalters an. Er sagte in dem Schriftstücke von Luther, „gleichsam als der böse Feind im Mönchsgewande" sammle er „alte und neue Ketzereien in sich". Auf den Kaiser wie auf andere hochstehende Mitglieder des Reichstags hatte Luther den Eindruck eines Besessenen gemacht[3].

Die Achterklärung war von vornherein ohne Aussicht auf wirksamen Erfolg. Schon die Lässigkeit der deutschen Kirchenfürsten in der Verkündigung der Bannbulle hatte gezeigt, wie sie in Bezug auf die Reaktion gegen den religiösen Umsturz gestimmt waren.

Luther aber vertraute die in ihm aufflammenden Gedanken der Vergeltung, oder wie er oben sagte, der Erwartung einer göttlichen Heimsuchung der Gegner, einem Briefe an, den er am 1. Juni 1521 an Franz von Sickingen schickte zusammen mit dem diesem gewidmeten Schriftchen „Von der Beicht, ob die der Papst Macht habe, zu gebieten"[4]. Er erinnert diesen daran, daß Gott im Lande Kanaan einunddreißig Könige mit den Einwohnern ihrer Städte erschlagen habe. „Es war von Gott also geschickt, daß sie, trotzig und muthig wider Israel zu streiten, dadurch verstöret und ihnen kein Gnad erzeiget wurde. Diese Historie siehet mich an, als wollt sie ein Exempel werden unsern Päpsten, Bischöfen, Hochgelehrten und andern geistlichen Tyrannen." Er sorge, es geschehe ebenso durch Gott, daß sie sich in ihrem Stolze sicher fühlten, „so daß sie zuletzt ohne alle Barmherzigkeit untergehen müssen". Änderten sie sich nicht, so werde sich einer finden, „der nit wie Luther, mit Brief und

---

[1] An Spalatin 14. Mai 1521, von der Wartburg, Briefwechsel 3, S. 154.

[2] Siehe ebd. S. 153.

[3] So Aleander an der unten zitierten Stelle. Janssen-Pastor a. a. O. S. 184.

[4] Werke, Erl. A. 53, S. 75 (Briefwechsel 3, S. 168).

Worten, sondern mit der Tat sie lehren wird". — Es ist hier nicht auszuführen, weshalb es seitens der Umsturzpartei im Reiche damals nicht zu dieser „Tat" gekommen ist.

3. Legenden.

Die Verbreitung von Legenden über den Wormser Reichstag ging schon auf Luther selbst zurück. Er behauptete bereits ein Jahr später in einem für einen kleinen Kreis und nicht für deutsche Leser bestimmten Briefe vom 15. Juli 1522, bald nach dem Ende des Wartburger Aufenthaltes: „Ich habe mich nach Worms begeben, obwohl ich recht wohl Kenntnis hatte von dem bereits durch Kaiser Karl erfolgten Bruche des Geleites."

Der angeblich so furchtsame Luther wagte es, versichert er ebenda von sich, „in das Gehege der Zähne Behemoths [des schrecklichen Ungeheuers bei Job 40] zu springen. Und was tun diese furchtbaren Riesen [meine Gegner]? In den letzten drei Jahren ist kein Einziger gefunden worden, der hier zu Wittenberg mir gegenüberzutreten den Mut gehabt hätte, obgleich des Geleites und Schutzes sicher"; „roh und furchtsam zugleich", wie sie seien, wagten sie es nicht, ihm, „dem Einen Luther unter die Augen zu kommen", um mit ihm zu disputieren. Wie, wenn diese Seifenblasen sich einmal dem Kaiser und übermächtigen Feinden zu stellen hätten, wie er zu Worms? So schreibt er an den Böhmen Sebastian Schlick, Graf von Passun, in dem Briefe, womit er ihm die lateinische Schrift „Gegen König Heinrich von England" zueignet[1]. Es ist bemerkenswert, daß Luther diese Widmung nicht der deutschen Übersetzung der Schrift vorsetzte, sondern nur dem lateinischen Drucke, der für Böhmen und das Ausland bestimmt war, wo man die Verhältnisse weniger kannte.

Luther hielt immer an der starren Idee fest, die bei vielen der Seinen in alter Zeit zur stehenden Überlieferung wurde, weder zu Worms noch sonst überhaupt in der Zeit vor Bann und Acht habe man mit ihm genügend disputiert, er sei im Grunde ungehört verurteilt worden, die Gegner hätten ihn statt mit Beweisen mit Übermacht zu erdrücken gesucht, sie hätten sich seinen Darlegungen aus der Heiligen Schrift hartnäckig verschlossen. Er langte sogar schließlich bei den Beteuerungen an, sie seien auch von seinem Rechte innerlich überzeugt gewesen, hätten aber äußerlich ihrer zeitlichen Interessen halber nicht nachgeben wollen oder können.

Den Herzog Georg von Sachsen nennt er ausdrücklich als einen Gegner, der den letzteren Standpunkt eingenommen habe; dann den einflußreichen Erzbischof Albrecht von Mainz, vor allem aber Johannes Eck. „Ist das nicht eine verstockte Bosheit", so ereifert er sich bei solchen Ausfällen, „daß man der öffentlichen und erkannten Wahrheit soll feind sein und sich derselben widersetzen? Das ist eine Sünde wider das erste Gebot und ist eine Sünde über alle Sünden. Weil es von ihnen nicht herkömmet, so ist's nichts! Aber ihr eigen Gewissen schlägt sie

[1] Werke, Weim. A. 10, 2, S. 175 ff. Opp. lat. var. 6, p. 385 sq (Briefwechsel 3, S. 433).

zu Boden." [1] Ähnlich klagt er anderswo im Jahre 1528 über die auf das Wormser Edikt sich berufenden Verfolger in Staat und Kirche, sie „suchten nur Ursache, den gemeinen Mann zu betrügen, ob sie wohl anders wissen"; weil sie es täten, müsse es recht sein, „weil wir es tun, so ist's unrecht" [2].

Daß vielmehr zu Worms reichlich mit ihm erörtert wurde, daß er auch genügend Gelegenheit hatte, seine Sache zu verteidigen (obwohl dort nach dem juristischen Stande der Angelegenheit, d. h. nach Erlaß der Bannbulle, nicht mehr der Ort war, zu theologischer Prüfung der Streitfrage, als wäre sie unerledigt), das geht selbst aus den ruhmrednerischen sogenannten „Akten der Wormser Verhandlungen" hervor, die alsbald zu Wittenberg unter seiner Beihilfe erschienen sind [3]. Diese führen ihn mit seinen Wormser Verteidigungsreden auf. Er lasse sich in diesen „Akten", so hielten katholische Zeitgenossen ihm vor, „Luther, der Mann Gottes" nennen, und seine Reden würden mit Formeln eingeleitet wie: „Martinus antwortete auf die unhöflichen und indiskreten Fragen gemäß seiner unglaublichen Güte und Freundlichkeit mit folgenden wohlwollenden Worten" [4] usw.

Zur Verherrlichung seines Wormser Auftretens mußte ihm später auch die Behauptung dienen, der Papst habe nach Worms geschrieben, „man soll mir das Gleit nicht halten" [5]. In der Tat aber war an die päpstlichen Nuntien zu Worms die Weisung ergangen, sie sollten dahin wirken, daß Luther nicht öffentlich verhört würde, weil nämlich der kanonische Prozeß als abgeschlossen zu behandeln sei; wolle er nicht einfach widerrufen, so bleibe nichts übrig, als ihn, wenn er mit freiem Geleite gekommen sei, nach Hause zurückzuschicken und dann aufs schärfste gegen ihn vorzugehen [6]. Deshalb erschien auch Aleander, laut seiner Depeschen, nicht in den öffentlichen Sitzungen, in die man Luther berief. Erst nachdem Luther auf der Heimreise den Herold, der ihn begleitete, zurückgeschickt hatte und die Tatsache seiner Verletzung des kaiserlichen Geleites festgestellt war, brachte Aleander zu Worms „den Vorschlag vor, daß der Kaiser Luther ergreifen lasse" [7].

Wenn Luther den Reichstag von Worms von Anfang an bezeichnet als die „Sund zu Worms, da die gottlich Wahrheit so kindisch verschmacht, so offentlich, muthwiligklich, wissentlich unverhört, verdampt ward" [8], und wenn er in den Mitgliedern des Reichstags nur die schuldbar verhärteten und verstockten „Pharaone" erkennen will, die da meinen, Christus sehe sie nicht, die in „lauterem, freveligem Muthwillen" wollten „zu Wormbs Christum hassen und lästern", „töten die Propheten, bis daß sie Gott übergab", so daß er ausruft: Unschuldig Blut haben sie „zu Wormbs an mir verdampt; .. Du unselige Nation, mußt du denn vor allen andern des Endchrists Stockmeister und Henker sein uber Gottes Heiligen und Propheten" [9] — so legt hingegen ein angesehener protestantischer Biograph Luthers bei Gelegenheit des Reichstags von Worms mit Recht dar, daß „kein anderer Ausweg

---

[1] Werke, Erl. A. 58, S. 412 f (Tischreden). [2] Werke, Erl. A. 63, S. 276.

[3] Werke, Weim. A. 7, S. 825 ff.

[4] Vgl. Thomas Morus, Responsio ad convitia Lutheri (Opp. Lovanii 1566), p. 60'.

[5] Cordatus, Tagebuch S. 474 f.

[6] Reichstagsakten 2, S. 825, A. 1. Balan, Monumenta reform. Luth. (1883 sq) p. 85. J. Paquier, Jérôme Aléandre, Paris 1900, p. 243.

[7] Paquier p. 242.

[8] Brief an Hartmuth von Kronberg, Freund Sickingens, Mitte März 1522. Werke, Erl. A. 53, S. 125 (Briefwechsel, 3, S. 308).

[9] Ebd. S. 126 f.

übrig blieb, als daß Luther verurteilt wurde". „Wer das höchste Gericht nicht anerkannte, der stellte sich . . außerhalb des bestehenden Rechtes. Dagegen wußten auch seine Freunde nichts einzuwenden." Es ist „unrichtig", sagt er, „wie dies vielfach geschehen, in Luthers Gegnern nur unfromme Menschen zu sehen, die sich hartnäckig der offenbaren Wahrheit widersetzten". Dieser Autor möchte es nur von seinem besondern Standpunkte aus für einen Fehler erklären, daß überhaupt in diesen Fragen „eine richterliche Entscheidung getroffen werden sollte" [1].

Die Ansicht, daß Luther auf dem Reichstag zu Worms als heroischer Verteidiger absoluter Freiheit der Forschung und des Gewissens und als Vorkämpfer des modernen Geistes die Palme verdient habe, entspricht ebenfalls nicht der gerechten historischen Betrachtung des Tatbestandes.

Er selbst war damals und immer weit entfernt, an eine Freiheit des Gewissens im modernen Sinne zu denken, und würde seinerseits alle, die ihn gegen die göttliche Offenbarung im Sinne der späteren Religionsgegner in Anspruch genommen hätten, der Acht und Aberacht würdig gehalten haben. „Es ist eine ganz einseitige, ja sträflich abstrakte Betrachtung Luthers", sagt Adolf Harnack, „die in ihm den Mann der neuen Zeit, den Helden eines heraufsteigenden Zeitalters oder den Schöpfer des modernen Geistes feiert." [2]

Luther bezeichnete sich zu Worms als durch das Wort Gottes gebunden. Er verlangte zwar für sich die Freiheit, die Heilige Schrift nach seinem eigenen Gutdünken oder, wie er sagte, nach dem von Gott ihm mitgeteilten Verständnis auszulegen und demgemäß alle Dogmen, die ihm mißfielen, umzugestalten.

Aber von der Anerkennung eines offenbarten Wortes Gottes, das den Glauben des Menschen zur Unterwerfung nötige, wollte er auf keine Weise ablassen, während es für den modernen Standpunkt der Geistesfreiheit bekanntlich keine Offenbarung gibt. Die Freiheit der Offenbarungsauslegung, die Luther zu Worms proklamierte, oder besser gesagt, ohne Proklamation für sich in Anspruch nahm, war allerdings ein ungeheurer Schritt vorwärts auf dem Wege zur Zerstörung der Kirche.

Luther blieb zu Worms den Nachweis schuldig, wie solche Freiheit oder vielmehr Willkür sich einige mit den von Christus für die Bewahrung und beständige treue Verkündigung seiner Heilslehre getroffenen Veranstaltungen. Es trat ihm die damals noch im ganzen öffentlichen Leben der Völker anerkannte Kirche mit ihrer eigenen göttlichen Bevollmächtigung und Beauftragung, das geschriebene Wort Gottes auszulegen, entgegen. Sie bildete den Gläubigen den Leuchtturm, an dem sich auf den Wogen der kämpfenden Meinungen die Geister sicher orientierten. Wenn sich ihrem feierlichen Spruche, der durch die gesamte seit Christus und den Aposteln von ihr behütete Lehre gewährleistet war, auch die einzelne Person des Wittenberger Lehrers fügte, so durfte diese nicht befürchten, an der eigenen Geisteswürde Verrat zu üben. Wer sich der Kirche unterwarf,

[1] Kolde, Luther 1, S. 349.

[2] Lehrbuch der Dogmengeschichte 3⁴, 1910, S. 810 f.

hatte sich „gebunden" gegenüber der höchsten Autorität für die Lehre; aber er verlor damit nicht Freiheit und Würde. Er gehorchte, um nicht schwanken und irren zu können. Er verbürgte sich höhere, ungetrübtere Erkenntnis, als er mit eigener Kraft, tastend, irrend und oft unsicher, erreichen konnte. Dagegen, so sagte dem Irrlehrer die Kirche, jene Freiheit religiöser Auslegung, die du aufstellst, ist der Untergang jeder sichern Lehre, der Tod jeder Wahrheitsüberlieferung, die Zerreißung der religiösen Einheit und das Prinzip endloser geistiger Zersplitterung. — Hiermit ist auf den Punkt hingewiesen, wo sich der Weg, den Luther betrat, diametral von dem Wege des Katholiken schied. Er machte die Subjektivität zum Grundsatze und lehrte mit der freien Schrifterklärung die ungebundenste Auflehnung gegen jene kirchliche Autorität, die Bürge der Wahrheit ist. Die von ihm gerissene Kluft dauert fort und deshalb natürlich auch die tiefgehende Verschiedenheit in der Betrachtung des zu Worms gesprochenen Urteils. Man darf sich diesen Sachverhalt nicht verhehlen und sich nicht wundern über die auseinandergehende prinzipielle Beurteilung seiner damaligen Stellung.

Es sei gestattet, ein protestantisches Urteil anzuführen, welches das Auftreten Luthers als „Verteidiger der vollsten Freiheit des Gewissens" beleuchtet. Ein kundiger Beobachter der Geisteskämpfe jener Zeit, Friedrich Paulsen, sagt: „Der Grundsatz von 1521: von keiner Autorität auf Erden sich den Glauben vorschreiben lassen, ist anarchistisch; dabei kann es keine Kirche geben... Der Ausgangspunkt und die Rechtfertigung der ganzen Reformation war die prinzipielle Verwerfung aller menschlichen Autorität in Sachen des Glaubens... Soll aber eine Kirche sein, so muß der Einzelne sich und seinen Glauben unter den Glauben der Gemeinschaft unterordnen. Und das zu tun, ist er schuldig; denn Religion kann es nur in einer Gemeinschaft, in einer Kirche geben." [1]. „Revolution ist der wirklich bezeichnende Ausdruck für das Ereignis der Reformation... Das Werk Luthers ist nicht Reformation, Umbildung der bestehenden Kirche durch ihre eigenen Organe, sondern Zerstörung der alten Form, ja man kann sagen grundsätzliche Verneinung der Kirche überhaupt. Er weigert sich, irgend eine irdische Autorität in Glaubenssachen anzuerkennen. Und nicht anders steht es mit dem sittlichen Gebiet: er stellt prinzipiell die Sache absolut auf das Einzelgewissen... Schroffer ist die Möglichkeit irgend welcher kirchlichen Autorität nie verneint worden." [2]

„Freilich ist das nicht der ganze Luther", setzt dieser Beurteiler bei. „Derselbe Luther, der hier den kirchlichen ‚Anarchismus' vertritt, trat später gegen diejenigen auf, deren Gewissen aus Gottes Wort eine andere Belehrung gewannen, als die Wittenberger darin fanden." — Paulsen führt die Stellen an, worin Luther kurze Zeit nachher schon gegen Abweichungen von seiner Lehre verkündet: „Meine Sache ist Gottes Sache", und „Mein Gericht ist Gottes Gericht" und bemerkt: „Den Reformatoren blieb, sollte anders eine ‚Kirche' sein, nichts übrig, als ihre eigene Autorität an Stelle der Autorität des Papstes und der Konzilien aufzurichten. Nur sind sie in einem ärgerlichen Punkte im Nachteil: gegen den späteren Luther kann man sich immer auf den Luther von Worms berufen." „So sehr die Menschen

[1] Geschichte des gelehrten Unterrichts vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart 1^2, 1896, S. 213 f.

[2] Ebd. S. 173.

geneigt sind, fremde Autorität zu verwerfen, ebenso sehr sind sie bereit, die eigene aufzurichten. Es ist eine Wurzel, aus der das Verlangen nach Freiheit und das Verlangen nach Macht aufwächst. Am wenigsten ist es Luthers Art, fremde Überzeugungen als gleichberechtigt zu achten." Er läßt es hervortreten in der gebietenden Stellung, die er der Wittenberger Theologie zuschreibt, nachdem „die revolutionäre Ära der Reformation hinter ihr liegt".

„Worauf sich Luther 1521 gegen die Päpstlichen gesteift hatte, daß er nicht aus der Schrift widerlegt werden könne, das erfuhr er selbst im Kampf mit den ‚Schwarmgeistern': man konnte sie nicht aus der Schrift widerlegen. . . Zur Widerlegung der Ketzer braucht man eine norma fidei, und zwar eine lebendige, von Fall zu Fall entscheidende. . . Wer sich an den Luther von 1521 hält, der wird sagen: Können die Ketzer aus der Schrift nicht widerlegt werden, nun, so scheint das ein Beweis dafür zu sein, daß Gott an der Widerlegung der Ketzer nicht so sehr gelegen ist. Sonst würde er seine Offenbarung, statt in Evangelien und Episteln, in Propheten und Psalmen, vielmehr in Katechismen und Paragraphen verfaßt haben. . . Es kann keine irdische Autorität in Sachen des Glaubens geben, und: es muß eine solche geben, das ist die Antinomie, die in den Ursprung der protestantischen Kirche gelegt ist. . . Der Widerspruch sitzt im Wesen der protestantischen Kirche. Auf der einen Seite verlangt der Begriff Kirche Einheit des Glaubens durch Unterordnung. Dem steht die andere Seite gegenüber: Soll Glaube im protestantischen Sinne sein, so muß der Einzelne selbst für sich einstehen; . . mir hilft nur mein Glaube, und stimmt mein Glaube nicht mit Glauben und Lehre anderer, so kann ich doch daraufhin nicht von ihm lassen. . . Übrigens hat es niemals eine Revolution gegeben, die mit der Logik zurecht gekommen wäre." [1]

Jene „Autorität in Sachen des Glaubens", die Luther für sich zu fordern anfing, hinderte ihn nicht, in den nächstfolgenden Jahren, mit den weitesten Aussprüchen zu Gunsten der Freiheit eines jeden, die Offenbarung, wie sie in der Bibel niedergelegt sei, nach seinem Gutdünken auszulegen. Mit der Zeit wird er viel strenger gegen die Ketzer, die von seiner Linie abweichen. Es mußte allerdings zuerst die „revolutionäre Ära der Reformation", wie Paulsen sie nennt, vorübergehen. In dieser Ära wollte und konnte er nicht andern so offen verweigern, was er für sich forderte. Noch im Jahre 1525 wird man bei ihm der Erklärung begegnen: „Die Obrigkeit soll nicht wehren, was jedermann lehren und glauben will, es sei Evangelium oder Lüge." Er redet von der Obrigkeit, aber sein eigenes Verhalten bezüglich der Toleranz der Ketzer zeigte damals schon die bedenklichsten Schwankungen, von der Toleranz gegen die Katholiken gänzlich zu schweigen.

Aus Obigem dürfte sich ergeben, daß die von Luther zu Worms vertretene Freiheit wenig geeignet ist, als Typus der modernen Geistes-, Forschungs- und Gewissensfreiheit zu dienen.

Um zur historischen Seite des Wormser Themas zurückzukehren, so verdient die obige Angabe über das „Gott helfe mir, Amen!" einige ausführliche Bemerkungen.

Das berühmte Lutherwort: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen", das als die bezeichnendste und kürzeste Charakteristik seiner „ritterlichen und hohen Geistestat" zu Worms angeführt zu werden pflegt,

[1] Ebd. S. 212 f.

ist eine Legende, die so wenig beglaubigt ist, daß das Wort nicht einmal in der von Luther herrührenden lateinischen Aufschreibung seiner Rede vorkommt.

Er selbst gibt deren Schluß bloß in der sehr einfachen Form wieder, die von Emphase nichts an sich hat: „Gott helfe mir, Amen", Worte die als Verabschiedung des Redners von seinem Publikum hier und da, insbesondere auch bei Luther selbst vorkommen. Die Erweiterung durch den unhistorischen Zusatz hat aber bald schon zu Wittenberg stattgefunden, wo man „die Worte noch etwas kräftiger und volltönender machen" wollte. „Nicht der geringste Anhalt ist dafür da, daß die Erweiterung von Ohrenzeugen herrührt" [1], höchstens daß man eine Legende, die sich schon anderwärts gebildet hatte, benutzte [2]. Die erweiterte Form findet sich zuerst in den beiden Drucken der Rede, die bei Grüneberg zu Wittenberg, der eine lateinisch, der andere deutsch, noch im Jahre 1521 hergestellt wurden und die im übrigen Teile auf der von Luther herrührenden Aufzeichnung der Rede beruhen. Luthers Schlußwort, sagt Karl Müller, der zuletzt die Frage ausführlich erörtert hat, habe sehr leicht erweitert werden können, ohne daß dabei Luther selbst oder irgend ein Ohrenzeuge beteiligt gewesen wäre. Der Versuch, den noch 1897 die Weimarer Lutherausgabe im 7. Bande machte, den Grüneberger Druck mit der Änderung des Redeausganges als die sicherste Überlieferung allen andern vorzuziehen, muß nach Karl Müller als verunglückt bezeichnet werden, wie denn nach ihm die dortige Ausgabe der Wormser Akten überhaupt „gänzlich mißlungen" ist.

Die sog. „welthistorische Bedeutung" der Worte wird übrigens durch eine Mitteilung des bei der Rede anwesenden Konrad Peutinger ins Licht gesetzt, die er gleich am Tage nachher niederschrieb. Als Luther mit seiner Erklärung zu Ende gekommen, heißt es da, habe der Offizial ihn nochmals ermahnt, zu widerrufen, weil er schon durch höhere Konzilien verurteilt sei. Darauf habe Luther von den Konzilien gesagt, diese „hetten auch geirrt und zu mermalen widerwartiges und auch wider das gotlich Recht Satzung gemacht. Der Offizial vermaint Nein. Luther: Ja, und wollt solchs beweisen. Mit dem hat der Handel auf das mall ain End gehabt. Ward ein gros Geschray, als Luther an dem Ort wider abschied. In solchem er sich auch kayßerlichen Mt. [Majestät] undertanigklich bevolhen hat. Vor Beschluß sprach er die Wort: Got kum mir zu Hilf." Also hiernach war der Ausspruch ein beim Verabschieden oder Hinausgehen im Lärm und „großen Geschrei" der Anwesenden hingeworfenes Wort, das sich an seine Anempfehlungen an die kaiserliche Huld anschloß.

In Betracht der oben angegebenen Tatsachen erkannte P. Kalkoff schon vor längeren Jahren an, der Lutherausspruch in obiger Form habe „keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit" [3], und jüngst ließ sich H. Böhmer über denselben vernehmen: „Man wird gut tun, dies berühmteste Lutherwort nicht mehr als ein Lutherwort zu zitieren. Das wird manchem schwer fallen. Aber für die Beurteilung von

[1] So A. Wrede, der in seiner Ausgabe der deutschen Reichstagsakten unter Karl V. Bd 2, S. 555 die Frage nach dem Ausspruche neu behandelte. Vgl. N. Paulus in der Kölnischen Volkszeitung 1903, Nr 320.

[2] So Karl Müller in der den Gegenstand erschöpfenden Abhandlung „Luthers Schlußworte in Worms 1521", in Philotesia, P. Kleinert gewidmet, Berlin 1907, S. 269—289. Vgl. die Rezension von N. Paulus in der Kölnischen Volkszeitung 1908, Nr 1000.

[3] Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstag, 1897, S. 174, A. 2.

Luthers Verhalten in Worms gewinnt oder verliert man damit gar nichts." [1] Auch W. Friedensburg erklärte: „Wir müssen allerdings auf den emphatischen Schluß der Rede — Hier stehe ich usw. — als unhistorisch Verzicht leisten; an die ‚Reichstagsakten' anschließende minutiöse Untersuchungen haben es zur Gewißheit erhoben, daß Luther mit den schlichten Worten: ‚Gott helfe mir, Amen' geschlossen hat." [2] Karl Müller führte abschließend den Beweis hierfür durch [3].

Der ungeheure Erfolg der Legende von der im feierlichsten Augenblicke der Versammlung abgegebenen „männlichen" Schlußerklärung mit ihrer „scharf ausgesprochenen Entscheidung" erscheint jedoch bei Betrachtung der Umstände sehr erklärlich. Der Reichstag, jene in Luthers Geschichte so stark hervortretende Epoche, wo den Freunden sein Stern vor der großen Versammlung aufzugehen schien, um dann plötzlich in der Stille des Bergschlosses zu verschwinden, lud sie zu derartigen Dichtungen geradezu ein.

Außer den auf lutherfreundlicher Seite auftretenden Legenden sind auch solche, die durch die Reihen seiner Gegner und der späteren Polemiker gingen, zu erwähnen. Eine solche unhaltbare Angabe ist es z. B., wenn sie Luther bei der Handlung zu Worms jeden Mut absprechen, seine Kühnheit oder eigentlich Verwegenheit, ausschließlich aus den Zusagen materieller Hilfe erklären, ja auf eine Äußerung von Thomas Münzer hin sogar bloß einen von seiten seiner Partei ausgeübten Zwang als Motiv seiner Haltung hinstellen.

Nach allem Obigen muß man vielmehr in Luther durchaus an erster Stelle die leidenschaftliche Eingenommenheit für seine Ideen wirksam finden. Allerdings mischte sich, besonders am Anfang, eine verständliche Furcht ein. Gesteht er doch selbst, daß ihn bei der Berufung nach Worms „Zittern befiel", bis er den dortigen Teufeln zu trotzen beschloß [4]. Auch bei seinem ersten Auftreten vor dem Reichstag im Verhör vom 17. April hätte er noch zufolge Ohrenzeugen mit „fast niedergelassener Stimme" geredet und den Eindruck eines Zaghaften gemacht [5]. Dann aber wuchs sein Enthusiasmus und seine Kühnheit mit der lebhaften Vorstellung seines Rechtes und mit dem Beifall der Gleichgesinnten. Ganz zweifellos wurde seine gehobene Stimmung unterstützt nicht bloß durch den Gedanken an die Tausende, die mit moralischem Gewichte hinter ihm standen, sondern auch die Anerbietungen materieller Hilfe, die ihm geworden, und durch die Kenntnis von der über dem Reichstage schwebenden gefahrschwangern Luft. „Graffen und Edelleut", sagte er selbst später, „sahen hart [sehr] auf mich; sie reichten 400 Artikel zum Gerichte gegen die Geistlichkeit ein [die Gravamina], und Gelehrte behaupteten dieselben infolge meiner Predigt. Sie [die Reichstagsmitglieder] mußten mich mehr fürchten, denn ich sie; denn sie fürchteten einen Aufruhr." [6] Es ist eben die glühende Befangenheit für die eigene große Entdeckung des Evangeliums und für die ihm gelungene Enthüllung des Antichristen, dann die gedachten Versicherungen äußerer Hilfe, was alles zusammen

[1] Luther im Lichte der neueren Forschung [2] S. 25.

[2] In Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr 100, S. 26.

[3] In der S. 390, A. 2 angeführten Abhandlung.

[4] Vgl. die oben S. 379, A. 1 zitierten Tischreden.

[5] Der Frankfurter Abgeordnete, bei Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2 [18], S. 176.

[6] Cordatus, Tagebuch S. 474.

ihm damals den „tollen Mut" einflößt, von dem er bis zu seinem Lebensabende rühmt: „Ich war unerschrocken, fürchtete mich nichts; Gott kann einen wohl so toll machen. Ich weiß nicht, ob ich jetzt auch so freudig wäre." [1]

Auch die auf lutherfeindlicher Seite seit alters zirkulierenden ungünstigen Darstellungen über den Lebenswandel Luthers zu Worms dürfen nicht ohne Gegenbemerkung bleiben.

Luther soll sich damals „durch Trunkenheit hervorgetan", auch durch sittliche „Ausschweifungen" verfehlt haben. Man müßte jedenfalls schlagende Beweise besitzen, um solches gerade für jene Tage anzunehmen, in denen er unter den Augen der höchsten geistlichen und weltlichen Behörden zu verweilen hatte und ein Gegenstand der Beobachtung von Tausenden war. Man müßte sich fragen, wie er denn dazu kommen konnte, seine Richter auch noch durch Schlemmerei und Lasterleben herauszufordern. Aber die Berichte genügen zu solchen Annahmen überhaupt nicht. Es sind einige mehr allgemein gehaltene Äußerungen über den Eindruck, den teils Luthers Person teils Gerüchte über ihn, die auf seiner gegnerischen Seite umliefen, damals hervorbrachten. Daß Kirchenfreunde sehr geneigt waren, alles, auch das Schlechteste, von den Sitten eines so trotzigen und gefährlichen Häretikers zu glauben, liegt bei ruhiger Betrachtung der allgemeinen damaligen Urteilsrichtung auf der Hand. Man nahm in dieser Beziehung, auch in amtlichen Schreiben, die Sache nicht kritisch genau, sondern etwas obenhin und nach dem gangbaren Gefühle. Die Eingezogenheit des Ordensmannes ließ Luther vermissen, obgleich er das Gewand der Augustiner trug; seine zur Schau getragene Zuversicht gab sich als Vermessenheit und übertriebenes Selbstgefühl kund; es mögen auch die Manieren des sächsischen Bauernsohnes in den hochgebildeten Kreisen des Reichstages übel bemerkt worden sein; sprach er dem ihm von Freunden kredenzten guten Malvasierweine zu, so mußte das bei den Ausländern seine deutsche Neigung für den Becher bekunden; wobei allerdings zu bemerken ist, daß er beim Aufbruche gegen Worms und auf der Fahrt, wie berichtet wird, wiederholt in unangebrachter Fröhlichkeit, vielleicht um traurige Gedanken zu vertreiben, dem Weine lebhafter zugesprochen hatte.

Der zu Worms anwesende venetianische Gesandte Gasp. Contarini schrieb nach Venedig: „Martinus hat hier die Erwartungen, die alle hegten, kaum erfüllt. Er zeigt weder ein tadelloses Leben noch irgend welche Klugheit. In den Wissenschaften ist er ungebildet, und er hat nichts, was ihn auszeichnet, außer seiner Unklugheit." [2] Vielleicht bezieht sich die Bemerkung über Mangel an Bildung und Geist, auf die es dem Venetianer vor allem ankommt, auf das erste Verhör Luthers vor seinen hohen Richtern, aus dem auch ein anderer Zeuge, wie schon angedeutet, die Anwandlungen von Beklommenheit und Furcht, die vorübergehend waren, hervorhebt [3].

---

[1] Köstlin-Kawerau 1, S. 409 771.

[2] In den Diarien von Marino Sanuto, R. deputaz. Veneta di Storia Patria, t. 30, Venezia 1891, p. 212. Am Ende der Stelle schlägt Denifle, Luther 1², S. 589, A. 1 vor, impudentiam statt imprudentiam (also beziehungsweise impudenza statt imprudenza) zu lesen, da der Mangel an prudentia vorher schon getadelt ist. Wenn Contarini Luther ferner assai incontinente nennt, so heißt das nicht „sehr lasterhaft" (unenthaltsam), sondern „sehr wenig sich beherrschend" im allgemeinen Sinn.

[3] Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2¹⁸, S. 176.

Kräftiger als Contarini schreibt gegen Luther der zweite Berichterstatter, auf den man sich beruft, der zu Worms anwesende Nuntius Hieronymus Aleander. Er war aber nicht sicher „Augenzeuge", wie man ihn genannt hat, wenigstens ist es unbestimmt, ob er Luther jemals sah, während derselbe in der Stadt weilte, obwohl er sein Äußeres nach Haltung und Blick wie aus eigener Anschauung beschreibt[1]. Aleander redet viel nach dem Hörensagen, sammelt sehr flüchtig die fremden Eindrücke und die Gerüchte und geht auf gar keine Einzelheiten ein, ausgenommen die „vielen Schalen Malvasier", die Luther vor seinem Weggange aus Worms als „starker Liebhaber dieses Weines" getrunken hätte. Er ist es, der nach Rom schreibt, der Kaiser habe, sobald er Luther gesehen, gesprochen: Dieser Mensch wird mich nie zum Ketzer machen. Er fügt da einfachhin bei, beinahe jedermann habe ihn für einen unlautern und besessenen Narren gehalten; er übergehe „die Trunkenheit, der Luther sehr ergeben ist, und viele andere Handlungen der Roheit in Blicken, Worten, Werken, Mienen und Gang". Sein Auftreten habe ihn um alle Achtung gebracht, die die Welt vor ihm gehabt hatte. Er bezeichnet ihn als „sittenlos" und dämonisch (dissoluto, demoniaco)[2]. Demgegenüber sagt beispielsweise der unten näher anzuführende Graf Hojer von Mansfeld, der Luthers Sitten, wie sie bald nach der Wartburgzeit waren, sehr tadelt und sie als Grund seiner Abwendung von ihm bezeichnet, zu Worms sei er, der Graf, noch gut lutherisch gewesen; er scheint also dort nichts Gravierendes über Luthers sittliche Haltung vernommen zu haben. Man darf annehmen, daß es eben nur allgemeine Mängel in Luthers Benehmen waren, die auf jener Weltbühne eine schärfere Beurteilung fanden, da außer den obigen Zeugnissen nichts vorliegt.

Eingehendere Gelegenheit, Luther von geistiger Seite kennen zu lernen, bietet sein Leben und Denken auf der Wartburg dar.

4. Aufenthalt auf der Wartburg.

Die Stille der unbewohnten Räume auf der Wartburg umfing den neuen Gast durch die für ihn sehr lange Zeit von fast zehn Monaten.

Während ihn noch soeben der laute Beifall seiner Anhänger in inneren Taumel versetzt und der Widerspruch der Höchsten ihn zu einem Streit gerufen hatte, der ihn auf sich selbst vergessen machte, stürmten hier die Gedanken der Einsamkeit auf seine Seele in der vielfachsten Gestalt ein. Er war ganz auf die Beschäftigung mit sich selbst und mit seinen Studien angewiesen. Das Gekrächze der Raben und Elstern um die Türme vor seinen Fernstern schien den Stimmen vergleichbar, die sich in seinem tiefsten Innern regten.

Zurückblickend auf sein Auftreten in Worms fühlte er jetzt doch öfter große Bedenken. Wie konnte dies bei einem Geächteten ausbleiben, hätte er gleich kein so umwälzendes Wagnis wie Luther unternommen? Dazu kam aber bei ihm die ungeheure Verantwortung für den in Deutschland entfesselten Sturm. Sein Geständnis lautet: „Wie oft zappelte mein Herz vor Furcht

---

[1] Vgl. Kalkoff, Depeschen[2] S. 169, A. 1; 172, A. 1.

[2] Die Stellen bei Brieger, Aleander und Luther, 1884, S. 170. Vgl. Kalkoff, Depeschen S. 170. Balan, Monumenta reformationis Lutheranae p. 199 205.

und hielt mir unter Tadel den tiefgegründeten und einzig festen Einwurf vor: Du allein wolltest weise sein? Irren denn alle die unzähligen andern? Haben so viele Jahrhunderte geirrt? Wie, wenn du irren würdest, wenn du so viele Menschen mit dir in den Irrtum und in die ewige Verdammnis ziehen würdest?“ [1]

Solche innere Gespräche muß er vor allem am Anfange des „Einsiedlerlebens“ in jenen Mauern, wie er es nennt, geführt haben. Jedoch die richtige Antwort darauf geben, das wollte er nicht; die schiefe Ebene war einmal betreten; zurück konnte er nicht, das machte er unter anhaltendem Ringen gegen sich zu seiner gefestigten Auffassung.

Vor allem hat an diesem Punkte ein psychologisches Studium Luthers einzusetzen. Die äußeren Verhältnisse auf der Wartburg, auch der Gang der dort von ihm betriebenen Studien sind oft genug besprochen worden.

Es ist unerhört, lauten nachmals seine Aussagen über die inneren Kämpfe jener Tage, „der Gewohnheit so vieler Jahrhunderte zu widersprechen und anzukämpfen gegen die Überzeugung der unzähligen Menschen und gegen so große Autoritäten. Wie kann sich jemand hinaussetzen mit verschlossenem Ohr über alle diese Vorwürfe, Schmähungen und Aburteilungen?“ „O wie schwer ist doch“, ruft er aus Erfahrung, „sich abfinden mit seinem eigenen Gewissen, wenn es sich einmal lange an einen Brauch gewöhnt hat [wie den papistischen], der ja doch irrtümlich und gottlos ist. Kaum mit den klarsten Sprüchen der Heiligen Schrift wollte es mir gelingen, mein Gewissen zu befestigen, so daß ich wagen konnte, allein dem Papste Widerpart zu bieten, ihn für den Antichrist zu halten, die Bischöfe aber für die Apostel des Antichrist und die Universitäten für die Lasterhöhlen desselben!“ — Aber er faßte alle Kraft seines Trotzes zusammen und gelangte zum Siege. „Endlich bestärkte mich Christus durch Worte von ihm, die sicher und treu sind. Nicht zittert und bebt mein Herz mehr, es spottet über jene papistischen Einwendungen; ich bin im sichern Hafen und lache über die draußen tobenden Stürme.“ [2]

Es war nach der katholischen Anschauung ein gewaltsames Niederkämpfen der besseren Stimmen, welche die Einsamkeit in ihm rege machte. Nur werden die Stimmen später dennoch, und zwar mit erhöhter Heftigkeit, wiederkehren.

Luther führte damals den Kampf so energisch durch, daß er scheinbar ohne irgend ein Bedenken seinen Freunden schreibt: Was Worms betreffe, so schäme er sich höchstens, dort nicht noch beherzter und nachdrücklicher vor dem Reiche gesprochen zu haben; würde er daselbst noch einmal aufzutreten haben, so sollte man andere Dinge von ihm zu hören bekommen. „Ich wünsche nichts sehnlicher, als der Wut der Gegner den Nacken offen darzubieten.“ Den ganzen Tag über malt er sich nur „das Reich des Antichristen“ vor dem Geiste aus, jenes erschreckliche und scheußliche Gespenst des Zornes Gottes [3]. So feuert er sich selbst an, so treibt er auch den zagenden und furchtsamen Melanchthon, dessen Hilfe er nicht missen kann, weiter.

---

[1] Vorwort zur Schrift: Vom Mißbrauch der Messe, in Form eines Briefes an die Wittenberger Ordensgenossen, lateinisch Werke, Weim. A. 8, S. 411 f. Opp. lat. var. 6, p. 116. Vgl. Briefwechsel 3, S. 243.

[2] Im lateinischen Texte ebd. S. 412 bzw. 116.

[3] An Melanchthon 12. Mai 1521, Briefwechsel 3, S. 148.

Er ruft den Freunden in vielen Schreiben von der Wartburg Mut und Vertrauen zu, da es gilt, einem Rückgang der Bewegung, den seine Entfernung bewirken könnte, nach Kräften zu steuern. Dabei durchdringt seine Sprache gewöhnlich ein schwärmerischer und bisweilen mystischer Grundton, der über die früher mitgeteilten Äußerungen noch hinausgeht. Von Mäßigung im angreifenden Stile seiner Schriften will er fürder noch weniger wissen als ehedem. „Wer nicht scheltet", ruft er, „nicht beißt und beleidigt, der richtet nichts aus. Ermahnt einer die Päpste mit rücksichtsvollem Tone, so halten sie das für Schmeichelei und meinen ein Recht zu haben auf Unverbesserlichkeit. Aber Jeremias fordert mich auf und sagt mir: ‚Verflucht sei, wer das Werk des Herrn mit Trug tut' (48, 10); er will Werke des Schwertes gegen die Feinde Gottes." [1]

Zwei Erscheinungen begleiten indessen diese tiefgehenden Aufwallungen, die sie in den Augen des Beobachters noch bedenklicher machen. Es sind einerseits Vorkommnisse, die an Halluzination grenzen, und anderseits ungeheure Versuchungsstürme.

Von beidem geben teils seine damaligen Briefe teils seine späteren Reden bestimmte Kenntnis. Freilich ist es ein sehr dunkles Gebiet, auf welches diese Äußerungen rufen. Alle Umstände sind hier sorgsam in Betracht zu ziehen. Vorab wird man schon dem Einflusse des neuen für ihn ungewohnten Aufenthaltes und der eigentümlich gestimmten Umgebung viel zuschreiben müssen. Dazu seine trüben Meditationen, die aufgezwungene Muße, der geänderte, viel reichlichere Tisch, der mit anderem, im Verhältnis zu früher, fast eine üppige Lebenshaltung des zum Junker Georg umgewandelten Mönches bedeutete; dazu körperliches Übelbefinden, wie jene äußerste Hartleibigkeit, von der er öfter schreibt, daß sie ihn quälte [2], das alles begünstigte abnorme seelische Zustände, die vielleicht auch in seinem alten psychischen Angstleiden einen geeigneten Nährboden besaßen. Er wähnte und blieb lebenslänglich bei dem Glauben, auf der Wartburg sinnenfällige Verfolgung vom Teufel erlitten zu haben.

Luther glaubt dort den Teufel nicht bloß zu hören, wie er ihn durch das verschiedenste schreckliche Geräusch des Tages und besonders des Nachts belästigt, sondern er meint ihn auch in sichtbarer Gestalt, wie der eines großen schwarzen Hundes, in seinem Zimmer wahrzunehmen. Durch Gebet kann er den Feind aber vertreiben. Seine Angaben, auf die in anderem Zusammenhange ausführlich zurückzukommen ist (Bd 3, XXXVI, 3; vgl. ebd. XXXI, 4), sind derart, daß sie zum mindesten die stärksten Illusionen voraussetzen. Man hat von eigentlichen Gehörs- und Gesichtshalluzinationen geredet, jedoch ohne einen eigentlichen Beweis zu erbringen, wenigstens für die Ausdehnung, in der man diesen Begriff angewendet hat. Sicher sind die Disputationen mit dem Teufel, von denen er spricht, nur rhetorische Einkleidungen seiner aufgeregten Selbstgespräche.

Brachte Luther schon ein großes Stück von dem damaligen Volksaberglauben mit auf die Wartburg, so steigerte sich die abergläubische Neigung in deren Mauern

[1] An Spalatin 9. September 1521, ebd. S. 229.

[2] Vgl. z. B. den Brief an Melanchthon vom 12. Mai 1521, Briefwechsel 3, S. 149.

infolge der Empfindlichkeit seiner so lebendigen Phantasie bis zu exzessiven Bildern der Selbsttäuschung. „Weil es umb ihn einsam war", schreibt sein Freund, der Arzt Ratzeberger, auf Grund von Luthers persönlichen Mitteilungen, „so kam ihme viel Gespensts und Unruhe von Poltergeistern zu handen, die ihm zu schaffen macheten." Und nach Anführung der Geschichte von dem Hunde fährt er fort: „Dergleichen viel andere Gespenste kamen ihme damals fur, welche er alle mit dem Gebete von sich getrieben, die er nicht erzelen wollte, dan er sagete, er wollte es Niemand sagen, wie mancherlei Gespenste ihn geplaget hatten." [1]

Die Versuchungen des Fleisches, die er damals erfuhr, schrieb Luther ebenfalls in der Hauptsache dem Teufel zu. Sie fielen über ihn mit stärkerer Gewalt als jemals her. Ihr entfesseltes Toben mißfiel ihm laut seinen Briefen, er suchte zu widerstehen, beklagte aber ziemlich deutlich die Vergeblichkeit des Wunsches sich zu entwinden. In dieser Verfinsterung lenkt er seine Gedanken fester auf die Frage der Klostergelübde und ihrer Verbindlichkeit. Er rüttelt an den Banden, durch die er sich selbst durch das eigene Gelübde dem allwissenden Gott aus freier Wahl verpflichtet hatte.

Er bekennt im Juli 1521 in einem Schreiben von der Wartburg seine Versuchungen dem Freunde Melanchthon, indem er in etwas schwülstig humanistischer Weise dessen Lob auf seine Person ablehnt: „Deine hohe Meinung von mir beschämt und peinigt mich. Denn ich sitze [statt für Gottes Sache so zu arbeiten, wie du meinst] hier fühllos und verhärtet in Ruhe, bete leider sehr wenig und seufze nicht für die Kirche Gottes; ja ich brenne in großen Feuern meines ungezähmten Fleisches; kurz ich sollte dem Geiste nach glühen und glühe im Fleische, in Wollust, in Trägheit, Untätigkeit, Schläfrigkeit, und ich weiß nicht, ob Gott nicht von mir abgewendet ist, indem ihr nicht für mich betet. Du, an Gaben Gottes reicher als ich, trittst nun in meinen Platz ein. Acht Tage sind es, daß ich weder schreibe, noch bete, noch studiere, teils durch die Versuchungen des Fleisches geplagt, teils durch das andere Übel." Das andere Übel ist das genannte sehr schmerzliche körperliche Übelbefinden, auf das er hier ausführlicher zurückkommt. „Betet für mich", schließt er den Brief, der die Freunde auf dem betretenen Wege mit allen Kräften einzubannen sucht, „betet, denn ich werde in dieser Einsamkeit in Sünden versenkt." [2] Und in einem andern Schreiben ruft er im Dezember unter den stets anhaltenden moralischen Stürmen: „Körperlich befinde ich mich wohl und werde gut gepflegt, aber durch Sünde und Versuchungen werde ich ebenfalls tüchtig heimgesucht. Bete für mich und lebe wohl." [3] Er nennt hier Sünden und Versuchungen. Nicht unmöglich, daß er unter Sünden, wie auch an andern Stellen, die Begierden selbst verstand, deren Vorhandensein er gemäß seiner Lehre als Sünde ansah.

„Glaube mir nur", heißt es in einem damaligen Briefe an Nikolaus Gerbel in Straßburg, „daß ich in dieser müßigen Einsamkeit tausend Teufeln vorgeworfen bin. Viel leichter ist es ja, gegen Menschen, die eingefleischte Teufel sind, zu kämpfen, als gegen die ‚Mächte der Bosheit, die in den Lüften wohnen' (Eph 6, 12). Öfter falle ich, aber die Rechte des Herrn richtet mich wieder auf." [4]

---

[1] Ratzeberger, Geschichte, hg. von Neudecker, S. 54.

[2] Am 13. Juli 1521, Briefwechsel 3, S. 189.

[3] An den intimen Freund Johannes Lang 18. Dezember 1521, ebd. S. 256.

[4] Am 1. November 1521, ebd. S. 240.

Die in ihm auflebende Abneigung gegen das Keuschheitsgelübde, das er einstmals so geschätzt hatte, schien ihm jedoch keineswegs vom Teufel herzukommen; denn er wünscht bereits dem nämlichen Freunde Glück, daß er den „so unreinen und an sich verdammlichen Stand der Ehelosigkeit", wie er ihn nennt, verlassen habe, um sich in den „von Gott verordneten Stand der Ehe" zu begeben. „Ich halte die Ehe nämlich für ein wahres Paradies, wenn auch die Eheleute in der höchsten Entbehrung sein sollten." Dabei flüstert er Gerbel ins Ohr, daß er bereits mit Melanchthon „eine starke Verschwörung angestiftet habe, um die Gelübde der Ordensleute und der Geistlichen zu beseitigen". Er deutet damit auf seine eben im Werden begriffene Schrift „Über die Klostergelübde" hin. „Der Leib ist fruchtbar, er schwillt und will gebären; er wird, wenn Christus will, ein Kind ans Licht bringen [jenes Buch], das mit ehernem Stabe zerbrechen wird (Offb 12, 5) die Papisten, die Sophisten, die Religiosisten [Verteidiger der Orden] und die Herodisten." „O wie verbrecherisch ist der Antichrist mit seinen Schuppen, da Satan durch ihn alle Geheimnisse der christlichen Frömmigkeit verwüstet hat!.. So viel Schreckliches tritt mir täglich in dem elenden Cölibate der jungen Männer und Frauen entgegen, daß mir meinen Ohren nichts widerwärtiger ist als der Name Klosterfrau, Mönch und Priester." [1]

Damals, also anfangs November 1521, glaubte er, mit dem verhängnisvollen Buche „Über die Klostergelübde" beschäftigt, bereits entscheidende biblische und theologische Gründe gefunden zu haben wider den Stand der Gelübde, d. h. den von Christus und den Aposteln empfohlenen Stand der Keuschheit und Enthaltsamkeit.

Anders früher, als Karlstadt und andere mit dem Rütteln an den Gelübden begannen, und als er selbst noch nicht entschlossen genug nach angeblichen theologischen Beweisgründen wider dieselben suchte. Damals ängstigten ihn noch ausdrückliche biblische Worte, wie das des Psalmisten: „Gelobet und erfüllet eure Gelübde Gott eurem Herrn" (Ps 75, 12). Ja noch im August 1521 hatte er von der Wartburg aus Spalatin gegenüber seine Bedenken ausgedrückt: „Was ist gefährlicher, als eine so große Menge eheloser Leute zur Heirat auffordern auf Grund von so unzuverlässigen und unsichern Schriftstellen? Die Folge wird nur sein, daß nachher die Gewissen noch schrecklicher verwirrt sein werden als jetzt. Auch ich möchte, daß die Ehelosigkeit freigestellt würde, wie das Evangelium will; aber ich weiß noch nicht recht, wie ich dies beweisen soll." [2] Im September kritisiert er ebenfalls noch scharf die Gründe Melanchthons, weil sie auf unrichtigem Wege zu dem Resultate der Freisprechung von den Keuschheitsgelübden gelangten, das auch er sehnlichst anstrebe. Er leidet, wie er diesem gesteht, „hitzige Peinen, weil er noch keinen rechten Ausgang in der Frage findet" [3].

Natürlich mußten schließlich solche Bemühungen von Erfolg begleitet sein.

---

[1] Ebd. S. 241.

[2] Am 15. August 1521, ebd. 3, S. 218.

[3] Am 3. August 1521, ebd. S. 213. Der hier gebrauchte Ausdruck quantis urgear aestibus bedeutet nach dem Zusammenhang nur Obiges.

Fünf Wochen später kann er also Melanchthon melden: „Mir scheint, ich kann jetzt mit Zuversicht sagen, wie es zu machen ist. Man formt den kurzen Schluß so: Wer mit einer der evangelischen Freiheit entgegengesetzten Gesinnung sein Gelübde gemacht hat, der muß befreit werden, und seinem Gelübde sei Anathem! Ein solcher ist aber jeder, der sein Gelübde getan hat, um Heil oder Gerechtigkeit zu suchen. Da die große Zahl der Gelobenden mit dieser Gesinnung gelobt, so ist klar, daß ihre Gelübde gottlos, sakrilegisch, dem Evangelium zuwider und deshalb aufzulösen und mit dem Fluch zu belegen sind."[1]

Also die durchaus unbestimmte, nach allen Seiten dehnbare Idee von „evangelischer Freiheit" mußte hier schließlich siegen helfen. Von seiner Stimmung bei der schriftstellerischen Ausführung dieser Gedanken sagt er aber am 11. November zu Spalatin in einem Briefe, in dem er sich über anderes beschwert: „Ich werde gegen die Gelübde der Ordensleute auftreten. . . Ich bin teils in Versuchung, teils in Entrüstung, nimm mir nichts übel. Denn nicht bloß ein Satan ist bei mir oder vielmehr gegen mich; ich bin allein und zuweilen doch nicht allein."[2]

Das Buch wurde noch im November fertig und erhielt den Titel „Über die Klostergelübde"[3]. Jene wunderliche Argumentation über die evangelische Freiheit kehrt in allen Gestalten der Rhetorik in demselben wieder. Die mannigfaltigsten Entstellungen der kirchlichen Lehre reihen sich daran[4]. Auf seine Theologie und auf die Unwahrheiten ist hier nicht im einzelnen einzugehen. Der Ursprung des Ganzen schon erweckt wenig Vertrauen. Viele großen und

---

[1] Am 9. September 1521, Briefwechsel 3, S. 224. [2] Ebd. S. 247.

[3] Die lateinische Schrift steht in der Weim. A. 8, S. 564 ff; in der Erl. A. Opp. lat. var. 6, p. 234 sqq. Am 22. November ging das fertige Manuskript an Spalatin, gegen Ende Februar 1522 fiel die Veröffentlichung. Denifle hat den Inhalt sehr ausführlich zergliedert und die theologischen Trugschlüsse des Buches, sowie manche andere für Luther wenig empfehlende Seiten desselben nachgewiesen. Luther und Luthertum 1², S. 29 348. Vgl. N. Paulus, Zu Luthers Schrift über die Mönchsgelübde, im Histor. Jahrbuch 27, 1906, S. 487—517, eine inhaltreiche aus Anlaß der Angriffe von O. Scheel gegen Denifle verfaßte Abhandlung. Paulus weist noch einmal nach, daß Luther in jenem Buche fälschlich der kirchlichen Vorzeit die Anschauung zugeschrieben hat, als ob nur im Ordensstande, im Leben nach den Gelübden christliche Vollkommenheit möglich sei (man vergleiche unsere Ausführungen Bd 2, XXIV, 4), und daß es nach katholischer Auffassung nicht ein „doppeltes Lebensideal", einen „doppelten Religionsbegriff", einen niederen für die Laien und einen höheren für die Ordensleute gebe (S. 496 ff). Eingehend wird von ihm auch die, trotz Denifle, von protestantischer Seite festgehaltene Behauptung Luthers widerlegt, daß alle oder fast alle durch den Eintritt in den Orden die Rechtfertigung zu erlangen versucht hätten (S. 506 ff), wie auch die spätmittelalterliche Ausdrucksweise, daß die Ordensprofeß mit der Taufe zu vergleichen sei, in neue Beleuchtung gerückt wird (S. 510 ff).

[4] Kaspar Schatzgeyer schrieb in einer Gegenschrift: „Man möchte fast meinen, das zornerfüllte Buch sei von einem Betrunkenen oder vielmehr vom höllischen Geiste selbst" (Replica, sine l. et a. Augsburg 1522, fol. E 1). Ähnlich urteilte der Pariser Theologe Jodokus Clichtoveus (Antilutherus, Parisiis 1524, fol. 124'). Johannes Dietenberger erklärte, das Buch strotze von Lügen, Verleumdungen und Schmähungen (De votis monasticis, lib. secundus. Colon. 1524, fol. T. 5').

hervortretenden historischen Werke und Ereignisse haben einen inneren Prozeß der Entstehung, der nicht tadellos ist, aber eine so unedle Herkunft spiegeln nur wenige Werke von Luther wie das genannte, obwohl dasselbe ein Ereignis von tiefgreifender Nachwirkung wurde, indem es unzähligen schwankenden und nachlässigen Ordensleuten zur Verführung gereichte und die Klöster zum Vorteil der neuen evangelischen Lehre zu entvölkern begann. Luther dachte bei Abfassung des Buches natürlich ebenfalls mit Glut an die vielen, die er freimachen wollte, und richtete demgemäß seine irreführende, bestechende Sprache ein.

Wie dachte er aber damals von sich selbst, als die Absicht, zur Ehe zu schreiten, ihm noch nicht vorschwebte?

Er erklärt im zuletzt angeführten Briefe an Melanchthon von sich folgendes: „Wenn ich obigen Schluß [aus der evangelischen Freiheit] vor Augen gehabt hätte, als ich mein Gelübde tat, ich würde nie gelobt haben. Ich bin aber auch so ungewiß, mit welcher Gesinnung ich gelobte; ich wurde mehr fortgerissen als gezogen, Gott hat es so gewollt; ich fürchte, daß ich gleichfalls gottlos und sakrilegisch gelobt habe... Später, nach den Gelübden, sagte mir mein irdischer Vater, der sehr großen Unwillen darüber gefaßt, als er in ruhiger Stimmung sich befand: ‚Wenn es nur keine Bezauberung vom Satan gewesen ist.' Dies Wort hat so tiefe Wurzeln in meinem Herzen geschlagen, daß ich keinen von seinen Aussprüchen besser behalten habe. Durch seinen Mund hat, glaube ich, Gott, freilich spät, wie von weitem zu mir geredet, um mich zu tadeln und zu mahnen." [1]

Mit seiner eigenen Entwicklung hängt es aufs engste zusammen, daß er damals bei verschiedenen Gelegenheiten und in den grellsten, unwahrsten Farben die sittliche Verdorbenheit schildert, welche infolge der Keuschheitsgelübde und des ehelosen Standes bei den Papisten um sich gegriffen hätten. Er scheint sich damit beruhigen zu wollen. Was er den Genossen seines Standes unter Übertreibungen an bösen Dingen zuschreibt, das verallgemeinert er so sehr und stellt es derart als unausweichliche Wirkung des Klosterlebens hin, daß er sogar auffälligerweise vergißt, sich selbst auszunehmen. Nur später wirft er einmal den Lesern die Äußerung hin, er habe, wie durch Fügung Gottes, seine Keuschheit bewahrt [2].

Um der Frage zuvorzukommen, ob er selbst durch eine Heirat von allgemeiner Lösung der Gelübde Gebrauch machen werde, sagte er früher in einer für die weitesten Kreise bestimmten schriftlichen Predigt: „Ich hoffe, ich sey so ferne kommen, daß ich von Gottes Gnaden bleiben kann, wie ich bin", fügt aber bei: „wie wohl ich noch nicht bin übern Berg und den keuschen Herzen mich nicht getraue zu vergleichen; wäre mir auch leid und Gott wollte mich gnädiglich dafür behüten." [3] Die „keuschen Herzen" sind die „falschen Heiligen", die er in dem betreffenden Abschnitte seiner Kirchenpostille bekämpft. Den „falschen Heiligen" setzt er die rechten gegenüber, ganz in der Weise, wie er es ehemals getan, als er in seinen ersten Predigten zu Wittenberg die strengeren Ordensbrüder und ihre Observanz mit den

[1] Briefwechsel 3, S. 225.

[2] Predigt vom Jahre 1537, Werke, Erl. A. 44, S. 148: „Ich habe sie auch zwar gehabt [die Gabe der Keuschheit], wiewohl viel boser Gedanken und Träume mit eingefallen sind."

[3] Werke, Weim. A. 10, 1, 1, S. 708; Erl. A. 10², S. 464.

Schlagwörtern von den kleinen Heiligen und den werkgerechten Stolzen befehdete. Der Faden, der beides verknüpft, d. h. der falsche Gegensatz gegen gute Werke und Entsagung der Sinnlichkeit, tritt hier und immer wieder als Ausgangspunkt Luthers hervor.

Er glaubt zu hören, wie man ihm von seiten derer, die das Gelübde in Treue gegen Gott halten wollten, seine Sinnlichkeit zum Vorwurf mache. „Wie sie das Maul aufwerfen", schreibt er, „und sagen, o wie drückt den Mönch die Kutte, wie gerne hätte er ein Weib! Aber laß sie nur lästern", ist seine Antwort, die als ein Muster seiner Sprache über diesen Gegenstand anzuführen ist, „laß sie lästern, die keuschen Herzen und großen Heiligen, laß sie eisern und steinern sein, wie sie sich selbst aufwerfen; verleugne du nur nicht, daß du ein Mensch seyst, der Fleisch und Blut hat; laß darnach Gott richten, zwischen den engelischen starken Helden und den kranken, verachteten Sündern. So du sie erkenntest, wer sie sind, die so große Keuschheit vorgeben und Zucht erzeigen, und was das sey, das St Paulus saget Ephes. 5, 12: ‚was sie heimlich tun, das ist auch zu sagen schändlich', du würdest ihre hochgelobte Keuschheit nicht würdig achten, daß eine Bübin sollte ihr Schuh daran wischen. Es gehet hier auch die Verkehrung, daß die Keuschen sind die Unkeuschen und treuget alles, was da gleist." [1]

Aber „Fleisch und Blut" zu haben, verleugneten auch nicht die gelübdetreuen und frommen Ordensmitglieder; sie warfen sich nicht auf als „eisern" oder priesen ihre „hochgelobte Keuschheit"; sie beteten jedoch zu Gott, taten demütige Bußübungen und erlangten so die Gnade, in der Furcht des Herrn und zur Freude ihres Gewissens das, was sie gelobt, mit dem trostreichen Hinblick auf den ewigen Lohn auch halten zu können. Von Gebet Luthers auf der Wartburg hingegen hört man wenig und von Buße noch weniger. Und doch hätten in diesen Mauern die erhabenen Erinnerungen an eine der größten deutschen Heiligen, die Landgräfin Elisabeth, ihm das Beispiel eines gebets- und bußeifrigen Lebens vorhalten können.

Luther klagt sich während des Aufenthaltes auf dem Schlosse in sehr starken Wendungen, die er jedoch nicht genau genommen wissen will, der Völlerei oder des Wohllebens und zugleich des Müßigganges an. „Ich sitze den ganzen Tag hier in Untätigkeit und fülle mir den Leib", sagt er hyperbolisch am 14. Mai 1521 zu Spalatin in einem Briefe [2] (es war bald nach seinem Einzuge in die Wartburg). Damit erinnert er den Leser allerdings an das „Wohlleben", das er sich früher zu Wittenberg in einem Briefe an Staupitz vorgeworfen hatte [3].

Soll aber aus der „Untätigkeit", die er sich vorwirft, auf den Grad des „Wohllebens" geschlossen werden, so kommt Luther nicht so schlimm davon; denn die „Untätigkeit" war so wenig genau zu nehmen, daß er vielmehr im nämlichen Briefe sogleich von seinen literarischen Vorsätzen so zu reden fortfährt: „Ich werde eine deutsche Predigt über die Freiheit der Ohrenbeicht schreiben [sie erschien und wurde Sickingen gewidmet]; ich will auch die Psalmenerklärung fortsetzen [dies unterblieb]; ebenso die Postillen, sobald ich das Nötige von Wittenberg erhalten habe [nur die deutsche Postille begann und vollendete er]; auch das angefangene Magnifikat erwarte ich" [gleichfalls erschienen].

---

[1] Werke, Weim. A. 10, 1, 1, S. 708; Erl. A. 10², S. 464.

[2] Briefwechsel 3, S. 154: otiosus et crapulosus.

[3] Am 20. Februar 1519, Briefwechsel 1, S. 431: homo expositus crapulae.

Es war eben seiner Natur ganz unmöglich, müßig zu sein.

Sein größtes Werk in deutscher Sprache, das ihn sehr populär machen sollte, begann er auf der Wartburg, die Bibelübersetzung, indem er sich zunächst an die Übertragung des Neuen Testamentes aus dem Griechischen heranmachte. Über die Verdienste und die Mängel dieser Übersetzungsarbeit ist anderswo zu reden. Die hohen sprachlichen Vorzüge verdecken es nicht, daß ihm theologische Eingenommenheit häufig die Feder führte, und der volkstümliche Wert der Arbeit läßt nicht übersehen, daß er dabei oft zu hastig ansetzte, wie es eben seine Gewohnheit und sein Temperament mit sich brachten[1].

Eine andere Schrift, die er in den stillen Mauern vollendete, handelte von dem Meßopfer. Gegen dieses Zentrum des katholischen Kultus richteten sich seine Gedanken schon frühe mit einer Abneigung, ja mit einer Eingenommenheit, die instinktiv dahin zu gelangen schien, die Kirche der eigentlichen Perle ihres Kultus zu berauben. Zum letztenmal scheint er auf der Reise nach Augsburg zum Kardinal Cajetan die Messe gefeiert zu haben. Auf der Wartburg wollte er mit dem dort wohnenden „Meßpfaff" nichts zu tun haben. Am 1. August 1521 schrieb er an Melanchthon, die Erneuerung der Stiftung Christi in der Feier des Abendmahls, welche die Wittenberger Freunde vorhätten, entspreche ganz den Plänen, die er für die Zeit seiner Rückkehr gehegt habe, und auch er werde von jetzt an niemals mehr eine Privatmesse lesen[2].

Die obige ausführliche Schrift, die 1522 erschien, ist betitelt „Vom Mißbrauch der Messe". Er widmete sie in einer eigenen Vorrede „den Augustinern von Wittenberg", seinen lieben Brüdern, da er in seiner Einsamkeit vernommen hatte, daß sie, wie er sagt, „fur allen die ersten seien, die in ihrer Sammlung [in ihrer Kongregation] den Mißbrauch der Messen hätten angefangen abzutun"[3]. Er will ihr „Gewissen" gegen die Messe stärken, weil er Sorge habe, daß sie „nicht alle gleicher Beständigkeit und guten Gewissens ein solch groß merklich Ding angefangen" hätten. Wie er sich selbst in seinem Kampfe zu Gewissenssicherheit emporgeschwungen habe, so mahnte er, „mit solchem Gewissen, Glauben und Vertrauen" müsse man handeln, „daß wir nicht allein die Urteile der ganzen Welt als Streu und Spreu achten, sondern daß wir im Tod wider den Teufel und alle seine Macht, auch gegen dem Gericht Gottes zu streiten geschickt sein, und mit Jakob (Gn 32, 28 f) durch einen solchen starken Glauben überwinden".

Der Welt Einreden zu verachten, sei nicht so schwer, „aber den Teufel und das ernste Gericht Gottes nicht zu empfinden", das sei eine größere Aufgabe.

Es scheint eben, daß manche Augustiner an diese Kunst nicht heranreichten und wegen der Neuerung bedenklich geworden waren. Er aber versichert, in dieser

[1] Vgl. Paul de Lagarde, Mitteilungen 3, Göttingen 1889, S. 336.

[2] Briefwechsel 3, S. 208. Vgl. K. Müller, Luther und Karlstadt, 1907, S. 5 ff.

[3] Widmung der deutschen Ausgabe von 1522. Werke, Weim. A. 8, S. 482; Erl. A. 53, S. 93. Die ganze Schrift lateinisch Werke, Weim. A. 8, S. 398 ff, deutsch ebd. S. 477 ff, und Werke, Erl. A. 28, S. 28. Die deutsche Widmung ist mit der lateinischen übereinstimmend. Siehe oben S. 394, A. 1.

Aufgabe bereits erfahren zu sein; er will aus seinem Lebensgange gelernt haben, wie „unsere Gewissen uns mancherlei Weise zu Sünder fur Gott machen und ewig verdammen, es sei denn, daß sie mit dem heiligen, starken und wahrhaftigen Wort Gottes allenthalben wohl verwahrt und beschirmt sind“[1]. Und diese „Vestung“ will er ihnen und den übrigen Lesern durch Darlegung der Greuel des Meßopfers aus dem Worte Gottes eröffnen.

Er beginnt also, indem er sofort mit unsagbarer Entschlossenheit alles niederwirft, was „Lehre und Ordnung der Kirche, Satzungen der Väter, langer Brauch, Übung und Gewohnheit“, Menschenlehren und theologische Fakultäten, Heilige und Väter, endlich „der Papst mit seinen Gomorrhen“ wider ihn und für die Messe überhaupt vorzubringen im stande wären. Die zügellose Sprache hält an vielen Stellen der Willkür der Gedanken und der biblischen Auslegung die Stange.

Alle Menschen sind Priester, führt er aus, Meßpfaffen gibt es nicht. „Ich will den Götzen und Putzen dieser Welt, dem Papst mit seinen Pfaffen trotzen. Ihr edlen Pfaffen, zeigt uns ein Punktel oder Strichel in allen Evangelien und Episteln der Apostel, daß ihr seid oder sollt Priester fur ander Christenmenschen sein.“[2] Wer die bekannten biblischen Stellen in Schutz nimmt, ist ihm ein „grober ungelehrter Esel“. Warum? Weil dieser sonst „das geschmierte und beschorne Priestertum“ nicht verteidigen würde. „O würdiger Patron der beschornen und geöleten Götzen“, ruft er über ihn mit spöttischem Mitleid aus[3]. Die Verfolgten aber sind wir, die wir zwar Christi Gegenwart im Sakrament anerkennen, aber vom Opfercharakter des Abendmahls nichts wissen. Denn wer sich einfach an Christi Einsetzung hält, der wird vom Papst als Ketzer gescholten. „Da sitzen die ungelehrten gottlosen Wasserbullen auf köstlichen und königlichen Stühlen, der Papst, Cardinal, Bischof, Münch und Pfaffen mit ihren Schulen, Paris und Löwen, sampt ihren geliebten Schwestern Sodoma und Gomorrha“; wenn die nur den geringen, armen und verachten Haufen [der Gegner der Messe] sehen, dann werden sie sehr zornig, „runzen die Nasen, krümmen die Mäuler, strecken die Hände von ihnen und sprechen: Die Ketzer halten nicht die Weise und Form der römischen Kirche“; sie selbst aber sind „ungelehrte Larven und Eselsköpf“[4].

Der Verfasser, der die Feder fort und fort in diese überreizte Stimmung taucht, lenkt so vom Meßthema ab und kommt auf den Papst und auf den Cölibat.

Er wird nicht müde zu erklären, „daß das verdammte und greuliche Pfaffentum der Papisten durch den Teufel in die Welt kommen ist“; „der Papst ist ein rechter Apostel seines Herrn, nach des Willen er lebet und schwebet, des Teufels in der Höllen“; er ist in das heilige Reich des allgemeinen Priestertums gefallen wie „des Teufels Sau, mit seinem Rüssel“, hat es besudelt, ja vertilgt; er hat ja ein Priestertum als „Grundsuppe aller Greuel“ errichtet mit seinem Cölibat[5]. Der Teufel genügt aber Luther noch nicht, seine Sprache scharf zu machen. Andere häßliche Bilder stellen sich bei ihm der Phantasie zur Verfügung.

„Ich halt, wenn der Papst Hurerei geboten hätt, sollt er nicht so viel großer Unkeuschheit gemehret und gemacht haben“ [wie mit der Ehelosigkeit]. „Wer kann diesen Grimm des Teufels mit seinem gottlosen verfluchten Gesetz genugsam be-

[1] Werke, Weim. A. 8, S. 483; Erl. A. 28, S. 30. [2] Ebd. S. 488 bzw. 36.
[3] Ebd. S. 488 f bzw. 37 f. [4] Ebd. S. 510 bzw. 68.
[5] Ebd. S. 538 539 540 bzw. 106 107 109.

denken?“ So will der „römische Bube“ überall gebieten. Und „die Hohenschulen, die unverschämpten Hurhäuser, sitzen und schweigen stille... Sie folgen als gehorsame Kinder der Kirche den Worten des Hurnwirths. Ein jeglicher Christ sollte ihm, wenn er tausend Hälse hätt, mit Fahr seines Lebens widerstehen, weil wir sehen das arme gemein unverständige und durch seine kindische schändliche Bullen erschrocken Volk alles thun und lassen, was nur der verdampte römische Schalk durch den Teufel erdenken kann“[1].

Manche Zeitgenossen fühlten aus solcher Sprache heraus, die Bulle des Papstes, der große Kirchenbann habe es Luther angetan; in der Einsamkeit auf der Wartburg habe deren Wirkung ausgegoren; Sturmgeister der Finsternis schienen sich seiner ganz bemächtigt zu haben[2].

„So groß“, ruft er, „ist der Zorn Gottes über dieß Thal Tafet und Hinnan, daß die, welche am meisten und besten lernen und züchtig leben, ärger verderben, denn die nichts lernen und in der Hurerei leben.“ — „O wir elenden Menschen, daß wir in diesen letzten Zeiten unter so viel Baaliten, Betheliten und Molochiten, welche alle geistlich und christlich scheinen, doch die ganze Welt verschlungen und allein die christliche Kirche sein wöllen, also sicher und frei leben und lachen, weinen nicht blutige Zähr, daß die Kinder unsers Volks so grausamlich ermordt werden.“[3]

Schließlich billigt er es laut und offen, daß man zu Wittenberg „keine Messe mehr hält, daß man nicht orgelt“ und das „Plärren und Brüllen“ in der Kirche unterläßt, so daß die Papisten sagen: „Sie sind alle Ketzer und unsinnig worden.“[4] Ihm deucht, Sachsen sei das glücklichste Land, „weil da die lebendige Wahrheit des Evangelii ist erfur kommen“; der Kurfürst Friedrich sei der in der Volksprophezeihung bezeichnete Fürst, der das heilige Grab erlösen würde, er selbst aber „der Engel am Grab“, oder auch die Magdalena, welche die Auferstehung verkündigten[5].

Sein Selbstbewußtsein und Größengefühl war in den häufigen schweren Stunden einsamer Selbstbetrachtung auf der Wartburg nicht erschüttert, sondern eher genährt und entflammt worden. Es waren die Zeiten seiner „Geistestaufe“; er fühlte vulkanische Kräfte in sich wach werden. Sie kamen ihm aus der Höhe. Er wähnte, daß ihm durch überirdische Mächte geboten werde, so zu lehren, wie er es tat. Darum nannte er die Wartburg sein Patmos; wie der Apostel Johannes auf Patmos die Offenbarung erhielt, so wurde auch er nach seiner Meinung dort in der Zurückgezogenheit geheimnisvoller Mitteilungen von oben gewürdigt.

Die Idee göttlicher Sendung durchdringt ihm jetzt mit übermächtiger Gewalt alle seine Fasern.

Als die kirchlichen Unruhen zu Wittenberg seine bleibende Rückkehr dahin veranlaßten, erklärte er dem Kurfürsten, der bis dahin solche Sprache von ihm unmittelbar nie gehört: „Eure kurfürstliche Gnade weiß, oder weiß sie es nicht, so laß sie es hiemit kund sein, daß ich das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel, durch unsern Herrn Jesum Christum habe, daß ich mich wohl hätte mügen, wie ich denn hinfort tun will, einen Knecht

[1] Ebd. S. 549 bzw. 121. [2] Vgl. Bd 2, XXVII.
[3] Werke, Weim. A. 8, S. 559 560; Erl. A. 28, S. 135 137.
[4] Ebd. S. 561 bzw. 138. [5] Ebd. S. 562 bzw. 139 f.

und Evangelisten rühmen und schreiben."[1] Man wird auch auf die Tage des sächsischen Patmos, die so tief in sein inneres Leben eingriffen, den merkwürdigen, mystisch klingenden Ausspruch beziehen müssen, den er nach der Überlieferung seiner Schüler gelegentlich später tat, daß ihm „befohlen", ja „unter dem Fluche des ewigen Zornes aufgetragen worden sei (interminaretur), auf keine Weise über diese Dinge [die Lehren seiner Sendung] zu zweifeln"[2].

Jeden Weg der Rückkehr zu seiner Kirchen- und Ordenspflicht hat Luther sich damals verlegt durch die in sich entzündete düstere Begeisterung und durch die kühne Art von Selbstsuggestion, der seit der Geistestaufe auf der Wartburg seine glühende Seele mit geschwellten Segeln nachging.

Bedeutet die Wartburger Zeit den Abschluß seiner Idee vom eigenen Prophetentum und von göttlicher Beauftragung, so ist immerhin, um Luther zu verstehen, daneben die allmähliche Entwicklung der Sendungsidee vor Augen zu behalten (vgl. Bd 2, XVI, 1).

Man kann nicht zweifeln, daß schon in den ersten Jahren seines öffentlichen Auftretens, wenigstens 1519 und 1520, die Meinung von der eigenen göttlichen Mission festen Boden in ihm zu gewinnen anfing.

Um die erste Entstehung dieses Gedankens zu erklären, muß man sich vor allem an seine vertraulichen Briefe aus jener Zeit und in zweiter Linie erst an die öffentlichen Schriften wenden. Mit Hilfe beider lassen sich einigermaßen die Stufen erkennen, auf denen sich diese merkwürdige psychologische Entwicklung vollzog. Sobald er gewahrte, daß seine Entdeckung vom Unwerte der guten Werke und von der Rechtfertigung durch den bloßen Glauben mit der Lehre der römischen Kirche in stets bleibendem Widerspruch stehe, begann notwendig auch die Ahnung in ihm zu keimen, die gläubige Menschheit sei überhaupt in den alten Zeiten durch Rom in größte Finsternis geführt worden. Darin glaubte er sich durch den Anblick der wirklich bestehenden argen Mißbräuche, die über dem kirchlichen Leben der Mitwelt gelagert waren, bestärkt. Er meinte einen bis in die tiefsten Wurzeln des Kirchentums gedrungenen universalen Verfall zu erblicken, wie das schon seine ersten Predigten und Vorlesungen ahnen ließen. Mit tiefem Gefühle glaubte er die Abirrung bedauern zu sollen. Christus und das Evangelium seien fast abhanden gekommen, so kam es ihm in phantastischen Stunden vor.

Als er dann mit den ersten Schriften hervorgetreten, bestätigte scheinbar der von ihm gierig aufgenommene Beifall, daß er die weitest tragende Entdeckung gemacht habe. Für die in dem Gedanken liegende Selbstüberhebung mangelte ihm bereits Sinn und Gefühl. Mit Recht, so sagt er schon im Mai 1518 einem väterlichen Freunde, der sein Gegner war, bekennen meine Anhänger, kirchliche Prälaten und gebildete Weltleute, „daß sie früher von Christus und dem Evangelium nichts gehört haben". „Um es kurz zu sagen, ich bin der

[1] Am 5. März 1522, Werke, Erl. A. 53, S. 106 (Briefwechsel 3, S. 296).

[2] In Lauterbachs Tagebuch S. 62, A. (aus den Aufzeichnungen Khummers).

Überzeugung: keine Reform der Kirche ist möglich, wenn nicht von Grund aus die kirchlichen Satzungen, die Entscheidungen der Päpste, die Theologie der Schule, die Philosophie, die Logik, wie sie jetzt sind, umgestaltet werden . . . Ich fürchte niemandes Gegenrede, wenn ich diesen Satz verteidige."[1] Und bereits im März des gleichen Jahres hatte er an einen befreundeten Geistlichen geschrieben, die Theologen, die bis dahin die Katheder inne gehabt, die Scholastiker, verständen keinen Deut von Evangelium und Bibel. „Silbenstechen heißt noch nicht das Evangelium verstehen. Alle Lehrer, Universitäten, Magister sind Larven, die du ja nicht fürchten sollst."[2]

Wollte er nun weiter gehen — und man weiß, wie er sich fortreißen ließ —, dann stand er sozusagen vor der unausweichlichen Notwendigkeit, die Würde eines großen gottberufenen Lehrers sich beizulegen. Höchstens ein solcher Prophet konnte die ganze bisherige Welt in obiger Weise verdammen.

In gärenden Übergangszeiten wie die damalige gewahrte man öfter, daß Ideen vom überirdischen Berufe in der Luft lagen. Wer außerordentliche Kräfte in sich fühlte und die Bewegungen der Zeit an sich fesseln wollte, machte in solchen Perioden nicht selten Anspruch auf einen höheren providentiellen Beruf. Nicht bloß religiöse Schwärmer in den Reihen der Wiedertäufer, sondern auch weltlich gesinnte Männer, wie Hutten und Sickingen, träumten im Zeitalter Luthers von großen Aufgaben, zu denen sie erwählt wären. Genug, es gab für Luther nur zwei Dinge, entweder weicht er zurück, wenn es ihm klar wird, daß die Kirche im innersten Gegensatze zu ihm bleibt, oder er macht sich zum Gottesgesandten, um seinen ungeheuern Angriff zu legitimieren. Zum Überfluß kostete ihn das letztere nicht allzuviel. Es wurde also in seiner Seele keine bloß vorübergehende Vorspiegelung, sondern eine feste Meinung, in die er sich immer mehr hineinarbeitete. Er erklärte den Freunden, täglich neues Licht in diesem Sinne von Gott durch das Studium der Schrift zu erlangen.

Aus solchem Gefühl heraus schreibt er an Spalatin im Januar 1518 jene merkwürdigen Worte: „Denen, die für Gottes Ehre arbeiten wollen, wird von oben die Einsicht in das geschriebene Wort Gottes auf ihr Gebet hin gegeben; das hab ich erfahren (experto crede ista)"; auf den Einfluß des Heiligen Geistes, sagt er ihm, könne man sich verlassen, und ermahnt dies zu tun, wie er es getan habe[3]. Es scheint auch, daß er, eben weil er den „Einfluß des Heiligen Geistes" zu fühlen glaubte, sich anfänglich in der sonderbaren Erwartung wiegte, die Kirche werde allmählich zu der von ihm entdeckten Lehre herüberkommen. Als er nun wahrnehmen mußte, wie die kirchliche Obrigkeit vielmehr entschlossen sei, ihm Einhalt zu tun, da entschied er sich, die ganze bisherige Vorzeit, die ganze kirchliche Autorität preiszugeben. Natürlich kam er danach auch dazu, den alten und echten Begriff der Kirche zu reformieren.

[1] An Jodocus Trutfetter, Professor zu Erfurt, 9. Mai 1518, Briefwechsel 1, S. 188: uno ore dicunt, sese prius non novisse nec audivisse Christum et Evangelium *etc.*

[2] An Sylvius Egranus, Prediger in Zwickau, 24. März 1518, Briefwechsel 1, S. 173.

[3] An Spalatin 18. Januar 1518, Briefwechsel 1, S. 142.

Nicht ein äußeres von Christus gestiftetes Lehramt, sagte er sich, hütet und verkündet den Glauben, sondern die Erleuchtung des Geistes; diese innerliche Leitung führt den einzelnen; sie führt mich in dem begonnenen Streit und verbürgt durch mich der Welt die Wiederbringung des Evangeliums nach der ehemaligen grenzenlosen Verunstaltung.

5. Wartburglegenden.

Man nahm auf seiten der Gegner Luthers öfters die brieflichen Äußerungen des einsamen Burginsassen[1] über den Brand in seinem Fleische und über sein Wohlleben im Essen und Trinken (crapula) in übertrieben ungünstigem Sinne, als ob es sich bei dem sinnlichen Brande nicht so sehr um Anfechtungen, sondern um freiwillige große Sünden gehandelt habe, und als ob Luther die bezeichneten Ausdrücke über die Tischgenüsse nicht mit seiner gewohnten Redeweise gesteigert hätte. Beweise wenigstens für die ungünstigere Auffassung sind nicht vorhanden.

Eigentümlich wirkt dagegen auf der Seite der Verteidiger Luthers das hier und da hervorgetretene Bemühen, die fleischlichen Gelüste, von denen er damals, wie er sagt, heimgesucht wurde, und ebenso die „Reizungen" (titillationes), die er früher seinem Oberen Staupitz bekannte, nur im allgemeinsten Sinne als Weltsinn, Neigung zum Vergänglichen, nur als Versuchungen der Selbstsucht zu erklären. Wozu, fragt man sich, solch vergebliches Bemühen?[2] Ist es vielleicht ein Reaktion gegen die Übertreibungen auf lutherfeindlicher Seite, die in jüngerer Zeit in einer gewissen populären Literatur in gutem Glauben bis dahin gingen, jene Belästigung (molestiae), über die Luther in seiner damaligen Korrespondenz ebenfalls klagt, für die leiblichen Krankheitsfolgen von Jugendsünden zu erklären, während die „Belästigung" auf der Wartburg nach dem Zusammenhang der Stellen eine ihn damals stark quälende vorübergehende Hartleibigkeit ist?[3]

Luther erzählte später, laut den Tischreden[4], wie „Hans von Berlips [Berlepsch, des Vogten der Wartburg] Frau gen Eisennach kam" und weil sie „gerochen", daß er (Luther) auf dem Schloß wäre, ihn gern gesehen hätte; da dieses aber nicht hätte sein können, sei er in ein anderes Gemach gebracht,

---

[1] Oben S. 299, A. 1.

[2] Carnis meae indomitae uror magnis ignibus, so im Brief an Melanchthon vom 13. Juli 1521, Briefwechsel 3, S. 189, wo er auch den Ausdruck tentationes carnis hat. Im Briefe an Staupitz vom 20. Februar 1519, Briefwechsel 1, S. 431: Homo sum expositus et involutus societati, crapulae, titillationi, negligentiae aliisque molestiis. Titillatio hat auch bei Luther gewöhnlich den ganz gebräuchlichen Sinn von sinnlichem Kitzel, z. B. schon im Römerbriefkommentar (Vatikanische Handschrift, fol. 160): luxuriosus, dum titillatio venit *etc.*; ebenso in der Schrift über die Zehn Gebote, Werke, Weim. A. 1, S. 485 491 497. Im Deutschen gebraucht er statt dessen „Kitzel", z. B. Werke, Erl. A. 34, S. 139.

[3] Siehe die Belege unten XIII, 4. Die molestiae in der Stelle des Briefes an Staupitz (vorige A.) sind ebenfalls anderer Natur.

[4] Werke, Erl. A. 59, S. 341.

sie selbst aber in seine Kammer einquartiert worden. Luther spricht hiervon im Zusammenhang mit Erinnerungen an die Plage von angeblichen Poltergeistern auf der Wartburg, die er für Teufel hält. Nur zwei Edelknaben, die ihm zweimal täglich Essen und Trinken brachten, hätten zu ihm kommen dürfen. Vom Übernachten jener Frau in seiner Kammer meldet er ebenfalls die Störung durch Geister: „Da hats die Nacht uber ein solch Gerümpl in der Kammer gehabt, daß sie gemeint hätte, es wären tausend Teufel drinnen." Der Schloßhauptmann Berlepsch war damals noch nicht verheiratet, erst im Jahre 1523 ehelichte er Beata von Ebeleben[1]. Es ist also entweder ein Anachronismus, wenn die Besucherin der Wartburg bereits als seine Frau bezeichnet wird, oder es liegt im Berichte eine Verwechslung der Person mit einer andern vor. Luther spricht ganz unbefangen von dem Besuche. Die Absicht der Frau bei dem Abstecher kann recht wohl neben dem Besuch des Vogtes die Befriedigung ihrer weiblichen Neugierde, Luther zu sehen, gewesen sein. Der zuversichtliche Hinweis auf einen verbotenen Umgang Luthers mit der Besucherin, wie er ausgesprochen worden ist, dürfte sich doch wohl dem Vorwurf der Legendenkonstruktion nicht entziehen.

Die obige Erwähnung der teuflischen Poltergeister auf der Wartburg ruft endlich den berühmten Tintenfleck an einer der dortigen Wände ins Gedächtnis.

Populär ist die Tradition, daß Luther das Tintenfaß gegen den Gottseibeiuns, der mit ihm disputierte, geschleudert habe. Der Fleck beruht indessen nur auf einer Sage, die sich wahrscheinlich auf Grund eines ganz gewöhnlichen Mauerschmutzes gebildet hat. In der neuen Lutherbiographie von Köstlin und Kawerau ist das gebührend hervorgehoben, auch daran erinnert, daß Peter d. Gr. einen solchen Fleck im Jahre 1712 in der Lutherstube zu Wittenberg, nicht auf der Wartburg, sah, und daß Johann Salomo Semler, der bekannte protestantische Schriftsteller, in seiner 1781 erschienenen Autobiographie einen gleichartigen Fleck auf der Festung Coburg, wo Luther weilte, erwähnt[2].

XIII.

Die Jahre der Entstehung der Gegenkirchen.

1. Gegen die Schwarmgeister. Gemeindekirchen?

Luther verließ die Wartburg am 1. März 1522, nachdem er schon vorher in den Tagen vom 3. bis 11. Dezember heimlich nach Wittenberg gegangen war. Jetzt erschien er in der Heimatstadt des Evangeliums, um kräftige und einschneidende Predigten, die für seine Sache von höchster Notwendigkeit geworden, zu beginnen.

Das Treiben Karlstadts mehr als das der von Zwickau herübergekommenen „Propheten des Reiches Gottes" forderte seine Gegenwart und Abwehr. Man

[1] Köstlin-Kawerau 1, 440 773. [2] Ebd.

war, als seine Abwesenheit länger zu dauern schien, zur gewalttätigen Abschaffung der Messe vorgeschritten, predigte gegen die Beicht und gegen die Kindertaufe und legte zur Zerstörung der Bilder Hand an. Wie Luther, so beriefen sich auch die Wortführer dieser Bewegung einerseits auf die klare Heilige Schrift als die Quelle ihrer Erkenntnis, anderseits auf persönliche höhere Erleuchtung.

Die Kindertaufe, sagten die Zwickauer, sei nicht bloß in der Heiligen Schrift nicht gelehrt, sondern sei der bestimmten Anweisung des Heilandes: „Wer glaubt und getauft ist" entgegen. Sie fanden aber damit noch wenig Anklang. Auch Karlstadt war ihnen bis dahin weder hierin noch in ihrer Pseudomystik beigetreten.

Karlstadt stützte sich jedoch dem Kurfürsten Friedrich gegenüber ausdrücklich, ebenso wie Luther, auf seine Pflicht, die ihm gewordene biblische Erkenntnis überhaupt zu verkünden.

„Wehe mir", sagte er mit dem von Gott berufenen Apostel Paulus, „wenn ich nicht predige" (1 Kor 9, 16). Er erklärte, die Uneinigkeit sei lediglich daraus entstanden, daß nicht alle der Heiligen Schrift folgten; er folge ihr, und kein Tod solle ihn vom Grunde derselben abführen; er bleibe „stracks in Gründen göttlichen Wortes". In Bezug auf seine Forderung des Abtuns der Bilder rief er: „Gottes Stimm sagt in der Schrift kürzlich und mit lichten Worten: ‚Du sollst sie nicht anbeten, du sollst sie nicht ehren', und da nützt es nicht, wenn man gleich sagt, ‚Ich bete die Bilder nicht an, ich tue ihnen nicht Ehr an ihretwegen, sondern von der Heiligen wegen, die sie bedeuten'."

Karlstadt betonte zwar auch „die oberst weltliche Hand soll gebieten und schaffen", daß der Mißbrauch beseitigt werde[1]. Gelegentlich empfahl auch er ein „Vorgehen ohne Tumult und ohne den Gegnern Anlaß zu Verleumdungen zu geben". So lautet sein Ausdruck[2]; aber der Haufe seiner Gesinnungsgenossen wartete nicht, bis die Obrigkeit oder „die Pfaffen Baals selbst ihre Gefäße und Klötzer" wegschafften.

Den ersten Schritt zu liturgischen Änderungen in Wittenberg tat jedoch Melanchthon, indem er am 29. September 1521 mit seinen Schülern in der Pfarrkirche das Abendmahl mit den laut gesprochenen Einsetzungsworten und dem Kelche nahm, weil es so Stiftung Christi sei. Wenige Tage danach begannen die Augustiner, und vor allem Gabriel Zwilling, den praktischen Kampf gegen die Messe als Opfer, indem sie dieselbe einstellten. Mit Luther wußten Melanchthon und die Augustiner sich dabei im Einklang. Indem nun die lutherisch gesinnten Kreise dem Beispiel Melanchthons bezüglich der Messe und des Abendmahls folgten, an den katholischen Messen nicht mehr teilnahmen und eigene Predigten einführten, bildete sich die erste gottesdienstliche Separation. „Neben der Gemeinde der alten päpstlichen Ordnungen erhebt sich eine neue, evangelische."[3] Aber dann führt Karlstadt eine neue Wendung herbei; er will die Anhänger

[1] C. F. Jäger, Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1856, S. 273. Vgl. H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt 1, 1905, S. 355 ff.

[2] So Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910, S. 29.

[3] Derf., Luther und Karlstadt, 1907, S. 15.

des Evangeliums nicht im Winkel sehen, sondern alsbald den von allen besuchten Hauptgottesdienst, wie er noch nach katholischer Sitte stattfand, im Sinne der „Stiftung Christi" für die Einwohner Wittenbergs umgestalten. Das geschah zuerst auf Weihnachten 1521. Die Stücke, die den Opfercharakter der Messe ausdrücken, wurden weggelassen, dagegen die neue Kommunion mit dem Kelche nach laut gesprochenen Einsetzungsworten eingefügt. Beicht wurde von den Kommunikanten nicht verlangt. Die Neuheit und die Leichtigkeit des Empfanges zog die Menschenmassen zu dem neuen Ritus, der zuerst in der Allerheiligenstiftskirche, dann in der Pfarrkirche stattfand und in der Folge auch durch seine Anhänger, wie Zwilling, in benachbarten Orten eingeführt wurde.

Große Unordnungen kamen schon beim ersten Gottesdienst dieser Art vor. Manche kommunizierten, nachdem sie reichlich gegessen und getrunken hatten. Im Januar 1522 drang ein lärmender Haufen zu Wittenberg in die Kirche ein, zerstörte Altäre, Heiligenbilder und warf mit diesen die Geistlichen auf die Straße.

Der Kurfürst und seine Räte, wie Hier. Schurf, waren sehr ungehalten über den Aufruhr und über die „Pseudopropheten", d. h. Karlstadt und Genossen, während die Zwickauer, im Grunde eine größere Gefahr, sich zurückhielten.

Melanchthon zu Wittenberg neigte sich zum Glauben, daß höhere Geister in den Zwickauern vorhanden seien; nur sollte Luther vor allen, meinte er, die Entscheidung über die Natur dieser Geister fällen. Diese Propheten stellten dagegen auf: Martinus habe zwar meistenteils recht, aber nicht in allen Stücken; es werde ein anderer über ihn kommen mit einem höheren Geiste.

Die tiefere und reinere Auffassung des Evangeliums, deren sie sich im stillen rühmten, hängt mit einem recht erklärlichen Widerstreite gegen Luthers rein äußerliche Lehre von der Rechtfertigung und dem Gnadenstande zusammen. Ihnen bot die Ansicht von der bloß mechanischen Bedeckung unserer Sündhaftigkeit durch Zurechnung von Christi Verdienst kein Genügen. Sie wollten mit Christus in einem mehr lebendigen Zusammenhange sein, und der Kirche einmal entfremdet, gerieten sie auf den Wegen falscher Mystik zu dem Wahne von einem unmittelbaren Verkehr mit der jenseitigen Welt, schleppten jedoch damit nur die Gefahr des Radikalismus und des revolutionären Umsturzes ein. „Mir ist höchst verdächtig", schreibt Luther von den Zwickauer Propheten, „daß sie sich rühmen, mit der göttlichen Majestät von Angesicht zu Angesicht zu reden."[1]

Luthers Stellung mußte sich nach der Schule auf der Wartburg sofort erproben, zumal er manche Lehren der Partei Karlstadts und sein zu rasches Vorgehen mißbilligte. Er setzte ohne Säumen auf der Kanzel von Wittenberg seine ganze Persönlichkeit mit aller Kraft der Beredsamkeit zur Bekämpfung der Bewegung ein; er wollte nicht, daß sich das ganze angefangene Werk des Evangeliums in ein Chaos auflöse. In acht Predigten führte er das „wüste Wesen" auf „einen Mißverstand der christlichen Freiheit" zurück. Es betrübe ihn tief, erklärte er, daß man ohne seinen Befehl jetzt schon so viel ändere, statt langsam

[1] Am 13. Januar 1522, Briefwechsel 3, S. 271 f. Vgl. K. Müller, Luther und Karlstadt S. 218.

zu verfahren und den Glauben zuerst reif werden zu lassen. „Folgt mir", rief er, „ich habe es je noch nie verderbet; ich bin ja der Erste gewesen, den Gott auf diesen Plan gesetzt hat; ich kann Gott nicht entlaufen, sondern muß so lange bleiben, bis es Gott meinem Herrn wohlgefällt; ich bin auch der gewest, dem es Gott zum ersten offenbaret hat, euch solch sein Wort zu predigen und anzusagen. Ich bins auch ja gewiß, daß ihr das reine Gottes Wort habt."[1]

Freilich lenkt er wieder ein mit dem in jenem Augenblicke recht gefährlichen Zugeständnis: „Ist aber Jemands, der was Besseres würde haben, und ihm etwas mehr offenbaret werde, denn mir, dem will ich meinen Sinn und Verstand unterwerfen und meine Meinung nicht über seinen Kopf gesetzt haben, sondern will ihm folgen."[2] Er war sich natürlich bewußt, mit derartiger Kraft die Irrtümer der „Schwarmgeister", wie er sie nannte, erweisen zu können, daß die angekündigte Bereitwilligkeit seine Stellung nicht in Gefahr brachte. Alles kam auf die Erhaltung der äußeren Ordnung und seiner Lehrautorität zu Wittenberg an. Er wußte, daß er im Sinne des Kurfürsten arbeite.

Sein Erfolg gegenüber den Gegnern, die ihm ohnehin in keinem Sinne gewachsen waren, blieb durchschlagend. Wittenberg ward von den größten Gefahren der „Schwarmgeisterei" gerettet; aber diese selbst wird ihm dort im stillen und anderswo offener noch lange zu schaffen machen, zumal sich der verdrossene Karlstadt seit 1522 den Zwickauern mehr und mehr anschließt[3].

Die vorteilhafte Wirkung des Einschreitens gegen die Schwarmgeister versicherte Luther noch mehr der Gunst seines Landesherrn und dessen kräftigen Schutzes gegen die Folgen der über ihn verhängten Reichsacht. Er konnte zu Trotz dem Kaiser und dem Reiche sein Amt als akademischer Lehrer und als Prediger zu Wittenberg durch alle Jahre weiterführen. Er konnte von dort aus ungestört bis zu seinem Ende durch Druckschriften seine Ideen der kirchlichen Umwälzung weiter verbreiten.

Am Ende seines Patmosaufenthaltes hatte er im Hinblick auf die oben geschilderten und verwandte Bewegungen die Schrift veröffentlicht: „Eine treue Vermahnung zu allen Geistern, sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung"[4]. Das hinderte ihn aber nicht, mit seiner unvorsichtigen Leidenschaft bald schon in dem Libell „Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe" (1525)[5] selbst die Verbreitung der Idee von Gewaltanwendung zu befördern und durch Wendungen, deren Wirkung auf die Massen unberechenbar war, zum Umsturz der bestehenden kirchlichen Ordnung aufzureizen.

„Es wäre besser", ruft er in der letzteren Schrift, „daß alle Bischoff ermordet, alle Stift und Klöster ausgewurzelt würden, denn das Eine Seele verderben sollt, schweig denn, daß alle Seelen sollten verloren werden, umb der unnützen Potzen und Götzen willen. Wozu sind sie nütz, denn daß sie in Wollust

[1] Werke, Weim. A. 10, 3, S. 8; Erl. A. 28, S. 211 f. [2] Ebd. S. 8 bzw. 212.
[3] Barge, Karlstadt 1, S. 405; vgl. 402 f.
[4] Werke, Weim. A. 8, S. 670 ff; Erl. A. 22, S. 43 ff.
[5] Ebd. 10, 2, S. 93 ff bzw. 28, S. 141 ff.

leben von der andern Schweiß und Arbeit und hindern das Wort Gottes." Ein Aufruhr gegen diese Tyrannen, sagt er, könne nichts Schlimmes sein; nicht Gottes Wort errege denselben, sondern der verstockte Ungehorsam, der sich gegen Gott auflehne. „Was begegnet ihnen billig, denn ein starker Aufruhr, der sie von der Welt ausrotte? Und das wäre nur zu lachen, wo es geschehe, wie die göttliche Weisheit sagt, Proverb. 1, 24 25: ‚Ihr habt meine Straf gehasset und versprochen [verachtet] meine Lehre, so will ich auch lachen in eurem Verderben.'"[1]

Im Anschluß an solche Sätze erläßt er in der gleichen Schrift eine sog. „Bulle oder Reformation". Darin heißt es an der Spitze: „Alle, die dazu tun, Leib, Gut und Ehre dransetzen, daß die Bisthum verstöret und der Bischof Regiment vertilgt werde, das sind liebe Gottes Kinder und rechte Christen... Wiederumb alle, die da halten über der Bischoff Regiment . . die sind des Teufels eigene Diener."[2] So lehrt er, der „Ecclesiastes von Gottes Gnaden", wie er sich auf denselben Seiten und überhaupt damals sehr häufig betitelt. Auf ihn hat man zu hören, denn weil die Bischöfe ihn um ihres Abgottes, des Papstes, willen mit seiner edeln Sache verlästern, verdammen und verbrennen und weder hören noch Antwort geben, so will auch er, wie er sagt, seine „Hörner aufsetzen und für seinen Herrn seinen Kopf wagen", ihnen zum Trotze, „den abgöttischen, unsittlichen, schandbaren, vermaledeiten Verführern und Wölfen".

Im Eifer des Niederreißens zeigte Luther sich stark und groß. Und wie war er im Aufbauen?

Die entscheidende Frage, wie zum Aufbau eines neuen Kirchenwesens vorzugehen sei, legte Luther sich auf der Wartburg und in der ersten Zeit nach seiner Rückkehr kaum vor. Nur von dem einen Gedanken war er voll, gegen die Kirche des Antichristen anzukämpfen. Er besaß vor allem keinen Kirchenbegriff, um von diesem aus mit klarem Plane Neubildungen zu versuchen; die Ideen von Kirche, die ihm vorschwebten, waren etwas so Unbestimmtes, daß sie keinen Haltpunkt zu Organisationen darboten. Noch heute können uns die protestantischen Theologen und Historiker nicht mit irgend einer Übereinstimmung sagen, wie überhaupt sein Kirchenbegriff zu fassen sei; und gilt dies von seiner ganzen Lebenszeit, so namentlich von jenen ersten Zeiten der Entstehung des Protestantismus und den ersten Bestrebungen seiner Konsolidierung.

Einer der neuesten theologisch-historischen Forscher über jene Jahre, H. Hermelink, schloß seine Untersuchungen mit den Worten: „Mögen wir protestantischen Theologen doch allmählich zu einem Einverständnis kommen über Luthers Kirchenbegriff und über des Reformators Bemühungen um Neuorganisation der Kirche!"[3]

K. Rieker, K. Sohm, W. Köhler, Karl Müller, P. Drews, Fr. Loofs und manche andere, die sich diesen in jüngerer Zeit in den Vordergrund gezogenen

[1] Ebd. S. 111 bzw. 148 f.

[2] Ebd. S. 140 bzw. 178. Gegenüber diesen Worten wurde merkwürdigerweise geltend gemacht, Luther spreche ja nur hypothetisch, d. h. für den Fall, daß die Römlinge sich nicht bekehren wollten, und er rede von „Verstörung", d. h. ruhiger Einziehung der Bistümer unter Entfernung ihrer Inhaber, nicht von Zerstörung.

[3] H. Hermelink, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit, in Zeitschrift für Kirchengeschichte 29, 1908, S. 489; vgl. S. 479 ff.

Studien zugewendet haben, weichen mehr oder weniger bezüglich jenes Begriffes voneinander ab.

Zu betonen ist, daß auch die apokalyptische Richtung, von der Luther damals eingenommen war, ihn verhinderte, an praktische Organisationen zu denken. Sie ließ ihn das Ende der Welt in nächste und unmittelbare Verbindung mit der damaligen Herrschaft des Antichristen zu Rom setzen. Sie beherrschte ihn in den Jahren 1522 bis 1523 mit besonderer Stärke, um dann später verschiedentlich aufs neue, gleichsam mit stoßweisem Aufflackern, in ihm anzuwachsen, besonders in den Jahren seit 1527 und in der letzten Zeit vor dem Tode[1], jedesmal unter der Einwirkung von äußeren und inneren „Anfechtungen". In der ersten Krisis, anfangs der zwanziger Jahre, führten ihn die falsch-biblischen eschatologischen Vorstellungen z. B. dazu, den jüngsten Tag direkt für das Jahr 1524 zu erwarten, wo derselbe infolge einer großen Konstellation der Planeten und einer in diese hineingedeuteten Sündflut zu kommen gehabt hätte. Seine Postillenpredigt auf den zweiten Adventssonntag setzt diesen Termin von 1524 als spätesten an[2].

In seiner Schrift „An den Adel von des christlichen Standes Besserung" ging Luther noch von der Voraussetzung aus, daß der Kaiser, die Fürsten und der einflußreiche Laienstand die Christenheit aus dem Verderbnis, das über sie gekommen, mit Gewalt herausführen würden; nachdem die Christenheit das Evangelium angenommen hätte, würde sie dann so ziemlich in ihrer bisherigen Ordnung unter dem umgewandelten Episkopate bleiben; wenn freilich die Bischöfe sich weigerten, zum Evangelium überzutreten, müßten „eitel Pfarrer" an deren Stelle treten. Eigentlich aber schwebte ihm für die künftige Gestaltung der Dinge gar keine bestimmte Idee vor.

Als sich nun auf dem Wormser Reichstag für ihn herausgestellt hatte, daß seine phantastischen Träume sich nicht erfüllten, und daß das Reich, statt ihm entgegenzukommen, ihn umgekehrt mit der Acht belegte, erwartete er zunächst in seinen mystischen Gedanken den Fortgang seiner Sache und die Neuordnung der Christenheit von Christus allein.

Auf der Wartburg hat Luther die sicherste und vollste Gewißheit erhalten, daß auch die weltlichen Gewalten, die ihm zu Worms entgegen waren, sich in diesen letzten Zeiten dem Worte, das er predigt, zu unterwerfen haben, und daß es noch lange nicht genug ist mit der begonnenen Schwächung der kirchlichen Autorität. Er muß viel weiter gehen, ein großes Feld öffnet sich für neue Gemeinschaften von Christen nach seinem Geiste. An seinen Kurfürsten Friedrich schreibt er darum am 7. März 1522: „Die geistliche Tyrannei ist geschwächt, dahin allein ich [bisher] getrachtet mit meinem Schreiben; nun sehe ich, Gott will es weiter treiben, wie er Jerusalem und seinen beiden Regimenten thut [an deren Stelle Neues zu treten hatte]. Ich habs neulich erlernet, daß nicht allein geistlich, sondern auch weltlich Gewalt muß dem Evangelio weichen, es geschehe mit Lieb oder Leid; wie es in allen Historien der Bibel klärlich sich erweiset."[3] Mit der Bibel in der Hand weiß er aus den Stellen über das

[1] H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist, 1906, S. 146.

[2] Werke, Erl. A. 10^2, S. 69: „Der jüngste Tag, welchen sie [die Constellation] gewißlich bedeutet."

[3] Ebd. 53, S. 111 (Briefwechsel 3, S. 298).

Weltende und den Antichristen zu zeigen, daß Christus vor dem Untergange aller Dinge alle antichristlichen Gewalten mit dem „Hauche seines Mundes" niederwerfen wird.

„Der Mund Christi muß es tun." „Nun mag ich und ein jeglicher, der Christi Wort redet, frei sich rühmen, daß sein Mund Christi Mund sei." „Ein anderer Mann ists, der das Rädle treibt, den sehen die Papisten nicht und gebens uns schuld; sie sollens aber gar schier inne werden."[1]

Nun tat aber doch praktische Arbeit not; denn die evangelisch Gläubigen bildeten entweder nur ganz lose Gruppen, unorganisierte Gemeinden, die auseinander zu fallen drohten, oder sie waren durchaus vereinzelt, unter der großen Masse zerstreut, fast unbeachtet und wirkungslos. Der bloße Ansturm gegen die päpstliche Kirche, den Luther mit Vorliebe fortsetzte, brachte sie nicht zu einem Zusammenschluß. Die „Versammlungen" der vom „Worte" Berührten mit ihrer Predigt des Evangeliums und ihrer neuen Liturgie konnten nicht genügen. Das weitere Wachstum und irgend eine bleibende Einrichtung für die Gemeinschaften erwartete Luther doch wieder von der Hilfe der Obrigkeit, sei es von den bürgerlichen Vorständen der Städte, „dem Rathe", der bei ihm eine so große Rolle spielen wird, oder eher von den für die neue Predigt zu gewinnenden Landesfürsten, in Kursachsen von dem schon hinreichend gewonnenen Kurfürsten Friedrich. Allerdings wäre es ihm lieber gewesen, aus dem Schoße der erweckten Gläubigen selbst heraus, also von unten auf, die Bildung von Kirchen zu gewinnen. Die von dem Evangelium Getrösteten, die „erschrockenen Gewissen", wie er sie nennt, die sich in Glauben und Liebe zusammengefunden haben, waren ihm immer der erwünschte Kern, um den sich der Bau an den einzelnen Orten ohne Eingriff weltlicher Gewalt zusammenschließen sollte. Dennoch gravitiert er naturgemäß schon im Anfang immer wieder zur Obrigkeit hin.

Kurz es sind verschiedene und öfter auseinandergehende Gedanken über die Organisation, die er je nach Lage der Umstände in den Vordergrund rückt. Am wenigsten konnte seine Lieblingsidee von der Sammlung vollkommener Christen, auf die unten zurückzukehren sein wird, standhalten. „In der Volksgemeinde eine engere Sammlung mit der vollen Ausstattung einer Gemeinde zu haben und zu halten, war auf die Dauer kaum möglich."[2] Die verschiedenen Gedanken sind aber immer begleitet von der Idee, daß die Kraft des Evangeliums letzten Falles von selber wirken und ebenso den richtigen Weg zum Aufbau des Neuen weisen werde, wie sie allein durch ihn den Bau des Antichristen erschüttert habe. Statt in seinen vielgestaltigen Äußerungen verbindende Fäden zu suchen, wie es protestantische Theologen auf ziemlich disparaten Wegen bis heute getan haben[3], erscheint es zweckmäßiger und historisch richtiger, dieselben in zusammenhangslosen Gruppen hier folgen zu lassen. Die Unklarheiten hat Luther zu verantworten.

[1] Werke, Weim. A. 8, S. 683 in der Treuen Vermahnung, von Anfang Dezember 1521.

[2] So Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther S. 84.

[3] Man vergleiche die zuletzt zitierte Schrift von K. Müller und die in den gelegentlich oben angeführten Studien von P. Drews und H. Hermelink zitierten Autoren.

In einer und derselben Schrift, kurz nach seinem Besuche in Wittenberg von der Wartburg aus, ist es ihm bald das Eingreifen der Obrigkeit, durch welches das Papsttum fallen wird (wo also die Obrigkeit auch für irgend eine, wenn auch vorübergehende Neuordnung zu sorgen hat), bald fällt das Papsttum ohne jemandes Zutun und ohne Schwertstreich dahin[1]. So schrieb er unter Gegensätzen und „Spannungen", die eine Frage seiner „religiösen Psychologie" bilden[2]. Er kannte damals die drohenden Bewegungen zu Wittenberg und anderswo und versuchte denselben zu steuern mit den eben bezeichneten Versicherungen, daß das Antichristentum ohnehin fast zusammensinke; er unterläßt aber nicht, auf die Obrigkeit, als die zum Vorgehen einzig Berufene, hinzuweisen, als müßte sie das einzige Organ Christi für den Sieg sein: „Habe acht auf die Obrigkeit. Solange die nicht zugreift und befiehlt, so halte du stille mit Hand, Mund und Herz und nimm dich nichts an. Kannst du aber die Obrigkeit bewegen, daß sie angreife und befehle, so magst du es tun."[3]

Scheint es hiernach, als ob er immer noch, wie in der Schrift an den Adel, die Fürsten und Herren, die Hilfe für die Umgestaltung von den Machthabern allein erwarte, so sprach er damit allerdings eine oft bei ihm durchtönende Auffassung aus: Die weltliche Gewalt, nachdem sie dem Evangelium „gewichen" ist, soll alles Neuerforderliche durch ihre Maßnahmen zu Gunsten des Evangeliums tun; sie hat für Einheit der „wahren Religionsübung" in ihren „Herrschaften" zu sorgen, dieselben zu beaufsichtigen und den falschen Gottesdienst auszuschließen. Ob aber nun wirklich „das Reich Gottes durch die Fürsten oder aus der Tiefe der christlichen Gemeinde kommt, das grenzt er gar nicht deutlich ab"[4]. Er redet im Gegenteil in den Jahren 1522 bis etwa 1525 noch öfter meistens so, als komme es nur aus dem Schoße der Gemeinde, die wegen des allgemeinen Priestertums ihrer Mitglieder alle Rechte in sich berge.

Auf jeden Fall — so viel sieht man bezüglich der neuen Kirchenbildung aus seinen verworrenen Gedanken klar heraus — gibt es kein äußeres Regiment, keine Gewalt und keine gesetzgebende Obrigkeit in der Kirche selbst; nur ein einziges äußeres Regiment ist auf der Erde vorhanden, das weltliche, da die Kirche allein aus dem Wort Gottes lebt und sich mit diesem allein aufrechthält und regiert.

Wären in der Kirche Rechtsordnungen und äußere Autorität nötig, so müßten diese von der einzig vorhandenen Staatsgewalt herübergenommen werden, oder, wie Rudolf Sohm es ausdrückt, „soll in der Kirche Christi Rechtsordnung und rechtliches Regiment sein, so muß nach Lutherschen Grundsätzen das Kirchenregiment durch den Landesherrn aufgerichtet werden". Denn die Kirchengewalt soll nach

[1] Werke, Weim. A. 8, S. 683 678.

[2] So „konstatiert" Hermelink a. a. O. S. 297 die Spannungen, die „leicht zu lösen" seien.

[3] Werke, Weim. A. 8, S. 680.

[4] So Hermelink a. a. O. S. 488; vgl. S. 322.

Luther nur fromm machen[1], aber eine geistliche Regierungsgewalt wäre nur Zwang, der „unfromm" macht. „Die Kirchenregierungsgewalt des Pfarramtes, d. h. des Lehramtes, ist keine rechtliche Gewalt." Sohm ist in seinem vielgebrauchten „Kirchenrecht" einer der Hauptvertreter dieser Anschauung[2]. Er wäre nach dem Lobe, das ihm Hermelink spendet, „tief in die Gedankenwelt Luthers eingedrungen" und hätte „im großen und ganzen richtig gesehen", nur wiege bei ihm die „harmonisierende Systematik" vor[3]. Allerdings kommen bei Sohm, wie bei andern protestantischen Kirchenrechtslehrern, die Gegensätzlichkeiten in den Anschauungen Luthers weniger zur Geltung; Luthers Ideen von Gemeindebildungen mit eigenem Rechte und eigener Gewalt, die neben den übrigen Vorstellungen einherlaufen, werden von ihnen insgemein zu wenig gewürdigt.

Wenigstens werden von Luther damals „alle Künste des Beweises darauf verwandt, daß das Urteilenkönnen über die Predigt des Evangeliums und das Meiden der falschen Propheten Sache eines jeglichen Christen sei"[4].

Luther ist in jener Frühzeit so in das Gemeindeideal versenkt, daß er zu dessen Stütze je nach Bedarf bei der ersten Einrichtung des neuen Kirchenwesens auch das Naturrecht heranzieht. Wegen der Seelen Seligkeit hat jede Gemeinde, jede Obrigkeit und jeder Einzelne von Natur das Recht, zur Vertreibung der Wölfe, d. h. der antichristlichen Geistlichkeit, alles aufzubieten; die ewigen Güter gestatten keine Apathie, und die vermeintlichen Rechte und der überkommene Besitz der Gegner, worauf sie ihre verderbliche geistliche Wirksamkeit gründen, sind da nicht zu schonen: „Man soll in zeitlichen Gütern nicht in der andern, vollends in der Oberherren Güter fallen oder greifen — außer in einem Fall, wenn es die Lehre und die Seligkeit der Seelen betrifft; wenn das Evangelium nicht gepredigt wird, werden von der geistlichen Obrigkeit die Abgaben mit Unrecht eingenommen."[5] „Nach Luther hat", sagt Hermelink, „die Altenburger Obrigkeit das ideale Recht, den Propst mit den Seinen als die reißenden Wölfe von Altenburg zu vertreiben"; nur wartet man einstweilen noch „eine Zeitlang" zu, ob die Mönche stillschweigen oder selbst das lautere Evangelium predigen. Wenn Luther also daraufhin ruft: „Ihr Gewalt ist schon aus und von Gott selbst aufgehoben, wo sie wider das Evangelium strebt"[6], so wäre darin nach Hermelink „eine gewisse Spannung des idealen Rechtes eines jeden Christen mit den positiven Rechtsverhältnissen" zu erkennen.

Indessen läßt Luther doch lieber, als so gewalttätige Grundsätze, andere Gedanken hören, die den Aufbau der aus der Antichristkirche zu sammelnden Gemeinschaften leiten sollen.

Ein heiliger Bruderbund der Geister, sagt er in falsch-idealistischer Geistesrichtung, soll sich von selbst erheben, der keinen Zwang, nur Liebe kennt und in seiner Mitte nur Dienst (ministerium) hat, keine Gewalt[7]. „Die Freiheit

[1] Werke, Weim. A. 11, S. 251; Erl. A. 22, S. 68: „Das geistliche Regiment, wilchs Christen und frumm Leut macht" usw.

[2] Kirchenrecht, 1892, S. 528 633 f. [3] Hermelink a. a. O. S. 322.

[4] Vgl. Luthers Gutachten für den Rat zu Altenburg vom 28. April 1522, Briefwechsel 3, S. 347 ff: „Denn die Schrift gibt nicht einem Concilio, sondern einem jeglichen Christen Macht, die Lehre zu urteilen und die Wölfe zu kennen" usw.

[5] Hermelink a. a. O. S. 309. [6] Briefwechsel 3, S. 349.

[7] Werke, Weim. A. 7, S. 721.

des Geistes, die regieren muß, macht zu gleichgültigen, nicht aber zu notwendigen Dingen, was immer körperlich und irdisch ist." „Alles ist gleichgültig und frei" (omnia sunt indifferentia et libera). „Paulus verlangt Bewahrung der Einheit, aber es ist Einheit des Geistes, nicht des Ortes, der Personen, der Dinge oder der Leiber."[1] Man bemerkt hier das Eindringen seines Mystizismus, der ihn ehedem in die Untiefen einer passiven Indifferenz versenkt hat. Auf welche Weise aber diese pseudomystische Auffassung zum Aufbau eines neuen Kirchenwesens behilflich sein sollte, davon ist es schwer, sich eine Vorstellung zu machen.

Indessen der Bruderbund soll im Grunde kein ganz neues Kirchenwesen einführen, heißt es. Wir sind nur die „Christen", die rechten Christen, nur die Kirchen, die immer bestanden haben, jedoch gereinigt von tausendjähriger Entstellung. „Sekten zu machen, das taugt und hilft nichts"[2] nach Luther, das ist auch nicht nötig, um aus des Antichristen Reich vor dem Weltende die still Gläubigen, die Frommen „erschrockenen Gewissens" als „Christen" zu vereinen.

Einfach „Christen" will er damals alle seine Anhänger genannt haben; sehr oft gebraucht er für sie in den Anfängen der protestantischen Kirchen allein diesen Namen[3]. Nach seinem eigenen Namen will er sie trotz seines gegenteiligen praktischen Verfahrens auch später nicht bezeichnet wissen, weil sie ja „mit der Gemeine die einige gemeine Lehre Christi haben"[4]. Auch der Name „Evangelische" scheint nicht so sehr in Luthers Umgebung als in der ihm zujubelnden Bewegung üblich geworden zu sein[5]. Als „Christen" und „Evangelische" sind sie nicht aus der „Kirche" hinausgegangen, ja Luther dringt immer darauf, daß sie eigentlich die „Kirche" ausmachten und verträten. Sie gehören sogar noch laut dem Augsburger Bekenntnis von 1530 zur katholischen Kirche; wenigstens wollen sie darin ihre Stellung so zeichnen, als seien sie eine auf dem Boden dieser Kirche um ihr Existenzrecht kämpfende Partei, welche mit den anerkannten Glaubensartikeln der Kirche übereinstimmt, sich mit Zeugnissen anerkannter katholischer Autoritäten deckt und nur gewisse Neuerungen zur Abstellung eingerissener Mißbräuche eingeführt hat[6].

---

[1] Werke, Weim. A. 7, S. 720. [2] Ebd. 10, 2, S. 33.

[3] Vgl. die Adressen „An die Christen zu Wittenberg", „An die Christen zu Augsburg" ebenso an die von Dorpat, in Flandern, in Holland, in Livland, zu Miltenberg, zu Reval, zu Riga, zu Worms, zu Antwerpen, zu Bremen, zu Reutlingen, zu Straßburg usw.

[4] Werke, Weim. A. 8, S. 685. [5] Hermelink a. a. O. S. 298.

[6] In ihrer Lehre sei nichts, hieß es da, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana, quatenus ex scriptoribus nota est. Corp. ref. 26, p. 290. So der dem Kaiser übergebene Wortlaut, den Melanchthon nachher in der zweiten Ausgabe der editio princeps abgeschwächt hat. Vgl. Kolde, Die Confessio Augustana S. 11. Kawerau in Möllers Kirchengeschichte[3], Bd 3, 1907, S. 108 führt außerdem die Erklärung der Protestanten von 1546 an (Corp. Ref. 6, p. 35): Nostri . . affirmant . . confessionis Augustanae doctrinam . . esse consensum catholicae ecclesiae Dei, und die Bestätigung der Wittenberger Ordinationszeugnisse, daß der Betreffende tenet puram doctrinam evangelii quam catholica ecclesia Christi profitetur et nos in ecclesia nostra docemus. (Luthers Briefwechsel 11, 278; 7. Oktober 1537).

Obgleich der obige Bruderbund nach Luther hinsichtlich seiner inneren Ordnung indifferent ist und zudem das bevorstehende Weltende Luther ohnehin passives Leiden lehrt und warten heißt, was Christus aus ihm macht, so liest man doch wieder bei ihm an andern Stellen, man müsse arbeiten und alles daransetzen, daß in jeder Stadt ein das Evangelium predigender Bischof oder Ältester sei; „jeglicher Christ" ist schuldig, dazu mit Leib und Gut zu helfen, am meisten die „weltliche Höhe", die Obrigkeit, welche die Frommen schützen muß. Die, so jetzt Pfarrer sind, dürfen, ja müssen, weil sie dem Teufel und nicht Gott Gehorsam geleistet haben, ohne weiteres solchen „Gehorsam widerrufen"[1].

Das ist freilich „schon mehr als das Leiden und Warten auf das Ende"[2].

Im besondern zwang die eingeleitete Apostasie der Pfarrer geradezu, an eine bestimmte äußere Organisation zu denken; denn die übertretenden Geistlichen, überhaupt die neuen Prediger, mußten schließlich doch von irgend jemand abhängig sein und unterhalten werden; ebenso mußten sie mit ihrem Anhang für ihre Kirchen äußere Anerkennung erwerben und sich aus den vielen Banden, die Geistliches und Bürgerliches im katholischen Leben eng verknüpften, herauswinden. Die Aufstellung der Pfarrer und die Vertretung der Gläubigen durch sie war also der eine Faktor, der zu weiterer Organisation notwendig Anlaß gab; den andern bildete, wie insbesondere zu Wittenberg zu beobachten ist, das neue Abendmahl im Gottesdienste. Recht eigentlich war es der obige Sturm zu Wittenberg unter Karlstadt, der Luther aufforderte, an eine selbständige kirchliche Organisation in der Stadt zu denken, und der auch die Aufstellung von lutherisch gesinnten Pfarrern außerhalb der Stadt mehr zu organisieren gebot, damit die Anhänger Karlstadts nicht im Lande die Oberhand erlangten.

Nachdem Luther die Neuerungen Karlstadts zu Wittenberg im Einverständnis mit dem Kurfürsten, gegen dessen Verbot sie waren, beseitigt hatte, stellte er die Feier des Abendmahls wieder für die neugläubigen Kreise von Wittenberg, so wie sie früher nach Melanchthons Vorgang gehalten war, her, d. h. die Kommunion als Hauptsache der Feier, ohne Opfer und nach laut gesprochenen Einsetzungsworten, sei es daß sie sich an die Verrichtung der des Kanons beraubten Meßgebete anschloß, sei es ohne dieselbe. So waren nach seiner Meinung die von Karlstadt geschaffenen Übelstände beseitigt; nicht mehr waren die Schichten der verweltlichten und Unruhe stiftenden, zum Teil auch schwarmgeistigen Namensgläubigen, „fast Heiden unter christlichem Namen", mit den wirklichen Evangelischen zusammengeworfen; die Vergewaltigung der Schwachen im Glauben, deren Überzeugung er für jenen Karlstadtischen Gemeinkult noch nicht als reif ansah, hörte auf. Alle eingeführten Äußerlichkeiten waren

[1] Werke, Weim. A. 10, 2, S. 140 143 144 139 110. Wider den falsch genannten geistlichen Stand, 1522.

[2] So Hermelink a. a. O. S. 302.

gefallen, an die sich zufolge Luther die Masse, wie ehemals in der päpstlichen Kirche, in unevangelischer Weise gehängt haben würde.

Insbesondere um dem kompromittierenden Mißbrauche des Altarssakramentes zu wehren, wollte er zu einer *christlichen Gemeinde* kommen, in der auch die Beicht bestände, wenngleich sie nicht geboten sein sollte, und wo eine gewisse Aufsicht zu üben wäre.

Um im Einklange mit dem Kurfürsten behutsam vorzugehen, ließ er sogar in dem für weitere Kreise seiner Anhänger bestimmten Gottesdienste den Kelch nicht reichen; wenigstens dürfte dies für die österliche Zeit des Jahres 1522 gegolten haben, während im Herbste der Kelch schon wieder im allgemeinen Gebrauch war[1]. Daneben aber gab es bis 1523 eine besondere Feier der Kommunion mit dem Kelche für die *wahrhaft evangelischen Gläubigen*, wobei die Teilnahme derselben am Abendmahl tatsächlich der Beaufsichtigung unterlag. Mit dieser Einrichtung befand sich Luther auf dem Wege zur Einführung jener „Sammlung echter Christen", deren Gedanken er in der Gründonnerstagspredigt von 1523 (siehe unten) entwickelt. Die Sonderkommunion wurde zwar rasch wieder aufgehoben, aber das Problem der Sammlung blieb vor seinem Geiste[2].

Der andere zu Organisationen noch notwendiger führende Faktor war die *Aufstellung von Pfarrern*.

Die Einführung von neuen Pfarrern ging nun wieder nicht ohne die *Obrigkeit* vor sich. Sie konnte auch gar nicht ohne deren engste Beihilfe geschehen. Zu Wittenberg waren sogar die späteren liturgischen Änderungen und das schließliche Verbot aller Messen ein von Luther gefordertes und vom drohenden Pöbel durchgesetztes Werk der Obrigkeit[3]. Indessen trotz der Unentbehrlichkeit der weltlichen Gewalt war Luther bis zu seiner Schwenkung im Jahre 1525 aus verschiedenen Gründen doch mehr für das vom obrigkeitlichen Eingreifen weniger abhängige *Gemeindeideal*.

Das Gemeindeideal beförderte hinwieder den oben berührten Gedanken der Einführung der „Sammlung echter Christen".

In den neugegründeten Gemeinschaften bilden nach Luthers wiederholten Äußerungen die wahrhaft Gläubigen die Grundlage. An diese appelliert er in Anweisungen vom Jahre 1523 (iis, qui credunt, haec scribimus); „diejenigen, *deren Herzen Gott berührt hat*", sollen sich zusammentun, so will er, und einen „Bischof", d. h. „Minister oder Pastor wählen". Sind es auch nur sechs bis zehn Personen in der Gemeinde, sie werden die andern, „die das Wort noch nicht haben," nach sich ziehen; diese sechs bis zehn, obgleich gering an Zahl und etwa auch durch Frömmigkeit nicht ausgezeichnet, wenn sie nur nicht als hartnäckige, öffentliche Sünder leben, sind dennoch diejenigen, wegen deren am betreffenden Orte die wahre Kirche ist. Sie müssen auch durchaus

[1] K. Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther S. 33, wo A. 3 auf das betreffende Zeugnis von Sebastian Fröschel mit Recht Gewicht gelegt wird.

[2] Vgl. Müller ebd. S. 34. [3] Siehe unten XIV, 5 und Bd 2, XXVIII, 6.

sicher sein, daß sie bei ihrer Wahl, wenn sie Gott um Erleuchtung gebeten haben, „getrieben werden, nicht aber selbst handeln" (vos agi in hac causa, non agere). „Daß Christus durch sie handelt, ist ganz gewiß" (plane certum)[1]. „Also auch eine geringe Minorität der rechten Frommen in der Gemeinde hat nicht allein das Recht, sie hat die Pflicht zu handeln; denn die Dinge hängen und laufen lassen, ist wider den Glauben."[2] Ihre „ideale Gültigkeit bekommt die Wahl lediglich durch die ‚sechs oder zehn'"[3]. Von einer Mitwahl des übrigen Körpers der Gemeinde redet Luther ebensowenig wie von einem entscheidenden Vortritt des Magistrats; er wendet sich eben an die von Gott im Herzen Berührten innerhalb des Gemeindekörpers.

Vorstehenden Gedanken gibt er zuerst Ausdruck in der nach Prag an die dortigen Utraquisten oder Kalixtiner gesendeten Schrift De instituendis ministris ecclesiae[4].

Diese böhmischen Utraquisten erkannten den Primat an und unterstanden der katholischen Hierarchie, aber es zeigten sich bei ihnen vereinzelte lutherische Tendenzen, die jedoch der Berichterstatter Cahera, der darüber Luther informierte, sehr übertrieb, da er sogar fälschlich den größeren Teil des Prager Rates als lutherisch gesinnt hinstellte. Indem Luther die ihm Zuneigenden und besonders den Rat anwies, wie sie zur Gründung eigener Gemeinschaften durch Wahlen vorgehen sollten, wollte er zugleich, wie unten zu zeigen sein wird, in Deutschland und zunächst in Sachsen die Dinge in die gleichen Wege seines damaligen Gemeindeideals leiten. Er ließ deshalb sofort die lateinische Schrift auch in deutscher Sprache verbreiten.

An die Prager schreibt er: Die von Gott im Herzen Berührten sollten zu Prag sich zur Wahl versammeln. Sie sollten sich zuerst unter Gebet daran erinnern, daß der Herr verheißen hat, dort, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, mitten unter ihnen sein zu wollen; sodann sollten sie tüchtige Leute für das geistliche Amt und zum Dienste des Wortes auswählen, die im Namen aller zu fungieren hätten; diese sollten Höhergestellte in ihrer Mitte (potiores inter vos) zur Bestätigung die Hände auflegen und sie damit bestätigen, worauf sie „dem Volke und der Kirche oder der Gemeinschaft als Bischöfe, Diener oder Pastoren vorgestellt und

---

[1] De instituendis ministris ecclesiae, senatui populoque Pragensi, Werke, Weim. A. 12, S. 194 f. Opp. lat. var. 6, p. 530 sqq. Aus dem Zusammenhange der oben angeführten Stelle folgt, daß Luthers Versicherung ihnen Bürgschaft dafür sein soll, daß sie in Gottes Namen handeln und nicht treiben, sondern getrieben werden.

[2] Paul Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? S. 36 bei der Zergliederung der in voriger Anmerkung genannten Schrift. Drews erörtert die einschlägigen Texte in einer im ganzen zutreffenden Weise.

[3] Das erkennt Hermelink a. a. O. S. 483 mit diesen Worten an, obgleich er im übrigen beim damaligen Luther nicht so ausgesprochen das Gemeindeprinzip finden möchte wie Drews. Allerdings lassen die Aussprüche Luthers bezüglich der Einrichtung neuer Gemeinden in den Jahren 1522—1525 die genaue Fassung vermissen, wie auch Karl Müller, Luther und Karlstadt, in dem Abschnitte „Luthers Gedanken über den Aufbau der neuen Gemeinden" (S. 109 ff) anerkannt hat (S. 121). Vgl. über das Vorhandensein des obigen Gemeindeideals Luthers: Derf., Kirche, Gemeinde usw. S. 40 ff.

[4] Oben A. 1. Die Schrift richtet sich an den Rat und die sämtlichen Einwohner, für die senatus populusque der zusammenfassende Ausdruck ist; trotzdem wird zuweilen der Rat allein angesprochen.

empfohlen werden möchten, Amen". „Es kommt nur darauf an, daß ihr es wagt im Herrn, und der Herr wird bei euch sein." In den durch das Land zerstreuten Gemeinden nun sollten die Gläubigen auf ähnliche Weise vorgehen, indem sie sich gegenseitig durch ihr Beispiel nachzuziehen trachteten; seien es wenige, so sollten sie es gerade darum um so mehr wagen. Da aber alles spontan geschehen müsse und unter dem Wirken des Geistes Gottes, so dürfe die etwa günstig gesinnte Ständeversammlung keinerlei Zwang ausüben. Auch er selbst will von seiner Seite ja nur „Rat und Ermahnung" geben[1]. Habe sich eine größere Zahl von Gemeinden in solcher Weise ihre „Diener" aufgestellt, dann sei es an der Zeit, daß diese letzteren, wenn es ihnen gefiele, gemeinsam höhere Vorsteher wählten für den Zweck der Visitation ihrer Kirchen, „bis endlich Böhmen zu dem legitimen und evangelischen Archiepiskopat wieder zurückkehrt".

Um die nämliche Zeit sprach Luther über das Programm solcher aus dem Volke heraus zu bildenden Gemeindekirchen in einer wichtigen Gelegenheitsschrift für die Gemeinde von Leisnig. Das Wirrnis seiner Ideen wird in derselben nicht klarer; sein Idealismus verhehlt die endlosen praktischen Schwierigkeiten, die der Plan einschließt, und vor allem das Kontradiktorische des Gedankens einer Glaubensgemeinde, worin jeder den Lehrer zu überwachen, jeder die Schrift auszulegen hätte[2].

Er geht hier davon aus, daß zum allgemeinen Priestertume der Christen das freie Verkündigen des Wortes gehöre und das selbständige Urteil über die Lehre gemäß der Schrift. Wer öffentlich predigt, kann dies überhaupt nur „an Statt und Befehl der Anderen", d. h. der Gesamtheit, tun[3]. Die Gemeinde muß zusehen, daß keiner sie mit Menschenlehre verführe, und deshalb darf keiner ohne ihre Wahl Prediger sein. Wo kein Bischof für sie sorgt, der nach dem Evangelium christlich denkt, da soll sie selbst den rechten Prediger berufen; sieht man aber diesen in der Lehre feihlen (irren), so kann ein jeder einzelne auftreten und ihn verbessern, sofern es nur „sittig und zuchtig" dabei zugeht[4]. Der hl. Paulus sagt ja von den Reden im Gottesdienste (richtiger von den Charismen der ersten Christen): „Wenn eine Offenbarung einem andern geschieht, so schweige der erste" (1 Kor 14, 30). „Ja ein Christ hat so viel Macht, daß er auch mitten unter den Christen, unberufen durch Menschen, mag und soll auftreten und lehren... Das alles darumb, daß Noth kein Gebot hat." Also zur Reinerhaltung der evangelischen Lehre „soll ein Jglicher selbst zulaufen, auftreten und lehren, so ers kann"[5].

Die bald nachfolgenden Erfahrungen mit den Schwarmgeistern waren dazu angetan, solche platonische Vorstellungen zu enttäuschen. Luther scheint sich einstweilen gar nicht gefragt zu haben, auf welcher Seite die „christliche Gemeinde" und die Kirche bleibe, wenn die zumal in jener erregten Zeit unausweichlichen Streitigkeiten und Spaltungen wegen der Lehre oder auch wegen irdischer Interessen im

---

[1] In der Vorrede: Nequaquam esse possum autor quidquam tentandi, nisi per consilium et exhortationem.

[2] Der Titel der Schrift lautet sehr charakteristisch: „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen, und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift, 1523. Werke, Weim. A. 11, S. 401 ff; Erl. A. 22, S. 140 ff.

[3] Ebd. S. 412 bzw. 147. [4] Ebd.

[5] Ebd. S. 412 413 414 bzw. 147 148 149.

Schoße der Gemeinschaft anfingen. Die „christliche Gemeine", lehrt er, indem er freilich nur das Problem wiederholt, „soll man dort gewißlich erkennen, wo das lauter Evangelium gepredigt wird... Man erkennt an dem Evangelio, wo Christus und sein Heere liegt"[1].

Wie kühn das Gebäude ist, das mit den Gemeindekirchen aufsteigen sollte, ersieht man aus andern Aussprüchen derselben Schrift für die Gemeinde von Leisnig.

Zwar hat der Vorsteher das oberste Amt, aber alle Mitglieder regieren. „Wem das Predigtamt aufgelegt wird, dem wird das hohist Amt aufgelegt in der Christenheit; derselb mag darnach auch täufen, Meß halten und alle Seelsorge tragen."[2] Indessen er untersteht allen andern und jedem einzelnen. „In der Welt gebieten die Herrn was sie wolln und die Unterthanen nehmens auf. Aber unter euch, spricht Christus, solls nicht also sein, sondern unter den Christen ist ein Jeglicher des Anderen Richter und wiederumb auch den andern unterworfen."[3]

Er mochte gegen die Mißbräuche in der alten Kirche sagen, was er wollte, eine solche prinzipienmäßige Unordnung waltete doch nicht in ihr, daß jeder nach dem eigenen Geiste lehren und auch öffentlich die Prediger verbessern konnte, daß also die Demokratie als Herrscherin anerkannt worden wäre. Gegen diese in ihrer Hierarchie festgegründete Stadt auf dem Berge spottet er umsonst in letztgenannter Schrift mit den Worten: „Bischoff und Conzilia schließen und setzen was sie wollen, aber wo wir Gottis Wort für uns haben, solls bei uns stehen und nicht bei ihn', obs Recht oder Unrecht sei, und sie sollen uns weichen und unserm Wort gehorchen."[4] Zu der Forderung „unserm Wort gehorchen" sei hier der beredte von ihm an gleicher Stelle geschriebene Kommentar hinzugesetzt: „Nichts kehren [soll man sich] an Menschengesetz, Recht, alt Herkommen, Brauch, Gewohnheit und so fort, Gott gebe, es sei vom Papste oder Kaiser, von Fursten oder Bischoff gesetzt, es habe die halb oder ganze Welt ebenso gehalten, es hab ein oder tausend Jahr gewähret!" „Unserm Wort gehorchen!" Denn wir versichern „Gottes Wort für uns zu haben"[5].

Die neuen Gemeinden werden trotz ihrer und aller Mitglieder Lehrfreiheit, so setzt der Verfasser mit staunenswerter Zuversicht voraus, mit ihm übereinstimmen, weil „sein Mund Christi Mund ist", und weil er weiß, daß sein Wort nicht sein, sondern Christi Wort ist. Sehr nachdrücklich ist zu betonen, daß hier der Schlüssel für manche der seltsamen Gedankengänge, die man oben bei Luther antraf, und der Beweis für ein gewisses Fortdauern seines unpraktischen Hyperspiritualismus zu erkennen ist.

Luther hat eben seine Lehre, wie er erklärt, „nicht allein vom Himmel erlangt, sondern auch für einem erhalten, der mehr vermag in seinem kleinen Finger, denn tausend Päpste, Könige, Fürsten und Doktores"[6]. Er hat es erfahren müssen, ehe er bei seinen Erleuchtungen anlangte, was es sei das „göttliche

[1] Ebd. S. 408 bzw. 142. [2] Ebd. S. 415 f bzw. 151.
[3] Ebd. S. 410 bzw. 145. [4] Ebd. S. 409 f bzw. 143 f.
[5] Ebd. S. 408 f bzw. 142.
[6] Ebd. 10, 2, S. 228 bzw. 28, S. 346 in der Schrift: Antwort auf König Heinrichs VIII. von Engelland Buch (1522).

Geborenwerden und häufige Sterben und die durchgekämpfte Höllenpein“[1]. Wer aber von ihm abweicht, wie die Schwärmer, der hat solches eben nicht durchgemacht. „Willst du wissen, wo, wann und wie wir göttlicher Mitteilungen gewürdigt werden? Wann eintritt, was geschrieben steht, ‚Wie ein Löwe hat er alle meine Gebeine zerschmettert‘ (Is 38, 13). . . Gottes Majestät kann nicht mit dem alten Menschen vertraulich reden, ohne vorher zu töten. . . Die Träume und Gesichte der Heiligen sind schreckhaft.“[2] Das war die Mystik der Wartburg.

2. Wider den ehelosen Stand. Zweifelhafte Hilfstruppen aus dem Klerus und den Klöstern.

Bei seiner kirchlichen Neueinrichtung glaubte Luther den Kampf gegen die Ehelosigkeit der Geistlichen und dann auch gegen alle Ordensgelübde rücksichtslos durchführen zu sollen. War er im Entschluß zu diesem Kampfe glücklicher als in den Änderungen der Glaubenslehre und in der kirchlichen Organisation?

Ganz abgesehen davon, daß nach katholischer Auffassung sein Kampf gegen die Gelübde und den Priesterzölibat einen unbefugten sakrilegischen Eingriff in die heiligsten Versprechungen bedeutete, durch die sich der Mensch Gott dem Herrn verpflichtet (denn das sind dem Katholiken die Gelübde, und das ist die freiwillige Übernahme des Zölibates beim Empfang der höheren Weihen); abgesehen auch davon, daß Luther damit Institutionen antastete, die aufs engste mit dem Leben der Kirche zusammenhängen, indem sie dem Klerus die ihm nötige Lebenshöhe und Unabhängigkeit ermöglichen — es dienten seine verfehlten Maßregeln als Lockmittel, um ihm alle die leichtfertigen Elemente aus dem Priestertum und aus den Klöstern zuzuführen, die, mit ihrem Stande unzufrieden, nach einem freieren Leben sich sehnten. In der Tat, bald kündete die Erfahrung laut an, daß nichts geeigneter gewesen, das Werk der Kirchenneuerung um die Achtung zu bringen. Das Luthertum hat die Klöster geöffnet, die heiligen Bande der Gelübde gesprengt und Hunderte von Geistlichen in Niederungen geworfen, gegen die ihr eigenes Gewissen Protest erhob; es erhielt damit vermeintliche Hilfsscharen von Predigern zu seiner Verbreitung; aber für den positiven Aufbau des Kirchenlebens war damit wenig gewonnen; es war vielmehr das wichtigste moralische Interesse des neuen Werkes infolge der sittlichen Mängel sehr vieler seiner Wortführer aufs Spiel gesetzt. Unter den Anhängern der neuen evangelischen Lehre aber, die nicht Prediger waren, spielten ebenso viele ausgetretene Klosterleute, insbesondere auch die entflohenen Nonnen, eine sehr klägliche Rolle.

Luther suchte den Geistlichen und Mönchen in verschiedenen neuen Schriften und Briefen die verführerischen Sätze seiner Bücher „Über den geistlichen Stand“

[1] An Melanchthon 13. Januar 1522 von der Wartburg, Briefwechsel 3, S. 272 f: Veniam ad prophetas. . . Explores etiam, num experti sint spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes infernosque.

[2] Ebd. 3, S. 273.

und „Über die Klostergelübde" noch näherzulegen. Seine Versicherungen liefen darauf hinaus, daß die Bewahrung des versprochenen Priesterzölibates und der Stand der Ordensleute eine Unmöglichkeit sei. Er vergaß, was er ehedem mit Freuden gelernt und geübt hatte, daß die in beiden Berufen geforderte geschlechtliche Entsagung nicht bloß möglich ist, sondern ein gerne Gott dargebrachtes Opfer für denjenigen wird, welcher das Gebet pflegt, die Schutzmittel der Tugend braucht und die vielfältigen geistigen Vorteile seines Standes benützt.

Mit welch mächtiger Verführungskraft er aber reden kann, das tritt beispielsweise in dem Briefe an das durch die Gelübde gebundene Mitglied des St Antoniusordens, Wolfgang Reissenbusch, hervor[1], der damals schon schwankte und bei dem sein Drängen und Treiben von Erfolg gekrönt wurde. Der Brief vom 27. März 1525 fällt kurz vor Luthers Verbindung mit Katharina Bora.

Der Verfasser bemüht sich, dem Ordensmanne, von den ersten Zeilen angefangen, zu versichern, derselbe sei „von Gott selbs zum ehelichen Stand geschaffen, genöthigt und gedrungen"; das Ordensgelübde sei nichtig, weil es zu Unmöglichem anhalte, da „Keuschheit so wenig in unser Macht sei, als Wunder zu tun"; der Mann könne die natürliche Bestimmung zum Weibe nun einmal nicht überwinden; „wer einsam [unverehelicht] sein will, der thue den Namen Mensch weg und beweise oder schaffs, daß er ein Engel oder Geist sei, denn einem Menschen gibt noch gestatts Gott nicht in keinem Weg".

Anderswo fügt Luther bei solchen Beteuerungen die Klausel bei, daß einige wenige mit Gottes Hilfe doch ehelos und rein zu leben vermöchten. Hier sagt er wenigstens mit dem Blick auf die erhabenen Erscheinungen der Kirchengeschichte, die sich nun einmal nicht leugnen ließen: „Man singt recht von den heiligen Jungfrauen, daß sie nicht ein menschlich, sondern ein englisch Leben geführt haben, daß sie im Fleisch ohn Fleisch leben künnten durch die hohen Gottes Gnaden."

Er fährt fort gegen das Gelübde mit Scheinschlüssen Sturm zu laufen und sagt, wer solch Gelübde mache, baue „auf Werk, und nicht lauter auf Gottes Gnade", er stütze sich auf „Werk und Gesetz" und verleugne „Christum und den Glauben". Aber bei Reissenbusch liege eigentlich doch nur „Scheu und Blödigkeit" im Wege. „Darumb hie vielmehr noth ist, daß man Euch dazu halte, vermahne, treibe, hetze und kühn mache. Nu, mein lieber Herr, ich bitt was wollt Ihr verziehen und viel mit Gedanken umbgehen ꝛc.? Es muß, soll und will doch nicht anders sein! Die Gedanken aus dem Sinn und fröhlich hinan! Euer Leib forderts und darfs. Gott wills und zwingt. Wo wollt Ihr da furuber?" Er weist den Schwankenden auf das „trefflich edel Exempel" hin, das derselbe geben werde; er werde den andern zum „ehelichen Schanddeckel" sein. „Ist doch Christus unser aller Schanddeckel worden. Ja, was sage ich ein Schanddeckel? Bei den Rasenden und Unsinnigen [den Papisten] ists Schande, so da Hurerei nicht achten und den Ehestand, das göttliche Werk und Wort, spotten. Ists Schand, Weiber zu nehmen, warum schämen wir uns auch nicht Essens und Trinkens, so auf beiden Theilen

[1] An Wolfgang Reissenbusch, Präzeptor in Lichtenberg, Werke, Weim. A. 18, S. 270 bis 279; Erl. A. 53, S. 286 ff (Briefwechsel 5, S. 145).

gleich große Noth ist und Gott beides haben will?" Er mißt also, wenigstens in seiner Rhetorik, den Katholiken die Anschauung bei, es sei „Schande, Weiber zu nehmen", und beschuldigt sie, daß sie „des Ehestandes spotten" und „der Hurerei nicht achten". Er will nicht sehen, daß, wenn jemand das Gott gemachte, frei übernommene und heiligste Versprechen, nach dem evangelischen Rate Christi Keuschheit zu halten, beobachten will, ohne wortbrüchig und meineidig zu werden, diese seine Standhaftigkeit dem ehrlichen Manne wahrlich nicht zur Schmach gereicht, aber daß der Gegner durch die Lockungen und Verführungskünste sich herabsetzt.

„Es ist der Welt Gott, der Teufel", so fährt Luther mit den Angriffen gegen die Kirche fort, „der den Ehestand so verleumbt und schämlich gemacht hat und doch daneben in großen Ehren bleiben läßt Ehebrecher, Huren und Buben, daß es billig wäre, ihm, dem Teufel, und seiner Welt zu Trutz ehelich werden."

Den letzten Pfeil gegen das Ehrgefühl des versuchten Ordensmannes schießt er im Schlußsatze ab: „Es ist umb ein kleines Schandstündlein zu thun, darnach werden eitel Ehrjahre folgen. Christus unser Herr gebe seine Gnade, daß diese Schrift . . Frucht bringe zu Ehren seines Namens und Worts, Amen."

Die Schrift war nicht für den Adressaten allein, der ein unbedeutender Mann war. Dessen nachfolgende Verbindung mit der Tochter einer armen Schneiderswitwe in Torgau machte ihn nicht berühmter. Die Schrift zielte vielmehr auf die Öffentlichkeit und wurde alsbald, um „Frucht zu bringen", deutsch und lateinisch im Druck verbreitet. Von Luthers Freund Bugenhagen zu Wittenberg erging zur Hochzeit von Reissenbusch die längere Epistola gratulatoria an einen Heiratenden, die gleichfalls sofort deutsch im Drucke erschien. Man hatte eben beschlossen, den Fall mit Reissenbusch mit allem Nachdruck zur Propaganda für den Gelübdebruch und die Priesterehe auszubeuten.

Zu den stärksten und übertriebensten Ausdrücken pflegte Luther damals zu greifen, um gegenüber dem ehelosen Stande der Geistlichen und Mönche die angebliche Notwendigkeit der Ehe für den Menschen auszudrücken. Nur mit Widerwillen kann man ihm auf dieses Gebiet folgen.

„Es ist wahr", spricht er 1522 zum deutschen Volke, „daß der buben muß, der nicht ehelich wird... Sintemal Gott Mann und Weib sich zu besaamen und zu mehren geschaffen hat. Warum kommt man aber der Büberei nicht zuvor mit der Ehe? Denn wo sonderliche Gnade nicht auszeugt, da will und muß die Natur sich saamen und mehren. Geschiehts nicht in der Ehe, wo sollt's anders, denn in Hurerei oder ärgern Sünden geschehen?"[1] — Luther sprach aber nicht von den Unzähligen, die den Naturtrieb zu beherrschen vermochten, ohne sich irgendwie jenem moralischen Schmutz anzunähern, auf den er so gerne höhnisch hinwies. Seine Darstellung erfüllte die kircheneifrig Gesinnten mit Indignation, und sie regte empörte Fragen an, wenn man auf die Unzähligen, im weiblichen Geschlecht besonders, blickte, denen infolge der sozialen Verhältnisse die Ehe versagt blieb.

Allerdings nach Kraftsprüchen wie die obigen lenkte Luther oft wieder ein. So sagt er bald nach dem eben angeführten Satze: „Ich wöll die Jungfrauschaft nicht verwerfen, noch davon zum ehelichen Leben reizen. Ein jeglicher fahre, wie er kann und sich fühlet, daß ihm gegeben ist von Gott... Keuschheitsstand ist wohl

[1] Werke, Weim. A. 10, 2, S. 300; Erl. A. 16², S. 537 f.

besser auf Erden, als der weniger Sorge und Mühe hat, und nicht um sein selbst willen, sondern daß er das predigen und Gottes Wort warten kann, wie St Paulus 1 Kor 7, 34."[1]

Dann heißt es aber doch wieder einfachhin gemäß der ihn einmal beherrschenden Idee, daß „der einsam sein wölle, einen unmöglichen Streit furnimpt", daß solche „voll Hurerei und aller Unreinigkeit des Fleisches werden und zuletzt darinnen ersauffen und verzweifeln; darum gilt solchs Gelübde wider Gottes Wort und Werk nicht"[2]. — Die meisten jüngeren Klosterpersonen, das führt er anderswo in einer ebenso widerwärtigen wie unwahrhaftigen Schilderung aus, könnten sich ja doch nicht beherrschen, ebensowenig wie man dem Feuer die Kraft zu verbrennen nehmen könne; bei ihnen und bei den Geistlichen sei „entweder ein lauter Hurerei unter dem Namen geistlichs und keusches Leben, oder ein unrein, unwillige, elende, verlorne Keuschheit, daß der Jammer größer ist, denn Jemand gläuben oder sagen mag"[3].

Luther würde damit im besten Falle glauben machen, daß er in trauriger Umgebung lebte, eine Annahme, zu der jedoch alles, was man von den Augustinerklöstern Erfurts und Wittenbergs kennt, ebensowenig Veranlassung bietet wie die Zustände in jenen Barfüßer- oder Dominikaner- oder andern Ordensklöstern, mit denen er in Berührung kam. Er tut immer wieder, als wüßte er gar nichts von der Berufszufriedenheit, die aus ernster Zucht und frommem Sinn in die zahlreichen Scharen der Berufstreuen ausströmte. Er fährt fort: „Sie predigen hoch von Keuschheit, aber sie leben mitten in der Unkeuschheit... Es müssen Stift und Klöster Höllenpforten sein, wo nicht wacker und frisch der Glaube [nach seiner Lehre nämlich] darinnen geübt wird."[4] Jene, die um des Himmels willen sich der Ehe enthalten, sind abermals nach ihm „seltsam, und unter tausend Menschen kaum einer, denn es sind Gottes besondere Wunderwerke"[5]. Wer ins Kloster gehe, schreibt er (ohne sich durch irgend einen Verdacht, als rede er aus eigener Lebenserfahrung, abschrecken zu lassen), komme eigentlich aus dem Sündigen gegen sein Gelübde gar nicht heraus; den lasse der Papst wie im Feuer gebrannt und geröstet werden; der sei also den Opfern vergleichbar, die dem feurigen Götzen Moloch von den Kindern Israels dargebracht wurden. „Welch ein Sodoma und Gomorra", ruft er an einer andern Stelle, „hat der Teufel durch solche Gebote und Gelübd zugerichtet, und die seltsame Keuschheit zu unseligem Jammer so ganz gemein gemacht! Es sind weder gemeine Frauenhäuser noch keine Reizung so schädlich, als diese Gebote und Gelübd, vom Teufel selbst erfunden."[6]

So in dem für die größte Verbreitung und den gewöhnlichen praktischen Gebrauch berechneten Werke der „Kirchenpostille".

Aber auch sein „Großer Katechismus" mußte dazu dienen, die Polemik bezüglich dieses Gegenstandes in der übertriebensten Form populär zu machen. Das sechste Gebot macht die Keuschheit in jeder Form zur Pflicht, und gerade dem Schutze und der Ehre dieses Gebotes gilt Christi Rat von der freiwilligen Enthalt-

[1] Ebd. S. 302 bzw. 539. [2] Im Brief an Reissenbusch; siehe oben S. 423. A.

[3] Werke, Weim. A. 10, 2, S. 127; Erl. A. 28, S. 165, Wider den falsch genannten geistlichen Stand 1522.

[4] Ebd. S. 130 bzw. 165 f.

[5] Ebd. S. 279 bzw. 16², S. 514 f, Predigt vom ehelichen Leben, 1522.

[6] Ebd. 10, 1, 1, S. 693 708 bzw. 12, S. 451 465, Kirchenpostille.

samkeit. Aber Luther sagt unter anderem: „Durch dieß Gebot ist aller unehelichen Keuschheit Gelübd verdampt und Urlaub gegeben, ja auch geboten, allen armen gefangenen Gewissen, so durch ihre Klostergelübde betrogen sind, daß sie aus dem unkeuschen Stand ins eheliche Leben treten, angesehen daß, ob sonst gleich das Klosterleben göttlich wäre, doch nicht in ihrer Kraft stehet, Keuschheit zu halten.“[1] Also das „eheliche Leben“ wäre, wenigstens nach dieser Stelle, durch den göttlichen Dekalog durchweg für alle vorgeschrieben.

Die verführerischen Rufe an den Klerus und die Orden zu steigern, kam noch hinzu, daß Luther solchen Mitgliedern derselben, die nicht öffentlich heiraten konnten, den Rat gab, wie er selbst mitteilt, „sie sollten ihre Köchin heimlich ehelichen“[2].

Er gab den Rat für die fürstlichen Äbte, sie sollten der Reichsgesetze wegen einstweilen nur „eine heimliche Ehefrawen nemen“, „bis daß Gott der Herr anderst schicket“. Er riet 1523 jedem von den Deutschordensherren, die unter dem Keuschheitsgelübde standen, wenn er gleich geheime, unerlaubte Verbindungen hätte, „in seiner Schwachheit und Sünde nicht zu verzagen“; „geringere Sünde“ seien solche außereheliche Verhältnisse, als etwa auf die von einem Konzil zu gebende Eheerlaubnis hin „ein Eheweib zu nehmen“[3]. Auch der letztere Brief wurde von Luther sofort durch den Druck der Öffentlichkeit übergeben[4].

Der Trotz stachelte ihn, seine Forderungen in die maßlosesten Formen zu kleiden. Einmal sagt Luther geradezu, wie er ähnlich in Betreff der Fastengebote sich ausgedrückt: „Wer sonst nicht Lust hätte, ein Weib zu nehmen, sollte nur zu Leid und Trotz dem Teufel und seiner Lehre eines nehmen.“[5]

Hiernach konnten bei ihm natürlich auch die Kirchenväter wenig Gnade finden, wenn sie von den Geistlichen, den Mönchen und Nonnen nicht nur die Beobachtung des ehelosen Standes, sondern auch die Anwendung der aszetischen Mittel zum Schutze ihres Keuschheitslebens verlangen; oder wenn sie die Keuschheitsgelübde dem Ehestande vorziehen, ohne freilich die Ehe im mindesten zu verdammen. Sie erinnerten: „Wer es fassen kann, der fasse es“, habe der Heiland von dieser Lehre gesagt (Mt 19, 12). Die Väter haben im Einklang mit dem Apostel Paulus, der als „Begnadigter vom Herrn“ in dessen „Rat“ zum jungfräulichen Leben freudig einstimmt (1 Kor 7, 25), die Lehre von der heiligen Enthaltsamkeit oft zum Ausdruck gebracht. Aber Luther fragt: Was haben den Vätern, selbst Augustinus, Hieronymus, Benediktus, Bernhardus usw., ihre eigenen Bußübungen zur Bewahrung der Keuschheit geholfen, da sie gestehen, immer noch von Anfechtungen des Fleisches geplagt zu sein? Er erklärte nämlich die Anfechtungen der Sinnlichkeit, die Regungen des fleischlichen Menschen und das bleibende Gefühl von der eigenen Begierlichkeit für Sünden.

---

[1] Werke, Erl. A. 21, S. 71.

[2] Brief vom April oder Juni (?) 1540 an den Kurfürsten von Sachsen, von J. K. Seidemann mitgeteilt in „Lauterbachs Tagebuch“, 1872, S. 198.

[3] Siehe unten.

[4] Vgl. Enders, Briefwechsel Luthers 4, S. 266 f.

[5] So Köstlin-Kawerau 1, S. 556.

Hieronymus besonders, der eifrige Anwalt der Jungfräulichkeit, erfährt bei ihm den herbsten, anmaßendsten Tadel: Dieser sollte gar nicht zu den Kirchenlehrern gerechnet werden; er ist so gut wie nichts, seine Geschichtschreibung ausgenommen; in die Jungfrau Eustochium war er glühend verliebt; von Glaube und wahrer Religion geben seine Schriften gar keine Kunde; vom Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums hat er am allerwenigsten einen Begriff, er schreibt davon wie der Blinde von der Farbe usw. Jene Einladungen zum Klosterleben schilt Luther geradezu als gottlos, ungläubig, sakrilegisch. Über des Heiligen demütige Mitteilungen von den Versuchungen in seinem Alter und den harten dawider gerichteten Abtötungen spottet er: Die Jungfrau Eustochium wäre für ihn das Heilmittel gewesen. „Mich wundert, daß die heiligen Väter sich so heftig haben zumartern lassen mit solchen kindischen Anfechtungen und die hohen geistlichen [die Anfechtungen vom Glauben] nicht gefühlet haben, da sie doch waren Regenten in Kirchen und hohe große Aempter führten. Dieser Tentation aber von bösen Lüsten ist noch wohl zu rathen, wenn nur Jungfrauen und Weiber vorhanden sind.“ [1]

Alle diese Lehren und Lockungen, den ungebildeten, mancherorts vom Weltsinn schon eingenommenen oder ohne rechten Ernst in ihren Stand eingetretenen Geistlichen und Ordensleuten ohne Unterlaß vorgetragen, mußten notwendig bei den Schwachen mit unseliger Kraft wirken. Man hat von dieser Seite die plötzliche Macht von Luthers berechneten und sprachgewaltigen Angriffen gegen Klerus und Klöster mit der Wirkung des Dynamits verglichen. — Aber wer fiel, fiel aus freiem Entschluß. Jene Sprache war nur ein bezaubernder, sinnverwirrender Sirenengesang an die Leidenschaft und die niedrigsten, aber stärksten Triebe der Menschen.

Die historische Bedeutung des Kampfes gegen die kirchliche Ehelosigkeit ist übrigens bei weitem nicht erschöpft, wenn man ihn als ein wirksames Mittel, dem neuen Evangelium Prediger, Bundesgenossen und Gönnerinnen zuzuführen, bezeichnet. Dafür hing derselbe viel zu tief mit dem ganzen System Luthers und seiner ursprünglichen Idee von Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit zusammen. Der Kampf ging zu spontan aus seinem Innern und seinen persönlichen Erfahrungen hervor, als daß er auch nur vorwiegend aus dem Interesse der Vermehrung seiner Anhänger hergeleitet werden könnte. Vielmehr die Abwendung von den Werken, womit er seinen Werdegang überhaupt begann, die Abneigung gegen die Opfer der Selbstverleugnung, die Rücksichten auf die Wünsche der Natur gegenüber den übernatürlichen Einladungen der Gnade, endlich das Trugbild evangelischer Freiheit und der Haß gegen Institutionen, die der alten Kirche und ihren Dienern überall dort blühendes Leben einhauchten, wo sie recht verstanden und geübt wurden — alles dies traf bei ihm als Reizungsmittel zu diesem Kampfe zusammen.

Ein eigentümliches Element, das dabei nach seinen Aussagen mit unterläuft und das auf seine singulären Seelenzustände zurückweist, war dieses, daß er

[1] Werke, Erl. A. 61, S. 262 (Tischreden). Vgl. Colloquia ed. Bindseil 2, p. 315 364; 3, p. 149.

die Versuchungen des Fleisches für etwas ganz Geringes achtete gegenüber den hohen, von ihm in persönlicher Erfahrung näher kennen gelernten geistlichen Anfechtungen „von Blasphemie und Verzweiflung“[1]. Er läßt sich darüber an der oben zuletzt angeführten Stelle über die „kindischen Anfechtungen“ der heiligen Väter aus: Warum also so, wie diese es zum Schutze ihrer geliebten Keuschheit taten, sich anstrengen für etwas ganz oder fast ganz Unmögliches? Die fleischlichen Tentationen sind ja nichts, sagt er, „im Vergleich zu dem Engel des Satans, der uns schlägt, da einer an den Galgen wird gehefftet; da vergehen einem die Kinder [Kindereien], die Anfechtungen des Hieronymus und anderer, wohl“. Für Paulus war nach ihm der angelus colaphizans (der Engel, der ihn schlug, 2 Kor 12, 7) nicht ein Stachel des Fleisches, sondern hohe geistige Pein, das was der Psalmist meint mit dem Spruch: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“, wo er sagen will: „Gott, du bist mein Feind ohne Ursache“, und ferner das, was er im Psalm 73 andeutet, daß ein Spieß (der Seelenpein) durch seine Nieren geht. Er selbst, Luther, habe solches gelitten, aber „Hieronymus und die andern Väter haben dergleichen Anfechtungen nicht durchgemacht“[2].

Über die Hilfselemente, die er mit seiner Bekämpfung des Priesterzölibates und der klösterlichen Ehelosigkeit an sich zog, klagt Luther bereits im Jahre 1522, also beim ersten Anfang dieser „evangelischen“ Bewegung.

In einem Schreiben nach Erfurt spricht er seine große Unzufriedenheit darüber aus, daß dort, wo abgefallene Augustiner das Wort führten, durch das Auftreten dieser und der andern Prediger aus dem Priesterstande „den Gegnern Gelegenheit zu Lästerungen“ gegen das Evangelium geboten sei. Er will wegen des bösen Beispiels ein Sendschreiben an die „Erfurter Kirche“ schicken[3]. Der Adressat, dem er diese bittern Worte schreibt, war kürzlich selbst ausgetreten, sein intimer Freund, der Erfurter Augustiner Johannes Lang. Die Umstände seines Austrittes gefielen Luther sehr wenig.

Das Erfurter evangelische Leben, wo mehrere Priester sich beweibten, müsse anders werden, schreibt er, wiewohl die „Wissenschaft des Wortes“ dort nach ihm sehr gewachsen war. „Die Kraft des Wortes ist entweder noch verborgen“, sagt er ganz allgemein vom neuen Evangelium, „oder sie ist in uns allen noch allzu gering; denn wir sind dieselben wie früher, hart, fühllos, ungeduldig, tollkühn, trunken, ausschweifend, streitsüchtig; kurz jenes Merkmal der Christen, eine ausgezeichnete Liebe, ist nirgends hervorgetreten; es bewahrheitet sich vielmehr Pauli Wort: ‚Das Reich Gottes haben wir in der Rede, aber nicht in der Kraft‘ (1 Kor 4, 20).“[4] Im besondern über die ausgetretenen Mönche, die seine Partei verstärkten, ergeht im nämlichen Briefe seine Klage: „Ich sehe, daß viele von unsern Mönchen aus keinem andern Grunde das Kloster verlassen, als dem, der sie hineingeführt hat: sie gehen dem Bauche und der fleischlichen Freiheit nach. Durch sie wird der Satan

---

[1] Werke, Erl. A. 61, S. 262. [2] Colloquia ed. Bindseil 2, p. 315.
[3] An Johannes Lang in Erfurt 28. März 1522, Briefwechsel 3, S. 323 f.
[4] Ebd. S. 323.

einen großen Gestank anrichten wider den guten Geruch unseres Wortes. Aber was wollen wir tun? Müßige Menschen sind es, die das Ihrige suchen, so daß es besser ist, sie sündigen und gehen zu Grunde ohne die Kutte als in derselben."

Luther führte ausdrücklicher über seine „Pfarrherrn und Prediger" bittere Klage in der Vorrede des „Großen Katechismus", den er ihnen 1529 in die Hand gab: Viele, sagt er, verachteten ihr Amt und die Lehre; etliche stellten sich nicht anders zur Sache, denn als wären sie „umb ihres Bauchs willen Pfarrherrn und Prediger"; er ermahne „solche faule Wänste oder vermessene Heilige", sich ihres Amtes zu befleißen[1]. Es zeigte sich eben in jenen Jahren immer deutlicher die Prophezeiung bewahrheitet, die er 1522 machte: „Wahr ist's, als ich sorge, es werden etliche sich beweiben oder auslaufen, nicht aus christlicher Meinung, sondern froh sein, daß sie ihrer Bübereiein Deckel und Ursach haben überkommen an der evangelischen Freiheit." Sein Trost aber ist erstens, unter dem Papst sei es ebenso schlimm und schlimmer gewesen, und zweitens: „Hat man doch Galgen, Räder, Schwerdt und Wasser; wer nicht recht will, dem kann man wohl wehren."[2]

Er wollte in späteren Jahren, wie sein Schüler Mathesius aus den Gesprächen mit ihm in den „Historien" berichtet, den Kurfürsten ersuchen, daß er einen „Pfaffenthurn" errichte, „darin man solche wilde und ungezempte Leute, wie in ein Prisaun, stecken köndte; denn ir vil wolten sich doch mit dem Evangelio nicht mehr ziehen lassen; wie er auch saget, alle die der Bauchsorg unnd guter Tag halber ins Kloster geloffen waren, die sprüngen fleischlicher Freyheit halber wider heraus"[3]. Nach Lauterbachs Tagebuch (1538) hätte jedoch der Kurfürst schon früher beschlossen, die Universitätskarzer zum Gefängnis für die ärgernisgebenden Geistlichen aus dem Lager Luthers umzubauen[4]. Auch die von Kroker neuestens herausgegebenen Aufzeichnungen des Mathesius lassen schließen, daß das Gefängnis 1540 schon gebaut war[5]; des Mathesius angeführter Bericht in den von ihm später in Predigten vorgetragenen „Historien" ist hiernach zu verbessern und zu ergänzen.

Auch den Anhängern Luthers selbst schien der Zuwachs aus den Klöstern und dem Klerus zu den Verkündern und Freunden des neuen Evangeliums sehr bedenklich. Man besitzt in dieser Beziehung Äußerungen von Eberlin, Hessus und Cordus.

„Wan ein Münch oder Nun ist drey Tag auß dem Kloster gewesen", schreibt Eberlin von Günzburg, „faren sie daher, nemen Huren und Buben zu der Ehe, unbekannt, on allen göttlichen Radt, on Gebet; also die Pfaffen auch, was yn gefallet, das nement sie; darnach kompt ein lang Kritzjahr nach einem kurzen Kußmonat."[6]

---

[1] Werke, Erl. A. 21, S. 26 ff.

[2] Werke, Weim. A. 10, 2, S. 35; Erl. A. 28, S. 311, in der Schrift „Von beider Gestalt des Sakraments", 1522.

[3] Mathesius, Historien, 1566, 11. Predigt S. 136'.

[4] Lauterbachs Tagebuch S. 13. [5] Mathesius, Tischreden, hg. von Kroker, S. 72 f.

[6] Kampschulte, Universität Erfurt 2, S. 173 aus einer Druckschrift, die aber nicht vom Erfurter Prädikanten Mechler ist, wie er glaubt, sondern von Eberlin. Vgl. N. Paulus bei Janssen 2^{18}, S. 240, A. 3.

Eobanus Hessus, der Humanist, schreibt im Jahre 1523 aus Erfurt an J. Draco, die entlaufenen Mönche versäumten unter dem Vorwande des Evangeliums Erziehung und Wissenschaften und predigten ihre Dummheiten als Weisheit; die Zahl solcher Priester und Nonnen sei im Anwachsen ohne Ende. „Ich kann nicht genug diese Ausreißer verwünschen. Keine Phyllis ist üppiger [ausgelassener] als unsere Nonnen.“[1]

Aus Erfurt klagt gleichfalls, als Dritter, Euritius Cordus in einem Briefe an Draco vom Jahre 1522: Besser werde man durch das Evangelium um kein Haar; „im Gegenteil größer ist die Habsucht und die Gelegenheit zur ärgsten fleischlichen Freiheit“; überall verlegten sich Priester und Mönche auf Heiraten, die an sich nicht zu mißbilligen seien; die jungen Schüler seien zügelloser als Kriegsvölker im Lager[2].

Man beschränkte von seiten protestantischer Historiker gerne die hervortretenden sittlichen Mißstände auf die Zeit nach dem Bauernkriege von 1525, als seien sie durch die Unordnungen dieser Zeit mit verschuldet worden. Die obigen Zeugnisse von Anhängern der Neuerung reichen in frühere Jahre hinauf, und an ihre Seite werden im Verlaufe der Darstellung viele andere aus der Epoche vor 1525 treten.

Man hat auch oft hervorgehoben, gegenüber den schlimmen moralischen Wirkungen, die auf dem Gebiete der neuen Predigt auftraten, sei die Verwirrung in Anschlag zu bringen, welche immer dergleichen tiefgehende Bewegungen der Geister und umwälzende soziale Erscheinungen in den Anfängen ausüben. Aber dieser Gedanke hat mehr Unklarheit als Wahrheit. Damals drückten doch die beschriebenen Unordnungen allzutief dem im Namen der Religion unternommenen Werke einen ungünstigen Charakter auf. Auch dehnten sich die Wirkungen weit über die Anfänge hinaus. Haben Umwälzungen ähnliches leicht zur Folge, so mußte die damalige besonders fruchtbar an betrübenden sittlichen Erscheinungen sein, weil „Freiheit“ das Losungswort war.

Die unvermeidliche Tatsache empfanden die Urheber, Luther und die Seinen, aus dem Grunde um so unangenehmer, weil sie recht wohl wußten, wie die großen kirchlichen Geistesbewegungen früherer Zeiten, die wahrhaft von Gott geleitet waren, gerade in den Anfängen die größte Fülle von erhebenden sittlichen Wirkungen aufzuweisen pflegten. Die „Erstlinge des Geistes“ pflegten in der Kirche auf ganz andere Weise in die Erscheinung zu treten, als es um den Wittenberger Lehrer her der Fall war, der doch selbst seine Zeit als die der primitiae Spiritus bezeichnet[3]. Nur ein kümmerlicher Trost in der Verlegenheit war es, wenn man sich damals mit Betrachtungen zu beruhigen suchte, wie sie Cordus gelegentlich seiner angeführten Klagen macht: „Vielleicht öffnet das Wort Gottes

[1] Helii Eobani Hessi et amicorum ipsius epistolarum familiarium libri 12, Marpurgi 1543, p. 87. Phyllis, Geliebte des Demophon, wurde zum Typus sinnlicher Lust.

[2] Ebd. p. 90. Über das Datum s. Oergel, Beiträge zur Geschichte des Erfurter Humanismus, in Mitt. des Vereins für die Gesch. von Erfurt, Hft 15, 1892, S. 107.

[3] Werke, Erl. A. 53, S. 263 (Briefwechsel 4, S. 372, im Juli 1524): „Ich weiß, daß wir . ., wie St Paulus sagt Röm 8, 23, primitias spiritus, den Erstling des Geistes haben, ob wir schon die Fülle des Geistes nicht haben.“

gegenwärtig nur unsere Augen so hell, daß wir jetzt das als Sünde erkennen und mit Schrecken verabscheuen, was wir früher nicht geachtet haben." Die wunderliche Beschwichtigung hatte er von Luther gelernt (s. Bd 2, XXIV).

Es lohnt sich übrigens, den Eindruck der genannten Tatsachen auf die dem Werke Luthers feindlich Gegenüberstehenden zu beobachten.

Erasmus, der anfangs der Neuerung nicht so ungünstig war, wandte sich nicht zum wenigsten gerade wegen der Nachrichten, die er über die abfallenden Priester und Ordensleute vernahm, von der Bewegung mit Überdruß ab. „Zwei Dinge suchen sie", schrieb er, „Einkünfte (censum) und ein Weib. Im übrigen gibt ihnen ja das Evangelium die Freiheit, nach ihrer Lust zu leben."[1] In einem Briefe an den Straßburger Prediger Martin Butzer sagte er: „Die, welche das kanonische Stundengebet abgeworfen haben, beten jetzt gar nicht mehr; viele, die das pharisäische Kleid abgelegt, sind im übrigen schlechter, als sie vorher gewesen."[2] Und ebenda: „Das erste, was mich zurückschreckt von dieser Genossenschaft, ist, weil ich sehe, daß unter dieser Schar viele aller evangelischen Reinheit entfremdet sind. Ich habe einige als treffliche Männer gekannt, bevor sie sich jener Sekte zuwendeten; wie sie jetzt sind, weiß ich nicht, doch höre ich, daß manche schlechter geworden seien, keiner besser." — „Jetzt blüht das Evangelium", sagt er anderswo, „weil Priester und Mönche gegen die menschlichen Gesetze, wenigstens gegen ihr Gelübde, Weiber nehmen. Blicke doch um dich, ob ihre Ehen keuscher sind als die der andern, die ihnen als Heiden gelten."[3]

Valentin Ickelsamer, der wiedertäuferisch gesinnte Gegner Luthers, gibt diesem in seiner Schutzschrift für Karlstadt 1525[4] zu bedenken, daß es in der Heiligen Schrift doch heiße: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." Aber schon als er noch in Wittenberg studierte [es war einige Jahre vorher], habe er diesen „Text Matthei septimo" aus Mißfallen an dem dortigen ausgelassenen Leben andern gelegentlich vorhalten müssen; man habe sich jedoch immer eine bequeme Auslegung desselben hergerichtet und sich mit einem „Glößlein" beholfen. „Auch hast du", sagt er zu Luther, „geschrien, man straf [tadle] allein euer schwach Leben. Nein, wir richten oder schelten keinen Sünder, wie ihr thut; wir sprechen aber: Wo nit christliches Glaubens Werck folgen, do sei der Glaub weder recht gepredigt noch angenommen."

Freilich konnte dieser Sittenprediger auch bei seiner Partei nur auf Scheinwerke hinweisen, und was sein Zeugnis betrifft, so ist sein Haß gegen Luther bei Beurteilung desselben allerdings in Anschlag zu bringen. Immerhin zeigen seine Worte, wie weit die Vorwürfe gegen die Wittenberger Prediger in öffentlichen Druckschriften gehen durften. Die Verehelichung der zu Luther abgefallenen Geistlichen und Ordensleute billigt er, und was im eigenen wiedertäuferischen Lager vorging, will er nicht bemerken: „Sie [eure Prädikanten]", sagt er, „zwingen und dringen die armen Leut noch mit rechten, ich sollt wol sagen unrechten und tyrannischen Gewalt, daß sie ihren Huren müssen Futter geben; dann diesen geistlichen Leuten gezimbt auch mehr,

[1] Brief an W. Pirkheimer 1528, Opp., Lugduni Batavorum 1702 sqq, t. 3, p. 1139.

[2] Opp. cit. 3, p. 1030. Döllinger, Die Reformation 1, S. 12.

[3] Ibid. 10, p. 1578 sq. Döllinger a. a. O. S. 15.

[4] Clag etlicher Brüder usw., hg. v. Enders (Neudrucke deutscher Literaturwerke Nr 118, 1893), S. 48.

ein Huren zu haben, dann ein ehelich Weib, welches ihnen ein äußerlich Leben ist, nach welchem sie ungeurtheilt sein wollen... Sie wollen ohne alles Gezeugniß mit ihren Köchin' oder andern, so ihn' gefallen, ein ehelich Leben vorn Leuten gesehen haben,... sprechen, es lüg einer als ein Bößwicht, der sag, daß sie Huren bei ihnen haben... Wann das nit die ärgsten Hurer und Buben sein, so freß mich der Butz. Mich wundert je, ob der Teufel zürnen künn, dieweil er noch schier das ganze Predigervolk auf seiner Seite hat; es ist noch nichts, dann ein verführerischer Schein mit ihnen geweßt." Werde den Predigern vom Volke wegen ihrer Schlechtigkeit „an den Zopf gegriffen", dann gäben sie sich als Märtyrer aus; dann riefen sie, ihre Verfolgung habe Christus prophezeit; die andern tollen Pfaffen seien zwar auch „offenbarlich des Teufels Boten und Hofgesind"; aber er könne dennoch nicht anders als zürnen über Luthers „reich, ungeschlacht, weich und hürisch Predigervolk" von so unbrüderlichem Wesen, „so man christliche Leut vermeint"[1].

Ickelsamer und seine Partei gingen offenbar zu weit, wenn sie unter dem Lutherschen „Predigervolk" keinen Mann von rechtschaffenen Sitten finden wollten; denn es fehlte dort nicht an Wohlmeinenden, die in der nämlichen Stimmung, welche in diesen Jahren z. B. Wilibald Pirkheimer und Albrecht Dürer beherrschte, ihre Kräfte für die scheinbaren Vorzüge des reinen Evangeliums einzusetzen bestrebt waren. Am wenigsten war dies freilich der Fall bei den abgefallenen Priestern und Mönchen. Diese lenken nun aber auch die Gedanken des unparteiischen Geschichtsbetrachters auf die großen moralischen Mißstände im Schoße der alten Kirche hinüber. Die Katholiken konnten damals — das ist hier nicht zu übergehen — den Unordnungen unter den Predigern des Luthertums ihrerseits wenig volle Lichtseiten gegenüberstellen. Sie mußten sich im Gegenteile sagen, daß die großen Mißstände im klerikalen und im klösterlichen Leben, die sich angehäuft hatten, eigentlich die Lostrennung vieler, die als Prediger zu Luther übergingen, vorbereitet und begünstigt hatten. Die Kirche mußte mit dem Lose der Abgefallenen zugleich betrauern den Verfall so mancher ihrer eigenen Institutionen, der vorausgegangen war und der unter der Einwirkung des neuen Zeitgeistes einen noch schlimmeren Charakter annahm. Allerdings bedeutete für sie die Ausscheidung der zahlreichen unkirchlichen Elemente zugleich die leichtere Möglichkeit einer Heilung.

Einen großen Gegensatz gegen die abgefallenen Mönche und Geistlichen bildete immerhin nach einer Schilderung, die gleichfalls von damaliger neugläubiger Seite erhalten ist, der Zustand in gewissen katholisch verbliebenen Kreisen des Klosterlebens, wo man treu die Regel des Stifters, die freiwillig übernommene Ehelosigkeit und die andern Gelübde befolgte. Zu diesen Kreisen gehörten damals die Franziskaner von der sog. Observanz, deren oberdeutsche Ordensprovinz im Jahre 1515 unter der tüchtigen Leitung des bayrischen Minoriten Kaspar Schatzgeyer nicht weniger als 28 Klöster und im Jahre 1523 trotz des Kampfes mit großen Schwierigkeiten noch 560 Mitglieder zählte. Im Laufe des 15. Jahrhunderts hatten sich die Observantenklöster des hl. Franziskus, seitdem die im

[1] Clag etlicher Brüder (s. S. 432, A. 4), S. 47.

Schoße des Ordens entstandene Reformbewegung kirchlich gutgeheißen war, mächtig ausgebreitet, und die Niederlassungen der Franziskaner von Heidelberg, Basel, Tübingen, Nürnberg, Mainz, Ulm, Ingolstadt, München und in andern Städten waren nach und nach zu den Observanten übergetreten mit einer im Gegensatz zu den Konventualen strenger durchgeführten Beobachtung der alten Regel.

Es war der zum Luthertum abgefallene Franziskaner Johann Eberlin von Günzburg, der in einer 1523 „Wider die falsch scheinenden Geistlichen unter den christlichen Haufen, genannt Barfüßer oder Franziskaner" gerichteten Angriffsschrift nicht umhin konnte, den von ihm gut gekannten Ordensbrüdern das Zeugnis eines reinen und bußfertigen Lebenswandels auszustellen, nur daß der Teufel ihre Frömmigkeit, die des wahren Glaubens gänzlich bar sei, arglistig benütze, „um die besten, heilbegierigsten Seelen mit diesem Teufelstrick zu verstricken". „Sie führen einen keuschen Wandel in Worten, Werken und Geberden", so preist sie Eberlin, indem er von ihnen im ganzen zu reden erklärt; „ob unter Hundert Einer anders thut, ist kein Wunder. Übertritt er darin [in der Keuschheit], so wird er schwer gestraft, andern zur Warnung. Ihr hart grau Kleid, hänfen Gürtel, ohne Schuhe, ohne Hosen und Wams, ohne Pelz, ohne leinen Hemd sein, nicht baden, in Kleidern schlafen, und nicht auf Federbetten, aber auf Stroh im Kloster, das halbe Jahr fasten, im Chor täglich und lang singen und lesen usw., dies zeigt allen Menschen an, daß sie des eigenen Leibes Not keine oder kleine Acht haben. Einfältigkeit der Kleider und des Schmuckes, großer Gehorsam, keine Titel auf den hohen Schulen nehmen, ob sie auch gelehrt seien, auch selten fahren noch reiten köstlich, zeigt, daß sie keiner Ehr noch Gepräng begierig sind. Daß sie weder in gemein noch insonderheit etwas Eigenes haben, kein Geld nehmen, keines angreifen, das Volk nicht treiben durch Zins und Gilt, aber allein von Almosen leben, welches die Leute williglich dargeben, zeigt eine Verachtung aller Reichtümer der Welt. Daher wundert sich die Welt ob diesen Leuten, welche keine Leibeslust mit Weibern, in Essen und Trinken — denn sie fasten viel und essen nicht allweg Fleisch — in weichen Kleidern, in langem Schlafen usw. pflegen. Alsobald urteilt die Welt, diese Leute seien mehr als Menschen; nimmt zudem wahr, wie diese tugendreichen Leute auch predigen und Beicht hören, andere Menschen abschrecken von Lastern, ermahnen zu Tugenden, bewegen zu fürchten die Hölle und Gottes Urteil und zu begehren das Himmelreich, wie sie den Namen Gottes, Gottes Wort viel im Mund tragen, so daß es den Schein hat, als ob sie ganz wohlgelehrt seien in Heiliger Schrift, wie sie auch mit Werken und Wandel erfüllen, was sie mit Worten lehren... Unzählige gottselige Menschen haben sich in diesen Stand begeben; aus allen Ständen, Orten, Ländern sind die Leute geeilt und gelaufen, zu kommen in diesen Orden; alle Winkel der Christenheit sind voll von Franziskanerklöstern." [1]

3. Rückwirkungen des Abfallwerkes auf den Urheber. Privatleben (1522—1525).

Die sittliche Einwirkung der Unternehmung und der Erfolge Luthers auf seine Persönlichkeit ist sehr verschieden dargestellt worden. Die ethische Richtung des Urhebers der entfesselten ungeheuern Bewegung auf dem Gebiete der Geister

[1] Wider die falsch scheynende usw. Ohne Ort, 1524. A³ b A⁴ a b. Bei N. Paulus, Johann Wild (3. Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1893), 1893, S. 3 f.

mußte notwendig von den Ereignissen in die tiefste Mitleidenschaft gezogen werden; aber sehr auseinandergehend, je nach ihrem Standpunkte, sind schon die Urteile der Zeitgenossen über den moralischen Charakter Luthers in diesen kritischen Jahren, die seiner Verheiratung vorangingen. Während er von seinen Anhängern als zweiter Elias gefeiert wird[1], stehen einige seiner Gegner nicht an, ihm die schlimmsten sittlichen Verirrungen vorzuwerfen. Dagegen kann Ickelsamer, ein Wortführer der „Schwarmgeister", dessen zürnende Stimme sich gegen Luthers Prediger und gegen diesen selbst richtete, aus den Jahren vor Luthers Heirat gegen dessen eigenes Privatleben keine Vorwürfe wegen geschlechtlicher Verfehlungen machen. Es ist auch sehr bemerkenswert, daß Ickelsamers Freund Thomas Münzer in seiner damaligen heftigen und gehässigen Streitschrift gegen Luther nicht in der Lage ist, ihm mit Anklagen wegen Unsittlichkeit anzugreifen. Beide würden, wenn ihnen namentlich aus den Jahren 1522 bis 1524 bedeutende moralische Verstöße des von ihnen scharfen Auges beobachteten Luther mit Sicherheit bekannt geworden wären, sich ohne Zweifel derselben gierig bemächtigt haben.

Trotzdem sind die anderweitigen Vorwürfe Ickelsamers, wo er näher von dem „schwachen Leben" Luthers redet, zahlreich.

Er rügt seine „trotzige Lehre und eigenwilliges Wesen", ferner sein entsetzliches, aufbrausendes Schelten in den Schriften wider die Gegner; ganze Bücher voll Lästerworten werfe er hinaus mit „Hui und Trotz". Er tadelt an ihm den Stolz und die Tyrannei, mit der er einen „Papststuhl" für sich errichte, um die von ihm abweichenden neuen Lehrer unbarmherzig zu unterdrücken. Das Verhalten in seinem Amte anlangend, gibt er zu, daß Luther „sich unterstunde [bemühte], der Hurerei männlich zu wehren, daran man den christlichen Glauben wohl spüren mochte", aber er setzt bei, daß unter dessen Augen „etlichen Magistris und Collegaten, darzu anderen, denen man wol wollt'", doch bei ihrer „öffentlichen Hurerei" durch die Finger gesehen wurde[2]; er, Ickelsamer, sage von den Wittenberger Lehrern, was Rom lange habe hören müssen: je näher bei Wittenberg, desto böser die Christen. Er erinnert Luther auch an „das Ärgernis und den Anstoß", den dieser ihm gegeben habe durch seine entschuldigenden Worte über das „gottlose und tolle Treiben" in Wittenberg: „Du sagtest ‚Wir können ja nicht Engel sein'." Von seinem Privatleben bemerkt er nur, es habe ihn höchlich geärgert, wie Luther „so viel nöthlicher Sach ungeachtet" „in dem hübschen Gemach, das über dem Wasser stehet, darin man trank", „bei den Byrigen [den Biergesellen] mochte sitzen" und „trank und fröhlich" war. Schließlich hält er ihm noch andere Dinge vom Standpunkte seiner wiedertäuferischen Scheinstrenge aus vor, seine allzu gute Kleidung und den Pomp bei den Doktorpromotionen[3].

Der stürmische Thomas Münzer redet in seiner „Schutzrede"[4] umständlich vom Hochmute Luthers, der ein neuer Papst sein wolle, während er eine „beschissen Demut" vor sich her trage; „er hetze und treibe wie ein Höllenhund", obwohl er doch wieder keinen Aufruhr machen wolle, gleich „einer Schlange, die über die Felsen

[1] Unten S. 437 A. 6 und S. 461. [2] Clag (oben S. 431, A. 4) S. 48. [3] Ebd.
[4] Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, hg. von Enders (Neudrucke usw., siehe oben S. 431, A. 4), S. 29 ff.

hüpfe". Er bezeichnet Luther schon im Titel seiner Schrift als „das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg". Er nennt ihn im Verlaufe derselben höhnisch „Jungfrau Martin" und ruft: „Ach die keusche, babylonische Jungfrau." Er rechnet ihn wegen seiner Predigten über die „Freiheit" jenen Lehrern bei, „die der Welt nicht mißfallen, welche gern Bruder Sanftleben ist"; als einen „neuen Christus" stellt er ihn hin, mit einer „feinen Sach als Predigtwerk", nämlich „daß die Pfaffen mögen Weiber nehmen"[1]. Er macht ihm nicht sittliche Ausschreitungen im einzelnen zum Vorwurfe, wohl aber spart er ihm nicht die Bemerkung, „der ausgeschämte Mönch" werde doch wohl nicht allzuviel unter den Verfolgungen leiden, deren er sich rühme, „bei dem guten Malvasier und bei den Hurenköstlin"[2]. Mit letzterem Ausdruck von den Hurenmahlzeiten oder Leckerbissen meint Münzer wohl nur allzu reiche oder allzu lustige Mahlzeiten Luthers, die ihm, dem strengen Wiedertäufer, ebenso verabscheuungswürdig sind wie Mahlzeiten mit unzüchtigen Frauen.

Es wurde jüngst seitens eines bekannten protestantischen Lutherpolemikers behauptet, katholische Zeitgenossen Luthers hätten diesen niemals wegen sittlicher Leichtfertigkeit oder Vergehen gegen die Keuschheit angeklagt; erst nach seinem Tode hätte man gewagt, solche Vorwürfe zu bringen; solange er am Leben war, „haben die Römischen", heißt es, „hinsichtlich des sechsten Gebotes nur einer Tatsache ihn angeklagt, daß er in den Ehestand getreten sei"; aber Pistorius, Ulenberg und „von ihnen abschreibende Jesuiten, wie Weislinger", seien die ersten gewesen, die mit solchen Anklagen ins Feld rückten.

Vorab ist zu bemerken, daß weder Weislinger Jesuit ist, noch Ulenberg von sittlichen Vergehen Luthers außerhalb der Ehe spricht. Aber die ganze Ausführung des Polemikers ist im Grunde als Legende zu behandeln. Luther wurde tatsächlich schon zu Lebzeiten in obiger Hinsicht stark angeklagt, und zwar auch schon in den Jahren vor seiner Verbindung mit Katharina Bora.

Von einem weniger furchtsamen protestantischen Lutherforscher wurde im Jahre 1867 folgende handschriftliche Stelle aus einem Briefe des katholischen Grafen Hoyer von Mansfeld an Graf Ulrich von Helfenstein aus dem Jahre 1522 beigebracht: „Er sei hievor und zu Worms gut lutherisch gewesen, habe aber befunden, daß Luther ein lauter Bube sei, denn er saufe sich voll, wie der Mansfeldischen Gewohnheit, habe gern schöne Frauen bei sich, schlage auf der Laute und führe ein leichtfertiges Leben; deshalb sei er (der Graf) ganz abfällig geworden."[3] Hoyer von Mansfeld arbeitete von da an Luther entschieden entgegen, ließ 1526 eine Disputation gegen ihn abhalten und bewahrte bis zu seinem Lebensende (1540) einen Teil der Mansfeldschen Ländereien im katholischen Glauben. Hoyer schrieb obiges als Gegner Luthers, aber er muß stark abstoßende Eindrücke vom Privatleben Luthers in der Zeit nach dem Wartburger Aufenthalte empfangen haben, wenn seine Beobachtungen den Beweggrund

[1] Ebd. S. 31. [2] Ebd. S. 30.

[3] In einer anonymen, durch archivalische Mitteilungen wichtigen Besprechung von Burkhardts „Briefwechsel Luthers" in der Augsburger Allgemeinen Zeitung, Beilage, 1867, Nr 18. Leider hat der gelehrte Fachmann, der Luther in Schutz nimmt, den Fundort obiger Stelle nicht beigefügt. Sie scheint aus Ungedrucktem geschöpft.

für die Abwendung von der Religionsneuerung bildeten. Es ist glaublich, daß zur Zeit des Wormser Reichstags, wo Hoyer noch „gut lutherisch" gewesen zu sein versichert, an Luther die weltliche „Leichtfertigkeit" in seinen Sitten im Gegensatz zu den klösterlichen Gewohnheiten des früheren Lebens noch nicht so stark hervorgetreten war (oben S. 392). Seit dem Wartburger Aufenthalt aber und seit der literarischen und praktischen Tätigkeit gegen Keuschheitsgelübde und Zölibat kann eine Wendung wie die von Hoyer so bestimmt angegebene allerdings eingetreten sein. Wittenberg, als Sammelpunkt der oben geschilderten zweifelhaften Hilfstruppen und als Zufluchtsort mancher entflohenen Nonnen, die bei Luther Hilfe suchten, war bei Luthers gesellschaftliebendem, jovialem Naturell für ihn nicht die günstige Stätte. Seine leichtfertige Haltung und seinen hervortretenden Mangel an Selbstzucht tadelten indes damals auch andere und selbst Melanchthon (s. unten S. 445 f).

Im folgenden Jahre 1523, namentlich seit der Ankunft der aus ihren Klöstern „befreiten" Nonnen zu Wittenberg, verbreiteten sich dann auch, wie in verschiedenen Kreisen von Katholiken, so am Hofe des deutschen Königs Ferdinand starke und ohne Zweifel auch übertriebene Gerüchte zu Ungunsten des Lebens und Treibens Luthers. Seine Angriffe gegen die Kirche bereiteten solchen Mitteilungen über sein Leben willigen Glauben. Der Widerhall vom Hofe kam Luther zu Ohren. Er meldet darüber einiges in einem Briefe vom 14. Januar 1524. Danach hätte man in der Umgebung des Königs gesagt, „er habe Umgang mit Dirnen, treibe Würfelspiel und sitze in den Schenken"; auch liebe er ein vornehmes Auftreten mit Geleite und selbst bewaffnet und nehme beim Hofe seines Landesfürsten hohe Ehrenstellen ein. Das Gerede von den Waffen und von Ehrenstellen konnte Luther leicht vor seinen Freunden zurückweisen. Auch die übrigen Angaben bezeichnet er zuversichtlich als Lüge[1].

Beweise fehlen auch jener Aussage über „Hurerei", die sich in einem Briefe von Jakob Ziegler an Erasmus aus Rom vom 16. Februar 1522 befindet. Ziegler erzählt da von sich, wie er bei einem Bischof zu Tisch geladen war und das Gespräch der Gäste auf Luther kam: „Die Ansicht kam zum Ausdruck, daß er der Hurerei und dem Saufe ergeben sei, wie denn die Deutschen vielfach diesen Lastern huldigten."[2] Im Auslande und besonders an den großen katholischen Mittelpunkten war natürlich der Boden für die Aufnahme solcher Gerüchte günstiger als anderwärts. Vor allem mußten die Deutschen immer alsbald mit dem bei ihnen gewohnten „Saufen" herhalten, und mit den Anklagen wegen Trinkleidenschaft ging man auch später gegen Luther zu weit (s. Bd 2, XVII, 7 „Der gute Trunk").

Zur objektiven Beurteilung des Verhaltens Luthers überhaupt muß man auf einen Umstand, der ihm Vorsicht und Zurückhaltung auferlegte, mehr Gewicht legen, als es von seinen Anklägern seit seinen Tagen her geschehen ist.

[1] An Spalatin, Briefwechsel 4, S. 278: quod scortis, aleis, tabernis vacarem. . . Mendaciis satis sum assuetus.

[2] Summa, sententia erat, scortatorem eum esse et compotorem, qualibus viciis fere laborarent Germani. Archiv für Reformationsgeschichte 3, 1905, S. 79.

Öfter äußert Luther damals und später den Gedanken, in seinem Kreise und von eigener Seite müsse schon wegen der Gegner, die alles über ihn erführen, jede Handlung sorgsamst gemieden werden, die öffentlichen Anstoß erregen und deshalb dem neuen Evangelium Eintrag tun könne. Solchen Grundsatz suchte er immer zur Verwirklichung zu bringen, denn auf diesem Punkte lag ein gewisses Lebensinteresse der ganzen Unternehmung. „Die ganze Welt blickt auf uns", ruft er 1524 in einer Predigt aus[1]. „Wir sind ein Schauspiel des Erdkreises", sagt er auch; „wie nötig ist es also, daß unser Wort untadelhaft sei nach dem Apostel Paulus (Tit 2, 8)!"[2] „Damit unwürdige Menschen keine Gelegenheit erhalten, uns zu lästern", will er z. B. später aus dem kirchlichen Besitze des Bistums Naumburg nicht das Geringste zum Geschenk annehmen[3]; und einen trunksüchtigen Verwandten stellt er stark zur Rede mit der Vorhaltung: Wegen Euch komme ich draußen in übles Gerede; meine Gegner erforschen alles um mich her; er solle doch, sagt er, „seines Hauses, der Stadt, der Kirche, des Evangeliums Gottes" eingedenk sein![4] Mathesius teilt auch folgenden hierher gehörigen Ausspruch vom alten Luther mit: „Die Verleumbder setzen großer Leut Tugend auß den Augen; da sie ein Feyl oder Mackel an einem mercken, das pflegen sie außzubreyten oder sich drinn zu masten." „Der Teufel hat ein scharpf Aug auf mich, damit er meine Lehr verdechtig mache, oder je ein Schandfleck anhenge."[5]

Im Jahre 1521 glaubt Luther selbst sich das beste Zeugnis ausstellen zu können: „Es sein über mich dieser drei Jahr so viel Lügen erdichtet, wie du weißt, und alle zu schanden worden." „Ich acht, man sollt meinen Wittenbergern, die mein Wesen täglich sehen und mit mir umbgehen, mehr glauben, denn den abwesenden Lügnern." Seine Tätigkeit sei ja öffentlich, sagte er, und allen gebe er sich hin; er arbeite so viel, „daß fur sechs Jahren meiner drei nit hätten mögen genug sein"[6].

Sein Arbeitseifer war eine Tatsache. Aber eben die vielen überstürzten und mit Leidenschaft durchgeführten Arbeiten lenkten an sich schon — auch hierin zeigt sich der Einfluß des von ihm begonnenen Kampfes — seinen Sinn immer mehr von der Pflege des geistlichen Lebens ab, veräußerlichten ihn und bereiteten damit andern sittlichen Mängel einen gewissen Zugang. Zugleich setzte er sich der Gefahr aus, Sitten und Denkweise so mancher aus seinem Anhange und Umgange anzunehmen, die nicht aus höheren, sondern aus arg weltlichen Motiven seine Partei ergriffen hatten.

[1] Werke, Weim. A. 15, S. 774.

[2] An Spalatin 15. August 1521, Briefwechsel 3, S. 218: Orbis theatrum sumus *etc.* Vgl. 1 Kor 4, 9: Spectaculum facti sumus mundo et angelis et hominibus.

[3] An Amsdorf 12. Februar 1542, Briefe, hg. von De Wette 5, S. 434.

[4] Mathesius, Tischreden S. 185.

[5] Historien, 1566, S. 154. Vgl. auch Lauterbachs Tagebuch S. 121 und Colloquia ed. Bindseil 1, p. 420.

[6] Auf des Bocks zu Leipzig Antwort, Werke, Weim. A. 7, S. 273 275; Erl. A. 27, S. 208 210 211. — Wie seine Wittenberger Schüler ihn rühmten, s. unten S. 456 f. Ein Echo aus solchen enthusiastischen Freundeskreisen ist auch das Lob von Erasmus für seine Lebensweise, unten XIV, 3.

Im Jahre 1522 schreibt Johannes Fabri über die gedachte Atmosphäre und die Wirkungsart Luthers: „Ich weiß, mein Luther, daß du allein durch jene Gestattung [der Priesterehe] dir die Gunst vieler zu erwerben gesucht und sie tatsächlich gefunden hast." Warum er, so fragt er, nicht vielmehr „durch Mahnungen und Schriften die Konkubinen von den gesunkenen Priestern entfernt habe". „Aber ich sehe, deines Berufes ist, dem Volke nach Gefallen zu reden, damit deine Verteidiger zunehmen... Denen, die in sittlicher Beziehung in schwerem Schlafe liegen, legst du noch Kissen unter, und du weißt, wie schwer, ja wie gefährlich es für mich und meine Gesinnungsgenossen ist, gegen jene Lehre, die du vertrittst, anzukämpfen."[1]

Daß seine Tätigkeit ihn abwärts führe, insbesondere das innere religiöse Leben zum Erlöschen zu bringen drohe, gesteht Luther damals wohl auch selbst, wenngleich er sich in andern Aussprüchen durch den Kampf im Eifer für Gottes Sache gefördert erklärt. Er bekennt z. B. 1523 dem Pfarrer Nikolaus Hausmann in Zwickau, den er besonders schätzte, daß er gleichsam „innerlich verdorre", und schließt: „Bete für mich, damit ich nicht im Fleische endige." Er spielt mit diesen Worten auf die Stelle Pauli an die Galater an, wo sie gewarnt werden, daß sie, nachdem sie im Geiste angefangen, nicht im Fleische endigten[2]. Der Pfarrer war sein geistlicher Freund, dem er aus Hochschätzung seines Charakters vieles anvertraute, zu dem er freilich auch bisweilen mit hyperbolischer Demut redet.

Dem bekannten Ereignisse der Flucht von Nonnen aus dem Kloster Nimbschen und ihrer Übersiedlung nach Wittenberg wurde von Luther und den Seinen große Wichtigkeit beigelegt. Durch die Episode des Abfalles der zwölf Klosterfrauen, unter denen Katharina von Bora war, wurde nach Luthers Ausdruck die Bahn für alle Klöster gebrochen und öffentlich dargetan, was „der Seelen Seligkeit halber" zu tun sei[3]. Jene Nonnen waren zum Teil, wie es zu geschehen pflegte, ohne Beruf in das bei Grimma gelegene Cistercienserinnenkloster eingetreten oder waren durch fortgesetzte Lauheit und Pflichtuntreue allmählich mit Überdruß an ihrem Stande erfüllt worden. Sie wußten sich mit Luther in Verbindung zu setzen, und dieser betrieb, wie er selbst nachher in einer öffentlichen Schrift bekannte, ihre gewaltsame und listige Entführung, weil die Angehörigen sie nicht hätten abholen wollen. Die Tat wurde durch den Ratsherrn von Torgau Leonhard Koppe und zwei andere Torgauer Bürger ausgeführt. Koppe hatte schon kurz vorher gegen ein armes Kloster heldenmütig Tatkraft und Geschick bewiesen; er hatte am Anfang der Fastenzeit, am Aschermittwoch 1523, des Nachts mit 16 jungen Genossen den Franziskanerkonvent zu Torgau gestürmt, die sich widersetzenden Brüder über die Mauer geworfen und Fenster,

---

[1] Opus adv. nova quaedam et a christiana religione prorsus aliena dogmata M. Lutheri, Romae 1522. Q 3a. R 2b: Ponis cervicalia sub capita eorum, qui stertunt *etc.*

[2] Brief vom 24. Mai 1523, Briefwechsel 4, S. 144. Gal 3, 3.

[3] Köstlin-Kawerau 1, S. 559. Der Text in der S. 439, A. 3 genannten Schrift.

Türen und Gerätschaften zerschlagen[1]. Mit der neuen Unternehmung von Nimbschen beschloß er die Fastenzeit des gleichen Jahres.

Am Karsamstag 1523 war es, als er auf Verabredung mit den abtrünnigen Nonnen im Klosterhofe mit einem unverdächtigen Frachtwagen erschien, in den jene heimlich einstiegen, unter der gewölbten Zeltdecke Platz nehmend. Da der Wagen öfter ins Kloster zu kommen pflegte, um Lebensmittel zu bringen, merkte niemand ihre Flucht. So der glaubwürdigere unter den verschiedenen zum Teil romantischen Berichten, wie ihn ein Torgauischer Chronist, der um 1600 lebte, hinterlassen hat[2]. Koppe brachte die Flüchtlinge unmittelbar nach Wittenberg in Sicherheit. Sie fanden nach und nach in Familien der Stadt Aufnahme oder wurden von Verwandten abgeholt. So hatten sie, von den „Banden" befreit, an jenem denkwürdigen Tage des Kirchenjahres ihre sog. „Auferstehung" gefeiert.

Luther erklärte in einem öffentlichen Sendschreiben über diesen Vorgang, daß, wie Christus der Auferstandene dem Fürsten der Welt seinen Besitz entrissen habe als glorreicher Räuber, so auch Leonhard Koppe ein „*seliger Räuber*" zu nennen sei. Alle, die es mit Gott hielten, würden den Nonnenraub „für großen Frummen preisen, auf daß ihr gewiß seid, daß es Gott also verordnet hat und nicht euer eigen Werk noch Rath ist"[3].

Die zwölf Nonnen waren, wie Amsdorf am 4. April an Spalatin schreibt, „feyn, und alle vom Adel, under welchen ich keyn funfftzigjerige find... Mich erbarmt der Metzen [Mädchen]. Sie haben weder Schuch noch Kleider". Amsdorf lobt die Geduld und Fröhlichkeit der „erbarn Meydlen" und empfiehlt sie durch Spalatin der Wohltätigkeit des Hofes. Eine aber bietet er sofort Spalatin zur Ehe an, nämlich die nicht mehr ganz junge Schwester des Staupitz, jedoch mit dem Hinweis auf andere schönere. „Wiltu aber ein jüngere haben, so soltu die Wal under den schonsten haben."[4]

Aus Nimbschen wurden bald danach auch drei andere Nonnen von ihren Angehörigen davongeführt. Sechzehn verließen nicht lange nachher das Mansfeldische Kloster *Widerstett*, von denen fünf beim Grafen Albrecht von Mansfeld aufgenommen wurden. Luther berichtete auch das letztere Ereignis voll Freude dem Hofgeistlichen Spalatin, indem er ihm zugleich die Verlobung des abgefallenen Franziskaners Franz Lambert aus Avignon mit einer Magd zu Wittenberg mitteilte. Seine Absicht war, Spalatin, wie auch Amsdorf es tat, zur Verehelichung unter Verletzung seiner priesterlichen Zölibatspflicht zu treiben. „Ein wundersames Schauspiel", schreibt er, „was soll noch mehr geschehen, um

---

[1] Siehe die Nachweise im Katholik 1892, 2, S. 421 f in der betreffenden Abhandlung von P. A. Kirsch.

[2] Vgl. E. Kroker, Katharina von Bora, Leipzig 1906, S. 36 f, wo die Legenden zutreffend kritisiert sind.

[3] In der Schrift „Ursache und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen", die Luther am 10. April 1523 in Form eines Sendschreibens an Leonhard Koppe erließ. Werke, Weim. A. 11, S. 394 ff; Erl. A. 29, S. 33 (Briefwechsel 4, S. 132).

[4] Kolde, Analecta Luth. p. 443.

uns in Staunen zu versetzen? Es sei denn, daß du selbst auch zuletzt noch anfängst und dich zu unserer Überraschung als Bräutigam anmeldest. Gott wirkt so wunderbare Dinge, daß ich, der ich doch glaubte, etwas von seinen Wegen zu verstehen, von vorne wieder anfangen muß mit dem Lernen. Aber es geschehe sein heiliger Wille, Amen!“[1]

Luther war übrigens damals nicht gerade in freudiger Stimmung. Er wußte, welche Erfahrungen er mit ausgesprungenen Mönchen und Nonnen machen mußte. Die Mühen und der Verlust an Zeit sowie die arge Störung in seinen Arbeiten, die ihm laut seiner Beschwerde die ausgetretenen Ordensleute eintrugen, schienen ihm noch gering[2]. Auch das viele Geld, das er „mit ausgelaufenen Mönchen und Nonnen“, wie er sagt, „vernarren mußte“, hätte er, da er nicht geizig war, schließlich verschmerzt[3]. Aber die Unordnungen, welche solche heiratslustige Ankömmlinge mitbrachten, waren ihm widerwärtig. Am 11. Juli 1523 entringt sich ihm in einem Schreiben an Spalatin der Ausruf: „*Diese abtrünnigen Mönche*, die in solcher Zahl hierher laufen, sie werden mir unausstehlich; am meisten bringt es mich auf, daß sie *gleich zur Heirat* laufen, Leute, die zu Geschäften gänzlich unnütz sind. Ich sinne nur nach, wie dem ein Ende zu machen ist.“[4] Der gute Name seiner Unternehmung schien ihm namentlich hier auf dem Spiele zu stehen. Bei Gelegenheit der Heirat eines Hofpredigers mit einer recht alten, aber reichen Frau, die viel von sich reden machte, klagt er sehr stark, daß der Schritt eine Schmach für das Evangelium sei; der geldsüchtige Bräutigam übe „Verrat an sich und uns“[5].

Er redete oben von den heiratslustigen *Mönchen*. Gegen die Nonnen, die nach Wittenberg gekommen, war er nachsichtiger. Er trat nach Melanchthons Zeugnis mit ihnen in zu große und vertraute Annäherung (s. unten).

Von den zwölf aus Nimbschen Entkommenen fanden neun, die ohne Unterkunft waren, in Wittenberger Häusern Zuflucht, bloß drei kamen zu Verwandten in Kursachsen. Die neun quartierten sich anfänglich aus Not und vorübergehend in dem in Luthers Händen verbliebenen und von ihm bewohnten Augustinerkloster ein, wo es genug leere Räume gab; dann kamen sie in die Stadt. Luther mußte zum Teil für ihren Unterhalt Sorge tragen. *Katharina von Bora* brachte er zu Wittenberg im Hause des Stadtschreibers Reichenbach unter.

Von klösterlicher Eingezogenheit war bei diesen ehemaligen Klosterbewohnerinnen, ebenso wie bei den andern nach Wittenberg geflüchteten Nonnen, keine Rede mehr. Bora knüpfte schon 1523 mit dem jungen Nürnberger Patrizier Hieronymus Baumgärtner ein Liebesverhältnis an; dieser heiratete jedoch Anfang 1525 ein anderes Mädchen[6]. Der vertriebene König Christian von Dänemark

[1] Am 24. Juni 1523, Briefwechsel 4, S. 169.

[2] An Johann Ocolampad 20. Juni 1523, ebd. S. 164: Moniales et monachi egressi mihi multas horas furantur, ut omnium necessitati serviam.

[3] Köstlin-Kawerau 1, S. 560. [4] Briefwechsel 4, S. 177 f.

[5] An Spalatin 19. September 1523, ebd. S. 233.

[6] Vgl. hierzu und für das Folgende Köstlin-Kawerau 1, S. 728 ff.

lernte sie bei seinem Aufenthalt zu Wittenberg (1523) im Oktober kennen; von diesem bewahrte sie später einen Ring, den er ihr geschenkt hatte. Im Jahre 1524 sollte sie von Doktor Glatz, damals Pfarrer zu Orlamünde, auf strenges und zudringliches Betreiben Luthers geehelicht werden. Sie tat aber kund, daß sie höher hinauf wolle, lehnte Glatz ab und erklärte vor Amsdorf mit aller Offenheit, nur Luther selbst oder Amsdorf, dem Vertrauten Luthers, die Hand zu geben. Amsdorf ließ sich nicht zur Ehe verlocken, er heiratete nie. Luther dagegen wollte einstweilen auch nicht heiraten, und zudem scheute er bei der Werberin ein gewisses hochmütiges Wesen, das man als Erbe ihres herabgekommenen Adels bei ihr bemerken wollte.

Von den andern Nonnen würde Luther, wenn er damals zur Heirat hätte schreiten wollen, am ehesten, wie er später sich äußerte, eine gewisse Ave von Schönfeld vorgezogen haben; diese vermählte sich aber mit einem jungen zu Wittenberg studierenden Arzte. Auch nennt er später einmal eine Ave Alemann aus einer Magdeburger Familie seine „Braut" von ehedem; aber anscheinend bloß, weil Amsdorf ihm dieselbe zur Ehe vorgeschlagen hatte; der unverheiratete Amsdorf scheint eben eine besondere Betriebsamkeit für Ehestiftungen damals entwickelt zu haben.

Der Umgang Luthers mit den weiblichen Gästen von Wittenberg brachte natürlich in seiner Umgebung allerlei Gerede mit sich, zumal er gewöhnlich, auch in Frauengesellschaft, sehr ungebunden zu tun pflegte und allzu wenig Schranken in seinem Benehmen kannte. Als man auch außerhalb der wittenbergischen Kreise sagte, er werde heiraten, da antwortete er am 30. November 1524: bei seiner jetzigen Denkungsart werde das nicht geschehen; „nicht als ob ich mein Fleisch und Geschlecht nicht fühlte, denn ich bin weder Holz noch Stein; aber *mein Sinn steht nicht nach der Ehe*"[1].

Um so eifriger setzte er andern, besonders dem Freunde *Spalatin*, in dieser Beziehung zu. Spalatin verwies ihm das einmal im halben Scherz mit der Bemerkung, der Ermahner sei ja selbst noch nicht zur Ehe geschritten, was ihn eigentlich zur Verwunderung bringe. Luther gab die Bemerkung mit einem eigentümlichen Gemisch von Ernst und Scherz zurück. Er schreibt ihm am 16. April 1525: So entfernt er persönlich auch von Ehegedanken sei, so könnte es doch wohl geschehen, daß er ihm noch zuvorkomme, wie ja Gott unverhoffte Dinge zu wirken pflege. Er nennt sich dann spottweise einen „berühmten Liebhaber". Mehr aber, sagt er, als daß er, ein so berühmter Liebhaber, nicht zur Ehe schreite, sei zu verwundern, daß er, obwohl er so oft über die Ehe schreibe und so viel mit Frauen verkehre (misceor feminis), noch nicht längst zu einer Frau geworden sei[2]. Es ist ein in neuerer Zeit vielbesprochener *Scherzbrief*, worin er auch auf „drei Gemahlinnen" an seinem Arme, die er schon gehabt hätte, in unangebrachtem Humor zu sprechen kommt.

---

[1] An Spalatin, Briefwechsel 5, S. 77.

[2] Am 16. April 1525, ebd. S. 157.

Dieser vielbesprochene Brief verlangt einige nähere Worte.

Daß Luther in einem Briefe an einen Freund, wie man oft schrieb, im Ernste von einer früheren gleichzeitigen Verbindung *mit drei Frauen*, die er gehabt, gesprochen haben soll, ist an und für sich schwer zu glauben. Würde er sich wohl selbst eines solchen Umganges geziehen haben, und das im Briefe an einen Mann, dessen hohe Meinung von sich und seinem Werke er sonst auf jede Weise zu erhalten beflissen war?

Um das Maß der Konvenienz der Äußerungen, die in Frage kommen, besonders für einen Glaubens- und Sittenerneuerer, handelt es sich hier einstweilen nicht, aber nähere gravierende „Einzelheiten", wie man geglaubt hat, „über sein vieles Zusammenwohnen mit entlaufenen Nonnen" enthalten sie keineswegs.

Daß Luther spassen will, sieht man u. a. aus dem Schluß: „Das sage ich, um dich, *ohne Scherz*, dahin zu drängen, wohin du strebst [zur Ehe]. Lebe wohl." Hier soll also sein Scherzen aufhören, dem er früher freien Lauf gelassen hat.

Er sah sich zum Scherze veranlaßt, weil er so auf eine Einwendung Spalatins gegen die früher an ihn von Luther ergangenen Heiratsaufforderungen am besten antworten zu können glaubte. Dieser hatte gesagt: „Warum soll ich mit solchem Schritte vorangehen? Mache du selber vorher Ernst und gib durch deine Heirat das Beispiel!" Luther erwidert also in folgender Form, und das ist die angeblich „kranke Stelle, an der schon viele Ärzte", wie man wenig zutreffend sagt, umsonst „ihre Kunst versucht haben":

„Was deine Bemerkung über meine Verheiratung betrifft, so wundere dich doch nicht, daß ich, der ich ein so berühmter Liebhaber bin (famosus amator), nicht zur Ehe schreite. Das ist noch mehr zu verwundern, daß ich, der ich so oft über die Ehe schreibe und so Umgang mit Frauen habe (sic misceor feminis), nicht schon längst zum Weibe geworden bin, zu schweigen davon, daß ich nicht eine zur Ehe genommen. Indessen, wenn du mein Exempel forderst, siehe du hast das mächtigste; denn ich habe drei Gemahlinnen zugleich gehabt (tres simul uxores habui) und sie so heftig geliebt, daß ich zwei verlor, die andere Bräutigame bekommen werden; die dritte halte ich kaum mit dem linken Arme fest, und auch diese wird mir vielleicht bald entrissen werden. Du aber, du träger Liebhaber, wagst nicht einmal einer Frau Mann zu werden. Gib indessen acht, daß ich [wiewohl im Geist noch einer Vermählung abgeneigt, wie ich bin], nicht trotzdem Euch, den zur Ehe schon ganz bereiten Brautleuten, noch etwa zuvorkomme, wie ja Gott zu wirken pflegt, was man ganz und gar nicht erwartet hat." Dann folgt der obengenannte Schluß, der sich mit dem „ohne Scherz" einführt.

Die Worte sind am Osterfest in sehr heiterer Stimmung, freilich nicht in heiliger Feststimmung, und im Moment der Abreise von Wittenberg nach Eisleben, offenbar ohne jede längere Überlegung hingeschrieben. Da Luther sich noch nicht im klaren ist, ob er heiraten soll, so wehrt er die an ihn gerichtete Einladung des zaghaften Spalatin, dies sofort zu tun, mit den spaßhaften Worten über sich als „berühmten Liebhaber" ab, ein Ausdruck, den wahrscheinlich Spalatin in seinem Briefe für ihn gebraucht hatte. Er will sagen: Als „berühmter Liebhaber" habe ich dir ja doch bereits das ermutigende Beispiel geliefert, das du wünschest, und der Beweis sind drei von mir „so heftig geliebte Frauen, daß ich sie verloren habe". Damit sind ohne Zweifel drei auch Spalatin bekannte Heiratskandidatinnen gemeint, welche von den umlaufenden Gerüchten als Luthers zukünftige Gemahlinnen bezeichnet worden waren. Ihre Namen zu bestimmen, ist nicht möglich. Man hat von protestantischer

Seite auf Ave Alemann und Ave Schönfeld hingewiesen (oben S. 441). Die erste, eine Magdeburgerin, ist jene, auf die Luther bei seinem Aufenthalte in dieser Stadt als etwaige künftige Lebensgefährtin aufmerksam gemacht worden war. Die zweite würde er vorgezogen haben. Aber von beiden konnte er in dem Briefe nicht sagen, sie würden nächstens andere Bräutigame bekommen; denn die Alemann hatte inzwischen schon geheiratet, und die Schönfeld heiratete wenigstens noch nicht so bald. Somit werden sie wohl mit Unrecht zu den „drei Frauen" gerechnet. Diese müssen unter andern, die Annäherung an Luther hatten, zu suchen sein. Die dritte scheint jedenfalls die eben damals in Wittenberg weilende Katharina von Bora, die allerdings mit Heiratsplänen umging, gewesen zu sein.

In jedem Falle ist der Ehemann, der drei Frauen durch „zu heftige Liebe" verliert, nur ein im Scherz erfundener, wie Luther auch nur im Humor davon redet, daß er, weil er viel über die Ehe schreibe und sich so viel mit Frauen abgebe, selbst zur Frau hätte werden müssen.

In seinem wenig wählerischen Spassen hat dann Luther, wo er den durch seine Schriftstellerei herbeigeführten geistigen „Verkehr" mit Frauen erwähnt, einen sehr zweideutigen Ausdruck gewählt; denn misceor feminis hatte gerade in der passivischen Form und in ähnlichem Zusammenhang wie dem obigen die naheliegende Bedeutung von „geschlechtlichen Verkehr mit Frauen unterhalten", während der Schreiber sich diesen nicht beilegen will. Die ganze Dreiweiberposse und die Zweideutigkeit mit dem misceor widerspricht, das ist zum Schlusse nicht zu übergehen, dem Ernste des Charakters und der sittlichen Würde, die von einem Manne seiner Stellung zu erwarten wären. Die Späße machen den Eindruck einer trivialen Sinnesweise und verbieten, den Brief „tadellos anständig" zu nennen, wie es von lutherophiler Seite geschehen ist.

Dabei bleibt es wahr und gilt besonders auch von diesem Briefe, daß jener ungezügelte Humor, der so oft bei Luther durchdringt, für die Würdigung seiner Aussagen sehr zu berücksichtigen ist: derselbe wird in sehr vielen Fällen allein seine Äußerungen richtig erklären helfen. Weil man das scherzhafte Element bei dem Gegner nicht genug im Auge behalten hat, welches häufig, gelegen und ungelegen, passend oder würdelos, Luthers Redeweise durchsetzt, ist man zu mancher falschen Auffassung seiner Reden gekommen.

Ebenso wie den Freund Spalatin, aber mit ernsteren Worten, forderte Luther damals den Erzbischof von Mainz, Kurfürst Albrecht, zum Heiraten auf.

Das allein solle ihm Grund genug sein, schreibt er ihm, daß er „ein männlich Person" sei; „denn es ist ja Gottes Werk und Wille, daß ein Mann soll ein Weib haben... Wo Gott nun nit ein Wunder thut, und aus einem Mann einen Engel macht, kann ich nit sehen, wie er ohn Gottes Zorn und Ungnad allein und ohn Weib bleiben müg. Und schrecklich ist, so er ohn Weib gefunden sollt werden im Tod". Er stellt ihm vor, daß der Untergang des ganzen geistlichen Standes ja doch nur eine Frage der Zeit sei, da man bereits überall der Pfaffen spotte, „da man an alle Wände, auf allerlei Zettel, zuletzt auch auf den Kartenspielen Pfaffen und Münche malete". Sogar der Hinweis auf die beginnenden blutigen Bauernaufstände muß ihm hier dienen; so strafe Gott sein Volk, weil „die Bischoff und Fürsten nicht dem Evangelio Raum geben"; der Erzbischof

solle also dem kürzlich gegebenen „schön Exempel des Hochmeisters in Preußen“ folgen, sich verehelichen und „das Bisthum zu weltlichem Fürstenthum machen“[1].

Das Schreiben gab Luther 1526 in Druck. Doktor Johannes Rühel mußte nach seiner Anordnung die Stimmung des Erzbischofs erforschen und bearbeiten. Es ist bekannt, daß Albrecht weit mehr weltlicher Fürst als kirchlicher Würdenträger war und keineswegs fleckenlos dastand.

Vor Doktor Rühel oder einem andern hatte Erzbischof Albrecht die Frage hingeworfen, warum denn Luther selbst kein Weib nehme, während er „jedermann dazu reize“. Wenn er dies noch einmal sage, schreibt zur Antwort Luther an Rühel, „so sollet ihr sagen, daß ich immer noch gefürchtet, ich sei nicht tüchtig dazu. Doch, wo meine Ehe Sr Kurfürstlichen Gnaden eine Stärkung sein möchte, wollt ich gar bald bereit sein, Sr Kurfürstlichen Gnaden zum Exempel vorherzutraben, nachdem ich doch sonst im Sinn bin, ehe ich aus diesem Leben scheide, mich in dem Ehestande finden zu lassen, welchen ich von Gott gefordert achte, und sollts nicht weiter, denn eine verlobte Josephsehe sein“[2]. Inwiefern er „untüchtig zur Ehe“ zu sein gefürchtet habe oder warum er gegebenenfalls nur an eine Josephsehe denke, darauf läßt sich Luther nicht ein. Mit einer Josephsehe war eigentlich doch jenen Anforderungen nicht entsprochen, die er selbst so lebhaft im Namen der Natur bezüglich des ehelichen Lebens zu stellen pflegt. Immerhin ist die mitgeteilte Äußerung an Doktor Rühel als eines der ersten Anzeichen seiner bevorstehenden Verheiratung sehr bemerkenswert.

In dieser kritischen Periode seines Lebens macht sich in seinen Briefen, Schriften und Predigten in unangenehmer Weise jener Ton freier Ungebundenheit geltend, den er schon früher gehandhabt hatte. Man lese die Stellen in seiner Rechtfertigung der Flucht der Nonnen, wo er auf das beliebte Thema der Notwendigkeit der Ehe mit Bemerkungen kommt, die man sonst aus Scham gerne zu unterdrücken pflegt. „Ärgernis hin, Ärgernis her!“ ruft er zuletzt von ihrer Preisgabe der gelobten Keuschheit aus, „Not bricht Eisen und hat kein Ärgernis!“[3] Er hatte es früher einmal beklagt, daß unsere Ohren in Bezug auf gewisse geschlechtliche Dinge „viel reiner geworden sind als der Mund des Heiligen Geistes“[4] in gewissen Stellen des Alten Testamentes. Solche Schranken der „Reinheit“ beachtet er selbst aber wenig, und besonders im Humor setzt er sich jetzt über sie hinaus.

Mehrere schon angeführte Stellen aus den Schreiben an die Freunde enthalten die Belege. Das misceor feminis und die drei Frauen an seinem Arme sind Scherze, die ihm wenig anstehen. Wenn der Lutherhistoriker Kawerau seinen

---

[1] Am 2. Juni 1525, Werke, Weim. A. 18, S. 402 ff; Erl. A. 53, S. 308 ff (Briefwechsel 5, S. 186). Albrecht gab keine Antwort. Am nämlichen 2. Juni siegten die Bauern bei Königshofen.

[2] Brief vom 3. Juni 1525, Werke, Erl. A. 53, S. 313 (Briefwechsel 5, S. 189).

[3] Werke, Weim. A. 11, S. 400; Erl. A. 29, S. 41, in „Ursache und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen“.

[4] Werke, Weim. A. 10, 1, 1, S. 692; Erl. A. 10^2, S. 450, aus dem der Kirchenpostille einverleibten Traktat gegen den Keuschheitsstand.

„Zynismus des Wortes" einräumt[1], so muß man diese unerfreuliche Eigenschaft, die besonders in seinen Schimpfreden waltet, auch in andern Reden, namentlich aus den Jahren, die uns gegenwärtig beschäftigen, finden.

Humoristisch stellt sich Luther beispielsweise als Jungfrau, virgo, hin und sagt in einem Brief an Spalatin, worin er auf das eigene lustige und reichliche Bechern bei einer Kindstaufe zu Schweinitz anspielt: „Diese drei Jungfrauen waren anwesend [Luther, Jonas und dessen Frau], sicher Jonas [als Jungfrau], da er kein Kind bekommt, weshalb wir ihn Jungfrau nennen."[2] Jonas hatte als Geistlicher am 22. Februar 1522 geheiratet.

Wegen seiner Späße nannten Luther seine Freunde einen „lustigen Collationsgesell".

Sein Scherzen an sich würde niemand getadelt haben. Die Späße wurden aber bisweilen derb, wie im Brief Luthers vom 10. Februar 1525 an Spalatin, worin der über Freund Jonas zu Wittenberg angeschlagene Ton selbst für jene Zeit ein nur mittelmäßiges Zartgefühl dieser Wittenberger Lehrer in ihrer gegenseitigen Behandlung offenbart: Jonas, schreibt er, pflege auf gewisses Papier seine Briefe zu schreiben, das ihm zuvor auf der Latrine gedient habe; so bediene er (Luther) seine Freunde nicht, sondern mit besserem Papier. „Lebe wohl", schließt er, „und grüße mir den fetten Ehemann Melchior [Meirisch, den beleibten Augustinerprior von Dresden, der am 6. Februar zur Ehe geschritten war]; ich wünsche ihm, daß die Gattin recht folgsam sei; sie soll ihn während des Tages siebenmal an den Haaren auf dem Markt herumschleppen und Nachts, wie er es verdient, dreimal bene obtundat, connubialibus verbis."[3]

Die Erwähnung Karlstadts in diesem Briefe und seines „Hausteufels", d. h. eines schwarmgeistischen Mönches, der ihm Prophezeiungen mache, erinnert an die gelegentlich nicht ganz saubere Behandlung der Wiedertäufer und Schwarmgeister, zu welcher Luther in jenen Jahren griff. Über die „nackte Braut von Orlamünde" und deren begehrlichen Liebhaber spottet er im Anschluß an ein lächerliches mystisches Wort der Schwarmgeister, aber mit gewissen durch die Nacktheit seiner eigenen Redeweise abstoßenden Wendungen[4].

Melanchthon übte an Luthers freiem Benehmen und possenhaften Reden, insbesondere im Umgang mit den ehemaligen Nonnen, eine sehr strenge Zensur. Auf protestantischer Seite hebt man gegenüber derselben hervor, daß bei Luther

[1] Luther und seine Gegner, Vortrag 1903, S. 14. Freilich wird hier der Zynismus als „Äußerung seiner sittlichen Entrüstung" gegen Verteidiger des Zölibates bezeichnet, die selbst unrein gelebt hätten.

[2] Am 8. März 1523, Briefwechsel 4, S. 96.

[3] Briefwechsel 5, S. 123. Er nennt die Papiere scherzend schedas natales, hoc est de natibus purgatis. Zu dem obtundere vgl. Virgil., Georg. 3, 135; Quintil. 11, 3, 15.

[4] Werke, Weim. A. 18, S. 93; Erl. A. 29, S. 169: Nach diesen seinen Gegnern, sagt er, sind es „die rechten evangelischen Prediger, die der Braut von Orlamünde das Hembd und dem Bräutigam zu Naschhausen die Hosen ausziehen". Ebd. S. 84 bzw. 160: „Wie aber, wenn Braut und Bräutigam so züchtig wären, und behielten Hembd und Rock an? Es sollte freilich nicht fast hindern, wenn sie sonst Lust zusammen hätten." Vgl. Köstlin-Kawerau 1, S. 681.

die Neigung zu zynischer Rede zwar nicht zu leugnen, aber erklärlich sei, da er „Mönch und Bauernsohn" gewesen[1]. Es ist schwer zu sehen, was der „Mönch" hier zu tun hat, und mit welchem Rechte die etwa bei einigen leichtfertigen Mönchen nachweisbaren und mit Luthers Art vielleicht irgendwie vergleichbaren Auswüchse als Charakteristikum des Standes gelten sollen. Mit etwas mehr Wahrheit, aber nur mit beschränkter Berechtigung, wird bezüglich der anzuführenden Zensur Melanchthons an der nämlichen Stelle geltend gemacht, daß sich dieser Freund an „Zartgefühl" vor Luther allerdings auszeichnete.

Melanchthon beklagt sich am 16. Juni 1525 in einem griechisch abgefaßten vertraulichen Briefe an Camerarius, der von der damals geschehenen Heirat Luthers handelt, direkt über die Art seines Umganges mit den zu Wittenberg befindlichen entsprungenen Nonnen. „Der Mann", sagt er, „ist im höchsten Grade leichtherzig und zugänglich (εὐχερής), die Nonnen haben ihm mit aller List nachgestellt und ihn an sich gezogen. Vielleicht hat der viele Verkehr mit denselben ihn, obgleich er edel und hochgesinnt ist, verweichlicht oder auch entzündet." Melanchthon vermißt an seiner Haltung die „Würde" und sagt, daß die Freunde („wir") ihn oft hätten tadeln müssen wegen seiner Possenreißerei (βωμολοχία)[2].

Infolge des hier von nächster Freundesseite eingestandenen allzu unpassenden Verhaltens gegenüber den Nonnen erklärt es sich denn auch, daß man zu Leipzig und zu Ingolstadt in den Kreisen der theologischen Professoren über Luther in wenig ehrenvoller Weise sprach.

Hieronymus Dungersheim, der Leipziger Theologe, der schon früher gegen Luther nachdrücklich polemisiert hatte, schrieb in seinen lateinischen „Dreißig Artikeln" wider „die Irrtümer und Häresien" desselben mit unverhüllter Grobheit: „Was hast du für Gedanken, wenn du so zwischen den Herden der abgefallenen, von dir verführten Nonnen sitzest und, wie diese selbst nicht verschweigen können, Späße machst, gerade wie sie dir in den Mund kommen; du gehst dem, was du selbst so zu verabscheuen erklärst [der Erregung sinnlicher Leidenschaft] nicht bloß nicht aus dem Wege, sondern erweckst es absichtlich in dir und in andern. Was denkst du, wenn du dich deiner eigenen goldenen Worte erinnerst inmitten dieser Gesellschaft oder nachdem du deine Schlechtigkeit erfüllt hast? Was antwortest du im Hinblick auf ein so täuschendes Leben ganz voll von Ärgernissen, wenn man dir deine ehemalige Gewissenhaftigkeit vorhält? Ich habe gehört, was ich jetzt verschweigen will, von solchen zum Teile, die mit dir im Umgang standen und ich könnte Einzelheiten und Namen anführen. Wehe über deine Sittlichkeit, deine Art von Religiosität, wehe über deine Starrheit und Blindheit! Wie bist du doch von der Höhe des Standes der Vollkommenheit in die Tiefe der Schlechtigkeit gesunken, von der Erkenntnis der Wahrheit in die Tiefe des verdammlichen Irrtums, und hast

[1] Köstlins Ausdruck, in der neuesten Ausgabe von Kawerau 1, S. 736 beibehalten.

[2] Siehe unten S. 472 den ganzen griechischen Brief. Die Stelle: *αἱ μοναχαὶ πάσῃ μηχανῇ ἐπιβουλευομέναι προσέσπασαν αὐτόν* kann nach unserer Meinung nicht wohl den milden Sinn haben, der hineingelegt wurde: „die Nonnen, denen mit allen Ränken nachgestellt wurde, nahmen ihn stark in Anspruch". *Ἐπιβουλευομέναι* scheint vielmehr hier als Medium gebraucht. Vgl. Köstlin-Kawerau 1, S. 736: Die Nonnen hätten „ihn gefangen" usw.

noch dazu Unzählige mit dir hinabgerissen! Wo ist jetzt Tauler, wo ist die ‚Deutsche Theologie', aus der du soviel Licht zu empfangen dich gerühmt hast? Diese ‚Theologie' verdammt doch alles, was du jetzt treibst, lehrst und in deinen Büchern verkündigst, als entschieden böse, ja durch und durch teuflisch. Blicke nur nochmals hinein und vergleiche! O du ‚Theologe des Kreuzes'! Nur die abscheulichste Weisheit des Fleisches ist es, was du jetzt aufweisest, jene Weisheit, welche nach dem Apostel Paulus (Röm 8, 6 f) der Tod der Seele und die Feindin Gottes ist."

Dungersheim führt ihm sodann auch aus dem Jakobusbriefe die Stelle von der „irdischen und teuflischen Weisheit" an, wiewohl Luther diesen Brief verächtlich behandle; nur darum wolle er nichts von demselben wissen, weil er so kräftig gegen seine Lehre zeuge. „Was wirst du an jenem Tage der Rechenschaft dem heiligen Vater Augustinus [dem Stifter deines Ordens] und den andern Ordensstiftern antworten? Sie sind begleitet von einer unabsehbaren Schar Getreuer beiderlei Geschlechts, die den Fußstapfen Christi nach ihrer Mahnung und Anleitung in besonderer Weise gefolgt sind und die evangelischen Ratschläge beobachtet haben. Du aber hast so viele von ihren Anhängern elend verführt und ins Verderben gezogen! Alle diese werden an dem furchtbaren Gerichtstage wider dich ihre Stimme erheben."[1]

Der entrüstete Leipziger Universitätslehrer weist Luther auf die warnenden Worte hin, die dieser selbst (noch in seinen Predigten über die Zehn Gebote) gegen die zur Unkeuschheit reizenden Reden und Handlungen geschrieben hatte, und fährt dann fort: „Und jetzt setzest du jedes Schamgefühl hintan; du redest über schlüpfrige Dinge, auch in deinen Schriften, so schandbar, daß anständige Männer, verheiratete und unverheiratete, sich das Gesicht bedecken und die Schriften unter Verwünschungen weit von sich wegschleudern. Zur Entehrung der Bräute Christi führst du [in den Schriften] unkeusche Menschen sozusagen an ihre Lagerstätten und lässest dich dort in einer Weise vernehmen, die man mit Anstand nicht wiedergeben kann."

Er steht dem Gegner auch Antwort auf seine beständige Einrede, ohne Ehe komme es wegen des Dranges der Natur notwendig zu Sünden: „Du vergißt zweierlei, daß die Gnade stärker ist als die Natur, und daß, wie Augustinus mit Recht lehrt, niemand sündigt ohne freie Einwilligung. Du übertreibst jenen Drang und redest von ‚Sünden' nur zur Beschönigung deines Treibens und deiner Lehre. Sonst verkündest du doch, dem, der nur glaubt, sei alles möglich. Du warst doch ehemals, im Einklang mit den Katholiken, überzeugt, daß unfreiwillige fleischliche Bewegungen nicht Sünde sind, wenn der Mensch nicht beistimmt; sie sind für die Guten mehr ein Leiden als eine Schuld, und oft kommen sie nur vom Teufel, ohne daß sie ihnen angerechnet werden können."[2]

Zu dieser Stimme aus Leipzig tritt im Jahre 1523 aus Ingolstadt diejenige des Doktor Johannes Eck, der Luther mit scharfem Auge und scharfer Feder verfolgte. In der nachfolgenden Charakteristik Luthers klagt er als feuriger Gegner nicht bloß über das leichtfertige Treiben des Abgefallenen in seinem ehemaligen

[1] Articuli sive libelli triginta *etc.*, art. 17, p. 81 sq. [2] Ibid. p. 83.

vom Kurfürst ihm überlassenen Kloster, sondern vor allem über unwahrhaftiges, der Ehrlichkeit bares Auftreten desselben in seinen Schriften. „Mehr als einmal habe ich erwiesen", sagt er, „daß er ein Lügner ist, daß er also den [Teufel] zum Vater hat, von dem die Schrift sagt, er sei Lügner und Mörder." „Der ganze Mann strotzt von Lügen und ist die Unbeständigkeit selbst (homo totus mendaciis scatens nil constat). Auch seine Lehre ist voll von Trug und Verleumdung. Was er soeben selbst aufgestellt, das verwirft er bald nachher mit Leichtigkeit." „Die Hefe der Laster, deren er in seinen Anklagen immer die Christen geziehen hat, lassen wir mit Recht auf sein eigenes Haupt zurückfließen; aus dem Kelche, den er mischt, soll er nur selbst trinken." „Er häuft einen Berg von Bösem auf Papst und Kirche", aber mit „seiner Nonne", so fügt er in einer späteren Ausgabe nach Luthers Verbindung mit Bora hoch entrüstet bei, „dient er inzwischen dem Asmodäus", und dazu noch in dem alten Konvente des Augustinerordens, wie Eck ausführt, „wo einst die frommen Klosterbrüder Gott dem Herrn gedient haben, und wo fromme Stiftungen, die jetzt ihrem Zwecke entfremdet sind, den christlichen Sinn der Gläubigen verkündigen"[1].

Es ist keine reizende Aufgabe, aber es ist unumgänglich nötig, in Luthers Predigten und Schriften aus jenen Jahren zu blicken, um sich den gärenden Zustand in seinem Geiste in jener Zeit vor der Heirat zu vergegenwärtigen.

Er führt im Jahre 1524 vor seinen Wittenberger Zuhörern wiederholt sein beliebtes Thema aus, daß der Mensch sich in geschlechtlicher Beziehung nicht enthalten könne — ohne ein Wunder, wie er über diese „höchst seltene Gnade" gewöhnlich bemerkt. Er redet von der Impotenz; obgleich er selbst „durch Gottes Gnade ein Weib nicht begehre", möchte er doch die Erfahrungen der Impotenten nicht als Verheirateter machen. Wenn der Natur nicht genug geschehe, „so sei der Tod besser". „Ich habe ein Weib nicht nötig", sagt er, „muß aber eurer Not abhelfen."[2] Dies war vielleicht die Antwort an jene, welche sagten: „O wie drückt den Mönch die Kutte, wie gerne möchte er ein Weib haben!"[3] „Bisher", fährt er fort, „war der Ehestand ein verdammter Stand, einen Stand der Wollust haben sie ihn genannt. . . Aber, o daß alle Menschen darin lebten . . in dem haben wir Gottes Wort. . . Derselben, die Gnade haben keusch zu sein, sind wenig, unter Tausenden findet man kaum einen."[4]

„Oft habe ich versucht, gut zu werden", spricht er vor den Zuhörern 1524, „aber ich werde es je länger, desto weniger. Siehe doch, was der freie Wille ist!" Und nun entrollt er zur Entschuldigung *seine Dogmatik*. „Die Sünden treiben uns so, daß wir nach dem Tode begehren. Meide ich heute eine Sünde, so kommt morgen eine andere. Wir müssen immer kämpfen, das Reich Christi nimmt alle auf, wenn sie nur kämpfen und festhalten am Haupte des Reiches, nämlich [glauben], daß Christus der Erlöser sei. Wenn man aber *die Werke* erhebt, dann ist es geschehen! . . Wenn wir rein sein wollen, so darf das nicht

[1] Schluß des Traktats De Purgatorio. Opp. Pars II, Ingolst. 1531, p. 95' und 96. Vgl. unten Bd 2, XXII: Luther und die Lüge.

[2] Werke, Weim. A. 15, S. 560 ff. [3] Siehe oben S. 400.

[4] Werke, Weim. A. 15, S. 667.

durch Werke geschehen, sondern Christi Geburt muß [in uns durch den Glauben] erneuert werden... Die Sünde kann mich nicht verletzen (mordere); mit der Kraft der Sünde ist's aus. Wir halten uns an den, der die Sünde besiegt hat.“ „Summa Summarum, Werk hin, Werk her, es liegt in der Lehre und an dem Glauben gar... Aber schlafen wir nicht inzwischen und wiegen uns nicht in Sicherheit!“[1]

Im Jahre 1523 schrieb Luther über „des Teufels Keuschheit“, wie er es nannte, indem er in seiner, von manchen gerühmten sog. „weltfreudigen, der gesunden Sinnlichkeit geöffneten Geistesrichtung“, das siebente Kapitel des ersten Korintherbriefes auslegt, welches von den Papisten, wie er sagt, als „Schanddeckel“ des Zölibates und des Klosterstandes benutzt wurde. Es handelt sich um die erhebenden, geistigen Lehren des Völkerapostels, die mit den Worten beginnen: „Gut ist es dem Menschen, ein Weib nicht zu berühren.“[2]

Dieser auf manchen Seiten im Tone obigen Worten völlig entsprechenden Publikation ging die Veröffentlichung seiner Predigt „Vom ehelichen Leben“ 1522 voraus[3]. Es muß hier an eine ähnliche Veröffentlichung von 1519 erinnert werden. Als er damals, am zweiten Sonntag nach Epiphanie, eine „Predigt über den Ehestand“ gehalten hatte, wurde sie von fremder Hand auf Grund einer Nachschrift sogleich gedruckt. Die Lesung erfüllte manche mit Verwunderung über den unerhört freien Ton. Bald schon äußerte sich selbst der Freund Luthers, Christoph Scheurl, mit Unwillen über diese Sprache: „Vieles habe ich von Martin gelesen, was seinen besten Freunden mehr zusagt als die Predigt über die Ehe, weil es keusch, bescheiden, züchtig, gemessen und ernst ist, wie es einem Theologen geziemt.“[4] Nach diesem Briefe erklärte nun Luther, die Predigt sei ohne sein Wissen und mit vielen Fehlern und Torheiten gedruckt worden, so daß es „eine Schande“ für ihn sei[5]. Er gab sie noch im Jahre 1519 in verbesserter Gestalt heraus[6]. Es ist aber erwiesen, daß eine andere Predigt, die zugleich mit jener ersten Ehepredigt nachgeschrieben und gedruckt wurde, recht genau zur Veröffentlichung kam[7]; die Form des ersten Druckes

[1] Ebd. S. 431 437.

[2] Das siebente Kapitel usw., Werke, Weim. A. 12, S. 92 ff. Die angeführten Worte stehen in dem Widmungsschreiben an Hans Loser zu Pretzsch, Erbmarschall von Sachsen (Briefwechsel 3, S. 199).

[3] Werke, Weim. A. 10, 2, S. 267 ff; Erl. A. 16², S. 508 ff.

[4] Am 10. April 1519 an Amsdorf; siehe Enders, Luthers Briefwechsel 2, S. 16, A. 33.

[5] An Johannes Lang 13. April 1519, Briefwechsel 2, S. 12.

[6] Werke, Weim. A. 2, S. 162 ff; Erl. A. 16², S. 49 ff 77 ff. Dem Drucke schickt Luther unter anderem die entschuldigenden Worte voraus: „Es ist ein groß Unterscheyt, etwas mit lebendiger Stymme adder [oder] mit todter Schrift an Tag bringen“ (Werke, Weim. A. 2, S. 166). Von den heimlich geschlossenen Ehen (siehe unten), die damals als gültig von der Kirche angesehen wurden, sagt er hier schon: „Wann eyns dem andern heymlich gelobt und darnach eyn anders nymbt offentlich oder heymlich, weyß ich noch nit, ob es alls recht sey, das man darvon schreybt und richtet.“

[7] De duplici iustitia. Pastor Knaake bemerkt von deren erster lateinischer Veröffentlichung, man sehe, „wie sorgfältig man schon damals des Reformators Predigten nachschrieb“. So in Luthers Werken, Weim. A. 2, S. 144.

der Ehepredigt wird also auch wohl gleichfalls nicht allzuviel an Zuverlässigkeit haben vermissen lassen.

Betrachtet man nun die obengenannte Predigt „Vom ehelichen Leben" von 1522, und zwar auf ihren Lehrinhalt, so begegnet man darin zunächst bezüglich der Festigkeit des Ehebandes bei allen Versicherungen, daß die Ehe heilig zu halten und nicht aufzulösen sei, Sätzen wie den folgenden: „So [d. h. wenn] ein halsstarrig Weib eheliche Pflicht nicht zahlen will", „ists Zeit, daß der Mann sage: Willst du nicht, so will eine andere; will Frau nicht, so komme die Magd." Sie solle jedoch „vor der Gemeine" zurechtgewiesen werden, und erst dann gilt: „Will sie nicht, so laß sie von dir, und laß dir eine Esther geben und die Vasthi fahren... Die weltliche Obrigkeit muß hie das Weib zwingen oder umbringen. Wo sie das nicht tut, muß der Mann denken, sein Weib sey ihm genommen von Räubern oder umbracht, und nach einer andern trachten." Kurz, die Ehe werde aufgelöst, und der Mann dürfe die Magd ehelichen[1]. An andern Stellen der Predigt gibt Luther hinwieder, was nicht verschwiegen werden darf, gute und eindringliche Ermahnungen gegen die böse Lust oder zur Geduld in der Ehe.

Wie einer, dem unbedingte höchste Macht gegeben ist, erklärt er gelegentlich in derselben Rede, er „verwerfe und verdamme" fast alle vom Papst erdichteten Ehehindernisse oder -Verbote[2]. Die Jungfrauschaft will er „nicht verwerfen", versichert jedoch: „Wahr ist, daß der buben [unsittlich leben] muß, der nicht ehelich wird; wie sollt's anders zugehen?", „ohne sonderliche Gnade" nämlich, wie aus seinen folgenden Worten zu ergänzen ist[3].

Der Ehepflicht genügt man nach ihm nicht ohne Schuld. „Keine Ehepflicht geschieht ohne Sünde", lehrt er am Schluß[4], „aber Gott verschonet ihrer aus Gnaden"; eine Behauptung, womit er wahre Hochschätzung der Ehe nicht an den Tag legt, wiewohl er dieselbe aus ihrer Erniedrigung erhoben zu haben behauptet. Die Kirche lehrte niemals, daß die Ausübung der ehelichen Pflicht, die sie als in der Ordnung der Natur gegründet betrachtete, notwendig mit Sünde verbunden sei. Vereinzelte Theologen hatten freilich von unausweichlicher läßlicher Sünde in derselben geredet, aber die andern traten ihnen entgegen; auch war die Auffassung jener Theologen von Sündhaftigkeit dabei eine ganz andere als diejenige Luthers. Luthers falsche Ansicht, daß alles Empfinden von Begierlichkeit Sünde, und zwar schwere Sünde sei, läßt ihn dort Sünde finden.

Gegenüber dieser überstrengen Anschauung befremdet um so mehr die von ihm auch in jener revidierten Ausgabe (1519) beibehaltene Freiheit der Sprache und seine derbe Manier bei Behandlung des sexuellen Themas. Es verletzt bisweilen ein Zug der Abwerfung der Fesseln der Ehrbarkeit. Cochläus ruft über diese Schrift aus: „Gegen die natürliche Scham redet Luther darin auf das schmutzigste von dem Umgange zwischen Mann und Weib."[5]

Auch andere, auch Cochläus selbst in früheren indecenten Schriften, sind damals Zeuge für die zum Teil infolge des italienischen Humanismus in die deutsche

---

[1] Werke, Weim. A. 10, 2, S. 290; Erl. A. 16², S. 526. Zur Erklärung des Ausspruches „Will die Frau nicht, so komme die Magd", siehe Bd 2, XVII, 6.

[2] Ebd. S. 280 bzw. 515. [3] Ebd. S. 309 bzw. 537 f. [4] Ebd. S. 304 bzw. 541.

[5] Commentaria *etc.* Magunt. 1549, p. 61: Foedissime contra naturalem pudorem loquitur de commixtione maris et foeminae.

Literatur eingedrungenen Ausschreitungen und Taktlosigkeiten der bezeichneten Gattung. Wenige jedoch sind so weit gegangen wie Luther. Das erklären ihm auch andere Zeitgenossen, obwohl sie an starke Dinge gewöhnt waren. Daß ja überhaupt das 16. Jahrhundert eine derbere, offenere Art zu reden hatte als die jetzige Zeit, ist genugsam bekannt. Bei Vergleichen derselben mit Luther ist nur der öfter übersehene Umstand sehr in Betracht zu ziehen, daß der Maßstab für ihn nicht von profanen Erzählungsschriftstellern und humanistischen Literaten hergenommen werden muß, sondern von religiösen Autoren. Luther will nicht bloß ein religiöser Autor sein, sondern auch eine große Reform in den Sitten und im Glauben herbeiführen. Von diesem Standpunkt aus sind die bei ihm vorkommenden Reden wider das Schamgefühl sicher strenger zu beurteilen. Er wendet sie ferner mit einer gewissen Vorliebe in der bittern und leidenschaftlichen Polemik wider seine Gegner an, indem er durch einen von Schmutz gar nicht fernen Naturalismus Eindruck bei der niederen Masse machen will. Die gemeinen Bilder sind mit Haß durchtränkt, sie sind gesteigert durch unsaubere Übertreibungen auf Kosten seiner Gegner; aus der Schreibart leuchtet Freude und Behagen, daß der Kot den Verteidigern der Jungfräulichkeit und der verfolgten Mitglieder des Ordens- und des Priesterstandes ins Gesicht spritzt.

Wenn gewisse spätmittelalterliche Prediger und religiöse Schriftsteller, wie Geiler von Kaysersberg, sexuelle Gegenstände behandeln, gehen auch sie bisweilen außerordentlich weit in der offenen Bezeichnung dieser Dinge. Aber ihre Worte sind durchweg gekennzeichnet von dem Ernste ihres Charakters und von ihrem Bestreben, den Seelen nützlich zu sein. Da verbietet der ganze Ton, an Frivolität zu denken. Vielmehr tritt die Gradheit und Schlichtheit des urwüchsigen Mittelalters dem Leser entgegen, der vielleicht die heutigen feinfühligeren Zeiten daneben zu loben vermag, ohne die derbere Sitte der Vorzeit zu tadeln. Bei der „zynischen" Sprache Luthers fühlt dagegen jeder, der sich in den heißen Kampf jener Jahre versetzt, die Sucht heraus, entgegen den höheren sittlichen Zielen der früheren Zeit die brutale Natur mit ihrem Recht und ihrem Zorne auszuspielen. Diese Sprache zieht nicht nach oben, so urteilten die kirchentreuen Zeitgenossen, sie zieht nach unten.

Seine fast gleichzeitige Schrift „Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papsts und der Bischöfe" enthält ein mit derartig derben Schilderungen und häßlichen Kraftworten versehenes Kapitel „Von den Gelübden"[1], daß Staupitz seinen strengen Tadel über frühere Schriften Luthers hier noch nicht streng genug gefunden haben würde: „Deine Arbeiten werden gepriesen", hatte er früher gesagt, „von denen, welche öffentliche Häuser besuchen" usw.[2] Manche besonders heftig geschriebene Streitschriften dieser Jahre, die Luther wider die papistischen oder theologischen Gegner überhaupt richtet, sind mit einem Dunstkreise unedler Worte aus dem Gebiete der gemeinsten Körperverrichtungen so stark geschwängert, daß in Schriften der vorausgegangenen Zeit

[1] Werke, Weim. A. 10, 2, S. 146ff; Erl. A. 28, S. 186ff.

[2] Luther an Staupitz, dessen Worte wiederholend, 27. Juni 1522, Briefwechsel 3, S. 406.

nichts ähnliches zu finden ist. Eine Manier führt hier das Wort, die von seinen Gegnern als Bodensatz eines niedrigen, dem Gemeinen zugewandten Denkens und Fühlens gekennzeichnet wurde. Man fand, daß die Gemeinheit der Sprache mit einem Übergewicht irdischer Scholle in seiner Seele zusammenhange.

In der Polemik war Luther, wie ein neuerer protestantischer Historiker gesagt hat, „nicht bloß der größte, sondern auch der gröbste Schriftsteller seines Jahrhunderts“ [1].

In der Schrift vom Jahre 1522 „Bulla Coenae Domini, d. i. die Bulle vom Abendfressen des allerheiligsten Herrn des Papstes“ [2], benutzt er als Vergleiche für das Drohen dieser päpstlichen Bulle wider alle Häretiker und ihn selbst Ausdrücke aus dem Leben und Treiben der „Huren“ mit erschreckender Fertigkeit, und zwar vorzüglich zur Herabsetzung dessen, was dem Katholiken am achtungswertesten und ehrwürdigsten ist. Er läßt den Papst und die Seinen mit ihnen „wollusten“, er läßt sie „schänden, verführen, alle Buberei handthieren“ nach Herzenslust.

Noch niedriger stehen in dieser Hinsicht die schimpflichen Bilder in seiner damaligen ergrimmten Schrift von 1522 „Gegen den König Heinrich von England“, der seine Lehren angegriffen und an den Pranger gestellt hatte [3]. Er will in der Schrift nicht etwa bloß „die Schande der römischen Hure enthüllen, vor dem ganzen Erdkreis, zu ihrer ewigen Schmach“, sondern auch, wie er kurz nachher sagt, „die unverschämte Hurenstirn“ des englischen Königs bloßstellen; dieser verteidigt ja „die purpurne Hure von Rom, die trunkene Mutter der Unkeuschheit“; der König, der „Narr“, „lügt und geifert wie die schmutzigste Hure“, um nur dem Papst und seiner Kirche beistehen zu können, „die doch nur Kuppler und Kupplerin sind und des Teufels Wohnung“. Alles das liest man auf wenigen Seiten. Schließlich liegt der König nach Luthers Aussage und Schilderung mit seinen Argumenten „in der Mistgrube sammt den Thomisten, Papisten und allem ähnlichen Auswurfe“. Daneben stehen seine großartigen Versicherungen über seine, Luthers, Eigenschaft als Gottesgesandter, wie z. B.: „Christus hat durch mich seine Offenbarungen begonnen über die Greuel, die am heiligen Orte stehen“ [4]; „Gewiß bin ich, daß ich meine Dogmen vom Himmel habe“ usf. [5] Er nennt den König gekrönten Esel, verruchten Schurken, freches Königsmaul, Auswurf der Schweine und Esel. Der König ist nach ihm närrischer als ein Narr, seine Majestät muß mit Dreck beworfen werden; nichts anderes verdient dieser ungeschickte Esel, das thomistische Schwein, der verlogene Lotterbub und Fastnachtsnarr unter einem königlichen Titel. Er gehört zu den

---

[1] Hausrath, Luthers Leben 1, S. 226.

[2] Werke, Weim. A. 8, S. 704 ff; Erl. A. 24², S. 166 ff.

[3] Contra Henricum regem Angliae, 1522. Werke, Weim. A. 10, 2, S. 172 ff; Opp. lat. var. 6, p. 385 sqq. Die von Luther nachher veröffentlichte deutsche Ausgabe, Werke, Erl. A. 28, S. 344 ff ist etwas abgekürzt.

[4] Contra Henricum a. a. O. S. 220 bzw. p. 445.

[5] Ebd. S. 184 bzw. p. 391.

Nissen, die noch zu keiner Laus geworden sind, ist noch ein lediger Balg, dessen Vater ein Laus ist, ein Esel, der will den Psalter lesen und doch nur zum Sacktragen gemacht ist, ein gottsdiebischer Mörder. Er ist ein auserwähltes Werkzeug des Teufels und zugleich ein papistisches Meerwunder, ein toller Klotz und zugleich den bösesten Schelmen zu vergleichen, ja vorzusetzen, eine Mißgeburt von einem Narren und zugleich ein Teufelsgeist, dessen Gott der Teufel ist — und so weiter.

Es war ein unseliger Einfluß des öffentlichen Kampfes auf Luther, daß er sich immer mehr in eine Weise der Polemik verlor, in der die Schmähungen auf die Gegner mit den Verdrehungen ihres Standpunktes und ihrer Argumente wetteiferten.

Prediger des neuen Glaubens beschwerten sich vielfach über sein beleidigendes und ungerechtes Auftreten.

So klagt der Württemberger Wortführer der Neuerung Ambrosius Blaurer im Jahre 1523, Luthers Gegner schlügen nicht mit Unrecht aus der häßlichen Sprache seiner Angriffsschriften Kapital. „Sie wollen auch uns diesen Honig [Luthers Lehre] damit verbittern, daß Luther so gar räß [scharf], anfällig und beißend ist . . und daß er schelte und lästere. . . Warlich hierinnen hat er mir oft mißfallen; ich wollt auch jetzt noch niemand darzu anweisen, daß er sich hierinnen ihm gleichstelle. Gleichwol habe ich seine gute christliche Lehre nicht verworfen.“[1] Der Lutheraner Matthäus Zell schreibt 1523: „Es hat mich nichts anderes mehr gegen Luther bewegt und mir übler an ihm gefallen, desgleichen auch viel andern guten Männern, als das hart, gressig oder bissig Verantworten und Schreiben, das er gegen etliche seiner Mitkämpfer, dergleichen den Papst, Bischöfe und andere gethan hat, welche er so scharf, so spöttisch antastet hat, daß einer kaum Schärferes, Heftigeres, Spöttischeres gelesen haben wird.“[2]

Karlstadt, Luthers Freund und dann theologischer Gegner, mußte die schmähsüchtige Angriffsweise desselben in dem Maße erfahren, daß ein neuerer protestantischer Bearbeiter von Karlstadts Geschichte über Luthers Hauptschrift gegen denselben sich äußert: Sie „erhält ihr charakteristisches Gepräge durch eine Fülle persönlicher Invektiven... Mag man auch aus Luthers Wesen und der gespannten Situation, in welcher die Schrift entstand, die entsetzliche Härte seiner Polemik verständlich zu machen suchen, so sollte doch nicht übersehen werden, wie tiefe Spuren diese seine Kampfesweise hinterlassen hat. Fortan trat sie auf lutherischer Seite ganz allgemein an die Stelle sachlicher Diskussion bei Meinungsverschiedenheiten im eigenen Lager, ohne daß man auch nur empfunden hätte, wie weit man sich damit von der Milde christlicher Denkweise entfernte“. Der Verfasser redet, und im Hinblick auf die Angriffe gegen die „Papisten“ mit noch größerem Rechte, von „der immer erneut strömenden Flut von Schmähreden, Beschimpfungen, Verdrehungen, Verdächtigungen, die der Reformator über seine Gegner ausschüttete“. „Die seinem Genius eigene Sprachgewalt“ habe er nach Zwinglis Tod „ganz vornehmlich in den Dienst einer systematischen, zu höchster Routine entwickelten bösartigen Verketzerung des Verstorbenen“ gestellt[3].

---

[1] In der „Schutzschrift an den Rath in Costnitz“, bei L. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte, 1864, 1, S. 423.

[2] Bei Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß 1, 1855, S. 294.

[3] Barge, Karlstadt 2, S. 223 275 445.

Unter den Gegnern des neuen Glaubens sagte Erasmus in einer an Luther gerichteten Schrift: „Kaum eines deiner Bücher konnte ich bis zu Ende lesen, so groß ist darin deine unersättliche Schmähsucht" (insatiata conviciandi libido). „Wären der Schmähreden nur zwei oder drei, so hätte man denken können, sie seien dir unüberlegterweise entfahren; so aber wimmelt dein Buch auf allen Seiten von Schimpfreden (scatet undique maledictis). Damit fängst du an, damit fährst du fort, damit hörst du auf."[1] — Thomas Murner schreibt in einer Antwortschrift gegen Luther schon 1520: „Ich sieh und greif, daß du zornig bist. Darum mir gebühren will, kaltsinnig zu sein, uf daß nit gesprochen werde, daß wir beide unsinnig sein. Es ist zu viel mit dir."[2]

Allerdings wurde auch Thomas Murner sehr scharf und satirisch gegen Luther, wie denn seine literarischen Widersacher überhaupt, vornehmlich durch seine Sprache herausgefordert, ja gewissermaßen angeleitet, öfter in den Ausdrücken ungemäßigter schrieben, als es der von ihnen vertretenen Sache würdig gewesen wäre. Ein Beispiel hierfür ist der Dominikaner Konrad Köllin mit seiner Schrift gegen die Angriffe Luthers wider die Unlösbarkeit der christlichen Ehe[3]. Die Dominikaner von Köln waren durch Luthers Schmähungen im besondern gereizt, da er sie schon in der Frühzeit des Kampfes Esel, Hunde und Schweine gescholten hatte[4].

Daß „Luthers Schelten und Poltern mit den Jahren immer ärger wurde", hebt der protestantische Kirchenhistoriker Gustav Krüger hervor, indem er zugleich bemerkt, Melanchthon habe es „nie mitmachen mögen". Luther habe übrigens „keineswegs immer überlegt, was er sagte; man möchte ihn beileibe nicht für alles verantwortlich machen, was er in Wort und Schrift unter die Leute geworfen hat"[5].

Gegenüber dem mit den Jahren zunehmenden Schimpfen und Schmähen Luthers sucht auch schon sein Freund Martin Butzer einen eigentümlichen Trost. Er schreibt an den oben genannten Ambrosius Blaurer von Luthers Angriffen auf die Zwinglianer: „Das sind furchtbare Schmähungen, ja Verleumdungen; aber wenn du Luthers Geist berücksichtigest, mindert sich das Übel. Er ist nun einmal so heftig und an das Schmähen gewöhnt; die Schimpfreden solcher Menschen (conviciari assuetorum convicia) nimmt man nicht so auf wie die von Leuten ruhigen Temperamentes." Indessen zwei Jahre später drückt Butzer demselben Freund unverhüllt seinen Schrecken und seine Besorgnis über die Zornesausbrüche in Luthers Polemik aus: „Fast tödlich durchschauert es mich (tantum non exanimor), wenn ich an die Wut denke, die in dem Manne kocht, sobald er sich mit irgend einem Gegner zu schaffen macht. Wie ist er doch über den [katholischen] Herzog Georg hergefallen!"[6]

---

[1] Hyperaspistes l. 1, Opp. ed. Basil. 9, p. 1066 1096. Vgl. Erasmus in Corp. ref. 1, p. 689.

[2] An den großmechtigsten .. Adel tütscher Nation, Straßburg 1520 (ohne Namen) Bl. K. 1.

[3] Adversus caninas Martini Lutheri nuptias, Coloniae 1530. Der Verfasser meint übrigens mit den Hundeehen nicht Luthers Verbindung mit Katharina Bora, wie gewöhnlich angegeben wird, sondern laut der Vorrede die durch Luthers Kampf gegen die Ehehindernisse ermöglichten häufigen Ehen, von denen zehn auf einen Mann treffen könnten noch zu Lebzeiten der betreffenden zehn Frauen. Vgl. N. Paulus, Die Dominikaner im Kampfe gegen Luther S. 126.

[4] N. Paulus a. a. O. mit Hinweis auf Luthers Briefwechsel 1, S. 20; 2, S. 362; 6, S. 280.

[5] In der Skizze „Philipp Melanchthon", 1905, S. 16 und 4.

[6] Briefwechsel der Brüder Ambros. und Thom. Blaurer, hg. von Schieß 1, 1908, S. 329 und 476; Butzer an A. Blaurer 5. März 1532 und 3. März 1534.

Es wurde auf protestantischer Seite in neuerer Zeit mit einer gewissen Bewunderung von dem „heroischen, ja göttlichen“ Grimme gesprochen, der Luthers Schmähungen immer belebt habe. Ein Lutherfreund machte geltend, dieser habe ja auch „nur zu oft recht gehabt“ mit jenem Urteile, aus dem sein Schelten zu erklären sei, daß nämlich die papistischen Gegner einfach verstockt seien; „es konnte ihrer Seele nicht mehr schaden, wenn er ihnen gegenüber schneidende Waffen anwandte“; „es galt mit vollständiger Offenheit und mit einer Derbheit, wie sie auf seine Zeitgenossen Eindruck zu machen geeignet war, vor den verstockten Feinden zu warnen und ihre Schlechtigkeiten aufzudecken. Das hielt er für seine heilige Pflicht und tat es ‚mit Fleiß‘“. „Den Teufel meinte er, wenn er so wuchtig, so höhnend, so erbarmungslos darauf losschlug.“ „Ist es zum Heil der Seelen notwendig“, sagt derselbe Theologe entschuldigend, „so darf die wahre Liebe nicht davor zurückschrecken, scharf zu verletzen, und Luther mußte als Schmutz bezeichnen, was dieses war.“ „So verstehen wir auch, warum er nicht selten, um für sein Schelten den adäquaten Ausdruck zu verwenden, absichtlich schmutzige, gemeine Worte und Vergleichungen gewählt hat. Daher kommt es, daß ‚seine Beredsamkeit bisweilen ein Strom wird, der entsetzlich viel Schlamm, Schmutz und Unrat jeder Gattung mit sich führt‘ — anders konnte dieser Schmutz ja nicht fortgespült werden.“[1] — Kürzer und sicher noch drastischer drückt dieses alles der schon angeführte Lutherbiograph Adolf Hausrath aus, indem er gegenüber dem Tadel (Adolf Harnacks) über die „Barbarei von Luthers Polemik“ die Sätze aufstellt: „Da Luthers Weg zum Ziel führte, ist er auch der richtige Weg gewesen, und die Tadler sollen schweigen... Er wußte, welche Sprache er reden müsse, um seine Deutschen aus der stumpfsinnigen Verehrung des römischen Antichrists . . aufzurütteln.“ Luther, der „Prophet“, habe seine Gegner, abgerechnet den Streit mit Zwingli, „genau so behandelt, wie sie es verdienten“[2].

Das war für einen andern angesehenen Lutherhistoriker, Gustav Kawerau, zu viel. Er hob gegen Hausrath hervor, daß unter andern doch Herzog Georg und auch Schwenkfeld eine Polemik von Luther zu erfahren hatten, wie sie sie nicht „verdienten“. Wenn Hausrath „Gott danken“ wolle für die Barbarei der Lutherschen Prophetenpolemik, so müsse er seinerseits „Protest einlegen gegen die Proklamation einer solchen Prophetenmoral, der gegenüber wir unsere gewöhnlichen sittlichen Maßstäbe einfach beiseite zu legen hätten“. „Man tut damit“, sagt Kawerau, „Luther und seiner Sache einen schlechten Dienst... Kultus wollen wir mit dem, was erdig an Luther war, nicht treiben.“[3] — Ob das „Erdige“ der schmähsüchtigen und schmutzigen Polemik nur äußerlich an den Füßen Luthers hängt, oder ob es tiefere Beziehungen zu seinem Charakter und seinem ganzen Werke hat, darauf geht Kawerau nicht ein.

Man darf aber die Frage aufwerfen, wer schließlich dem Wesen des Mannes näher kommen wird, der, welcher diese Polemik wie zufälligen, wenn auch noch so entstellenden Unrat an den Füßen behandelt, oder wer sie aus der innersten Natur dieses Gegners der Kirche und seines titanischen Kampfes ableitet. Butzer

[1] Diese charakteristischen Ausführungen hat Wilhelm Walther, Für Luther Wider Rom, 1906, S. 232 ff.

[2] Luthers Leben 1, 1904, Vorrede S. x xiii.

[3] Deutsche Literaturzeitung 1904, Sp. 1613.

wies oben auf den ganzen „Geist Luthers“ beim Schelten hin, und Luther selbst erklärt öfter, daß er „aus wohlbedachtem Mut, mit Fleiß so hart“ schreibe[1]. Er sieht das als Konsequenz seiner Stellung an, und darum ist es nach ihm „wohlgetan“[2]. Luther hatte eben nach Wilhelm Walther den „heroischen Entwicklungsgang genommen“, daß er sich „gleichsam von der gesamten Welt isolierte“; seinen Standpunkt hat die Welt seiner Gegner „nicht zu fassen vermocht“[3]. Er muß ihn also durchsetzen, wenn er nicht zurückweichen will, mit dem Aufgebot der äußersten Machtmittel, auch eines bisher unerhörten Schmähens.

Auf die psychologischen Zusammenhänge dieser Art von Polemik ist an anderem Orte näher einzugehen (Bd 2, XXVI, 3). Das Obige genügt hinsichtlich des Einflusses der von Luther eingenommenen öffentlichen Stellung auf seine literarische Tätigkeit.

4. Weitere Züge zum Bilde von Luthers Person. Äußere Erscheinung. Leibliche und geistige Leiden.

In der äußeren Erscheinung Luthers war, schon ehe er Aufenthalt auf der Wartburg nahm, allmählich ein Wechsel eingetreten. Die frühere Magerkeit sah man, als er wieder in Wittenberg lebte, einer ziemlichen Beleibtheit gewichen.

Sein Schüler, der Schweizer Johannes Keßler, der im Jahre 1522 mit ihm verkehrte und ihm öfter zur Erheiterung auf der Laute vorspielte, schreibt in seinen „Sabbata“: „Wie ich Martinum sines Alters 41 Jar anno 1522 gesehen hab, war er einer natürlichen, zimlichen Faiste, eines ufrechten Gangs, also daß er mehr hinder sich, denn fürder sich naiget, mit ufgeheptem Angesicht gegen den Himmel.“[4]

Albert Burer, der in Wittenberg ebenfalls nach Luthers Rückkehr von der Wartburg studierte, rühmt seine Freundlichkeit, seine angenehme, wohlklingende Stimme, sein gewinnendes Reden[5]. Auch Thomas Blaurer, sein damaliger begeisterter Jünger, ist voll Rühmens für das freundliche, einnehmende und

---

[1] An einen Ungenannten 28. August 1522; Werke, Erl. A. 53, S. 149, in der Antwort auf die Frage, „warumb ich so hart dem König von Engelland geantwortet habe“. Hauptgrund: „Mein Handel ist nicht ein Mittelhandel, der etwas weichen oder nachgeben oder sich unerlassen soll.“ „Laßt euchs nicht wundern, daß sich so viel an meinem Schreiben ärgern. Es soll also sein und muß also sein, daß gar wenig am Evangelio bleiben“ (Briefwechsel 3, S. 447).

[2] Vgl. Luther an Kurfürst Johann 16. April 1531, Werke, Erl. A. 54, S. 223 (Briefwechsel 8, S. 388) über seine zwei Schriften „Warnung an seine lieben Deutschen“ und „Glosse auf das vermeintliche kaiserliche Edikt“: „Mir ist das alleine leid, daß [der Stil] nicht schärfer und heftiger ist“; der Kurfürst werde „wohl ermessen, daß ich mit meiner Schrift solcher bosen Knochen und Ästen [den Papisten] viel, viel zu stumpf und weich bin“. Er habe „weder trunken noch im Schlaf geschrieben“.

[3] Für Luther Wider Rom S. 231.

[4] Sabbata, St Gallen 1902, S. 65.

[5] Brief Burers vom 27. März 1522 bei Baum, Capito und Butzer, 1860, S. 83, und in Briefwechsel des Beatus Rhenanus, hg. von Horawitz und Hartfelder, 1866, S. 303.

teilnehmende Wesen des Mannes gegen die, welche unter seinem Einflusse standen und mit denen er schlicht und ungekünstelt verkehrte[1]. Aber keiner von beiden beschreibt die äußeren Züge.

Aus den unten zu erwähnenden Abbildungen ergibt sich, daß sein Gesicht für gewöhnlich einen trotzigen und markigen Ausdruck besaß. Der Mund war etwas vorgeschoben, fest geschlossen und von starken Kinnbacken umsäumt; eine Falte, die Zorn verkündete, war zwischen die Augenbrauen gelegt, eine gewaltige Warze saß über dem rechten Auge, und auf der Mitte der Stirn war ein leichter Haarwirbel postiert. „Die dunkeln Augen blinzelten und zitzerlten wie ein Stern, also daß sie nicht wohl können angesehen werden“[2] (J. Keßler). Die Haltung des Körpers war, wie schon bemerkt, herausfordernd aufgerichtet.

Von der Gesamtheit dieser ausgeprägten äußeren Erscheinung gibt kein einziges Porträt von allen, die auf uns gekommen sind, ein wirklich gutes und getreues Bild[3]. Das klingt allerdings seltsam, da die Kunst der Porträtierung in Luthers Jahren bereits so entwickelt war, Luthers Konterfei auch von allen Seiten begehrt wurde und aus Wittenberg zur Erhöhung seiner Popularität überallhin hinausging. Dürer und Holbein, die Melanchthons Erscheinung charakteristisch und wahrheitsgemäß fixierten, haben Luthers Person nicht unter Stift und Pinsel genommen. Die erhalten gebliebene Totenmaske wurde etwa vier Tage nach dem durch Schlagfluß erfolgten Hingange, also bei schon stark begonnener Zersetzung des Leichnams abgenommen, und das in Eile von Lukas Fortenagel angefertigte Porträt des Toten, das einen fast erschreckenden Anblick darbietet, verrät eine sehr ungeschickte Hand[4].

Ludwig Kranach der Ältere hat, wie bekannt, Luther öfter gezeichnet und gemalt, und gerade von ihm, der so vertraut in seinem Hause war, hätte man Zuverlässiges erwarten dürfen. Er hielt sich aber zu wenig an die Wahrheit; er mied nicht bloß, was er für Schattenseiten seines Vorbildes hielt, sondern besaß auch trotz seiner Kunstbegabung nicht die nötigen Eigenschaften zu treuer Reproduktion des seelischen Ausdruckes einer Physiognomie. In den von ihm herrührenden Lutherbildern findet man gewisse aus den Quellen gesicherte Züge kaum wieder; einen Ausdruck von Milde und Weichheit bringt dieser Meister in das Antlitz, der Luther fremd war. Auch sind es nicht, wie man zu sagen

[1] Thomas Blaurer schreibt in einem Briefe an seinen Bruder Ambrosius vom 15. Februar 1521 von Luther mit dem Ausdrucke pater pientissimus, und vorher am 4. Januar nennt er ihn demselben Adressaten christianissimus et sapientissimus vir, von dem er rühmen muß, daß er omnia contempsit praeter Christum; praeter Christum nihil metuit nec sperat et id tamen ita humiliter, ut clare sentias nullos esse hic fucos. Briefwechsel der Brüder Blaurer 1, 1908, S. 33 29 f.

[2] Vgl. oben S. 226 die Dicta Melanchthoniana über Luthers Augen. Katholische Zeitgenossen nannten dieselben dämonisch, so Aleander, bei Köstlin-Kawerau 1, S. 500.

[3] Vgl. für das Folgende H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung[2], 1910, S. 4 f. Einige Sätze der 1. Auflage sind oben angeführt, die in der 2. nicht wiederholt wurden.

[4] Bei Denifle-Weiß 1[2], Tafel IX.

pflegt, Hunderte von Bildnissen, die wir seiner Werkstatt verdanken, sondern von allen bezüglichen Kranachgemälden oder -Stichen können nur fünf als zweifellos echt gelten, die Kupferstiche von 1520 und 1521[1], dann der Junker Jörg von der Wartburg in der Leipziger Stadtbibliothek und zwei Porträts in der Galerie Kaufmann zu Berlin. „Sehen wir uns die zweifellos echten ‚Kranachs' an, so bemerken wir sogleich, daß sie an den typischen Lutherkopf [der späten Zeiten] gar nicht erinnern." Von diesen Abbildungen bis zu dem gewöhnlichen Lutherbilde der Jetztzeit, das recht verschieden ist, führen weite Schritte in verschiedenen Abstufungen. Man ging eben immer weiter in der Umformung, wenn man auch „das breite Bauerngesicht" und die „auffallend starken Kinnbacken" in den Bildern beließ. Sie zeigen uns fast alle einen Mann in der behäbigen Fülle des Alters mit etwas schwammigen Zügen, merkwürdig vollem Lockenhaar und kleinen, sanft blickenden Augen.

Dieser heute typisch gewordene Luther taucht vielleicht zuerst auf dem sog. Epitaphium Lutheri auf, einem Holzschnitte, der nach Luthers Tod von dem Sohne Kranachs, Ludwig Kranach dem Jüngeren, angefertigt wurde. Besonders breitete sich aber genannter Typus durch das neun Jahre nach Luthers Tod gemalte Lutherbildnis des jüngeren Kranach auf dem Altarbilde in der Stadtkirche zu Weimar aus, wenngleich in dieser häufig nachgeahmten Darstellung selbst sich noch ein gewisses Nachleuchten der trotzigen, reckenhaften Wirklichkeit findet. Ein neuerer protestantischer Historiker bemerkt: „In dem weitest verbreiteten dieser modernen ‚Idealbilder', dem Öldruck ‚Luther in der Pelzschaube', der so viele Kirchen ‚ziert', würde selbst die Doktorissa Katharina ihren Doktor nicht wiederzuerkennen vermögen" (H. Böhmer).

Luther im Bilde ist hiernach auf protestantischer Seite fast zur Fabel geworden. Dies Los lenkt die Gedanken auf sein literarisches Bildnis, das heute viele seiner Anhänger und Bewunderer überliefern. War diesem etwa ein viel besseres Schicksal beschieden? Es ist wieder der zitierte protestantische Gewährsmann, der klagt: „Auch die literarischen Lutherporträts sind sich untereinander recht ähnlich, aber dem Urbilde mehr oder weniger unähnlich. Auch sie sind nicht in strengem Sinne des Wortes Porträts, sondern Darstellungen eines Typus."

Eine so angestrengte literarische Produktion, wie diejenige Luthers, mußte in Verbindung mit den Aufregungen seines öffentlichen Lebens das gesündeste Nervensystem stark angreifen. Unbegreiflich ist es, wie er der schnellen und aufregenden Tätigkeit in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre, die sich dann mehr oder minder so fortsetzte, gewachsen war.

Neben andern literarischen Erzeugnissen kamen im Jahre 1523 verschiedene Polemiken in den Druck, wie jene gegen Cochläus, dann Erörterungen wie „Von weltlicher Obrigkeit" und „Vom Anbeten des Sakramentes", Anweisungen über das Abendmahl, über die Taufe, über die Liturgie usw. und

[1] Letzterer bei Böhmer a. a. O. S. 2 abgebildet. Vgl. ebd. S. 37.

dazwischen umfangreiche Sendschreiben, biblische Übersetzungen und weitläufige Kommentare zur Bibel. Eine Flut von Privatbriefen und Predigten lief daneben einher. Unter den weit auseinandergehenden Gegenständen, die er 1524/25 behandelt, sind die Themata hervorzuheben: Über die christlichen Schulen, Zwei kaiserliche uneinige Gebote, Von Kaufshandlung und Wucher, Vom Greuel der Stillmesse, Wider die himmlischen Propheten, Wider die mörderischen Bauern, Über die Unfreiheit des Willens. Im ganzen zählt die Liste seiner Veröffentlichungen von 1523, 1524 und 1525 nicht weniger als 79 Nummern. Hierbei bildet die Bekämpfung der katholischen Keuschheitslehre, besonders des Zölibats, einen grellen Einschlag, der durch viele Schriften hindurchgeht. Die deutsche Hartnäckigkeit bei Verfolgung eines Gedankens artet hier bei ihm bis zu einer Art fixen Idee aus. Es würden sich auch infolge der Wiederholungen manche Schriften als unerträglich schleppend, als unlesbar dargestellt haben, wenn nicht die Schreibfertigkeit des Autors und leider auch schon der prickelnde Stoff selbst sie immer wieder für viele genießbar, ja aufregend gestaltet hätten. Die Eile hat ihnen tief ihren Stempel aufgedrückt[1].

Die Nerven beantworteten in jenen Jahren häufig bei Luther die ungemessenen Anforderungen mit dauernden Kopfschmerzen und mit Anfällen von Schwindel. Unregelmäßige Ernährung und der Mangel an ordentlicher äußerer Besorgung in dem verlassenen „schwarzen Kloster" von Wittenberg kamen hinzu. Unter den leiblichen Übelständen, die ihn öfters heimsuchten, hört man von einem quälenden nervösen Ohrensausen. Ferner bildete sich ein Steinleiden aus, das ihm im späteren Leben viel zu schaffen machte. Dasselbe wird im Jahre 1526 bereits als vorhanden bezeichnet. Jedoch von den verschiedenen Krankheiten Luthers ist erst unten gelegentlich, besonders aber vor seinem Lebensabende im Zusammenhange zu handeln (Bd 3, XXXV, 1).

An gegenwärtiger Stelle ist indes das Eingehen auf einen in neuerer Zeit öfter erörterten Punkt seiner Krankengeschichte unvermeidlich. Die delikate Frage der Syphilis hat der protestantische Arzt Friedrich Küchenmeister im Jahre 1881 zuerst berührt, und ein anderer Protestant, der Theologe und Historiker Theodor Kolde hat sie 1883 durch ein neues Dokument in lebhaftere Verhandlung gebracht, die noch 1904 unter polemischer und apologetischer Ausartung in öffentlichen Blättern sich fortzog.

---

[1] Der Laie macht sich schwerlich einen Begriff von der fabelhaften „Eile, mit der Luther geschrieben hat. Er ist der geborne Schnellschreiber gewesen". Es ist hervorzuheben, „daß man den erhaltenen Luther-Manuskripten von dieser Eile ungleich weniger anmerkt als den Schriften selbst mit ihren zahllosen Unebenheiten. Es wird außer den Fachgelehrten nur ein geringes Häuflein sein, auf das heute noch der Schriftsteller Luther seinen zauberischen Einfluß ausübt, daß es nicht müde wird, der wundersamen Monotonie der ‚Wittenbergischen Nachtigall' zu lauschen". So K. A. Meißinger in einer Besprechung von Fickers Ausgabe des Römerbriefkommentars, Frankfurter Zeitung 1910, Nr 300. — Der Ausdruck Wittenberger „Nachtigall" für Luther kommt bekanntlich in einem Gedichte seines Nürnberger Zeitgenossen und Bewunderers Hans Sachs vor.

Küchenmeister schrieb: „Als Student war Luther ziemlich gesund. An Syphilis, der Plage der Studierenden und Ritter jener Zeit (man denke an Ulrich von Hutten), litt er nie. ‚Ich bewahrte', sagt er, ‚meine Keuschheit.'" [1]

Letzterer Schluß ist wohl nicht zwingend, da doch die Syphilis im allgemeinen als eine Krankheit aufgefaßt wird, die sich nicht bloß durch den Geschlechtsverkehr, sondern auch durch anderweitige Ansteckung überträgt. Die von dem Mediziner angeregte Keuschheitsfrage ist hiernach bezüglich Luthers bei diesem Punkte nicht notwendig heranzuziehen.

Was aber die Ansteckungsfrage betrifft, so wird jeder Unbefangene den Zeitzuständen vollste Rechnung tragen. Bei den damals sehr gesunkenen Sitten grassierte die Syphilis, Lustseuche oder französische Krankheit, malum Franciae, wie man sie nannte, in höherem oder minderem Grade in verschiedenen Ländern, besonders in Frankreich und in Italien. Die Gefahr der Ansteckung war, wie Luther selbst hervorhebt, außerordentlich groß, so daß nach seiner Äußerung selbst „Knaben in der Wiege von diesem Übel geplagt werden". So verbreitet sei in gegenwärtiger Zeit, sagt er, dieses früher unbekannte Übel, daß „die Freunde sich im Scherz dasselbe anwünschten" [2]. Indessen sieht er in der Verbreitung der scabies gallica eine offenbare Strafe Gottes für den wachsenden Mangel an Gottesfurcht und ein Anzeichen des nahen Unterganges der Welt [3]. In seine „Chronik" reiht er beim Jahre 1490 die Notiz ein, eine neue Krankheit, die französische Seuche, sei aufgekommen, „eines von den großen Zeichen vor dem jüngsten Tage" [4].

Die angedeutete Erweiterung der Frage durch Theodor Kolde bestand darin, daß er in seinen Analecta Lutherana aus der Hamburger Stadtbibliothek einen ärztlichen Brief von Wolfgang Rychardus an Johannes Magenbuch vom 11. Juni 1523 mitteilte, der die Frage nach dem Vorhandensein wenigstens einer leichteren Form der syphilitischen Krankheit bei Luther anregen mußte [5].

Die Umstände des Briefes sind folgende: Luther befand sich in der Genesung von einem schweren Krankheitsanfalle, den, wie er seinerseits glaubte, ein Bad herbeigeführt hatte [6]. Von Melanchthon hört man, daß er dabei durch Fieber stark

---

[1] Luthers Krankengeschichte, 1881, S. 122. Commentar. ad Gal., 1531, 1, p. 107. An dieser von Denifle 1², S. 391 angeführten Stelle spricht Luther von seinem angeblich außerordentlichen Bußeifer im Kloster und sagt dann später S. 109: Solange ich papistischer Mönch war, externe non eram sicut ceteri homines, raptores, iniusti, adulteri, sed servabam castitatem, obedientiam et paupertatem, was natürlich nur heißt: Ich war meinem Stande nach ein Ordensmann.

[2] Cordatus, Tagebuch S. 38.

[3] In der Erklärung von Gn 3, 17; Opp. lat. exeg. 1, p. 263. Vgl. Cordatus, Tagebuch S. 38 und 481, wo die bei Luther auch sonst übliche Bezeichnung „Franzos" für das Übel gebraucht wird. An letzterer Stelle erklärt Luther, bereit zu sein, dasselbe oder auch die Pestilenz gegen seine sehr schmerzliche Podagra, so es Gott gefiele, eintauschen zu wollen. Er war also damals, d. h. in seiner späteren Zeit, davon frei.

[4] Die deutsche Übersetzung der Chronik in Werke, hg. von Walch 14; die Stelle ebd. S. 1277.

[5] Analecta Lutherana p. 50.

[6] An Spalatin 25. April 1523, Briefwechsel 4 S. 137.

geplagt worden war[1]. Am 24. Mai konnte der Leidende jedoch melden, daß er sich besser befinde; er sei aber „durch übermäßig viele äußerliche Geschäfte in Anspruch genommen“[2]. Um diese Zeit hielt sich ein gewisser Apriolus, ein eifriger Schüler Luthers und abgefallener Franziskaner (Johannes Eberlin ist sein eigentlicher Name), zu Wittenberg an der Seite Luthers auf. Dieser richtete an den ihm befreundeten Arzt Wolfgang Rychard zu Ulm ausführliche Mitteilungen über die Krankheitszustände Luthers. Rychard war ebenfalls ein sehr großer Verehrer des Wittenberger Lehrers und zugleich ergebener Freund, wie es scheint, von Melanchthon. Er schrieb auf Apriolus' Informationen hin jenen ärztlichen Brief im Interesse Luthers nach Wittenberg an einen Bekannten, den damals dort studierenden Mediziner Johannes Magenbuch aus Blaubeuren, der, gleichfalls im engen Umgang mit den Wittenberger Häuptern der neuen Lehre stehend, bei den Arbeiten Melanchthons für das Griechische Lexikon bezüglich der medizinischen Artikel Hilfe leistete und damals Teil an Luthers Pflege nahm. Magenbuch war es gewesen, welcher den Arzt Rychard mit Luther, den er ihm rühmte, in Verbindung gebracht hatte, und beide letzteren hatten infolgedessen bereits Briefe ausgetauscht[3]. Rychard blieb auch später mit Luther in Verbindung[4].

Dem Mediziner an Luthers Seite schrieb Rychard, er habe von Erkrankung des neuen „Elias“ (Luther) gehört, dann aber auch zu seiner Freude von dessen guter Besserung. Gott wolle also sichtbar sich seiner annehmen. Inzwischen habe ihm Apriolus aus Mitleid vielerlei [in einem nicht erhaltenen Briefe] über Luthers Übelbefinden und seine Schlaflosigkeit geschrieben. Er betont nun zuerst, es sei durchaus zu wenig, daß Luther nur jede zweite Nacht einigermaßen Ruhe genieße, obgleich seine geistigen Anstrengungen die Schlaflosigkeit begreiflich machten, und weist zugleich als besorgter Arzt den Freund Magenbuch auf ein bestimmtes von ihm sofort näher beschriebenes Schlafmittel hin, das Magenbuch (qui medicum agis) ja doch auch kennen müsse. „Wenn aber dabei“, schreibt er weiter, „die Schmerzen des französischen Übels den Schlaf stören“, so müßten dieselben gelindert werden mit einem gewissen Pflaster, dessen seltsame Zusammensetzung mit Wein, Quecksilber (vinum sublimatum) und andern Stoffen er gleicherweise genau angibt; auf diese Weise werde sich der Schlaf doch einstellen, der zur Wiederherstellung der Gesundheit unentbehrlich sei. „Pflege uns Luther gut“, schließt er, „um Gotteswillen“, und fügt einen Gruß an den Berichterstatter Apriolus bei[5].

---

[1] Melanchthon an Hammelberg 29. April 1523, Corp. ref. 1, p. 615.

[2] An Nik. Hausmann, Briefwechsel 4, S. 144: Corpore satis bene valeo.

[3] Siehe Enders in Luthers Briefwechsel 4, S. 87 88 A.

[4] Luther sendete ihm am 15. Mai 1544 seine obengenannte „Chronik“ zum Geschenke. Seidemann, Lutherbriefe S. 68.

[5] Der lateinische Text des Briefes lautet vollständig: De Helia Luthero vulgata est apud (nos) creberrima fama morbo laborare hominem. Giengerius tamen ex Lipsiis rediens nundinis refert foeliciter, convaluisse scilicet Heliam, qui nos omnes mira affecit laetitia. Clamabant adversarii pseudoregem interiisse, de Sickingero gloriantes, pseudopapam autem aegrotum propediem obiturum. Deus tamen, cuius res agitur, melius consuluit. Apriolus tamen multa mihi ex compassione de Lutheri nostri mala valetudine adscripsit, et inter reliqua de nimia vigilia, qua dominus Helias molestetur. Non est mirum, hominem tot cerebri laboribus immersum, in siccitatem cerebri incidere, unde nimia causatur vigilia. Tu autem, qui medicum agis, non debes esse oblitus, si lac

Selbstverständlich lauten die Auslegungen dieses Briefes bei den Freunden und Gegnern Luthers verschieden. Es könnte genügen, die Umstände und den Inhalt genau mitgeteilt zu haben, aber die etwas gewaltsamen Einreden, mit welchen man bestreiten wollte, daß Rychard das Vorhandensein des „französischen Übels" bei Luther gemäß der ihm von Apriolus gemachten Mitteilungen voraussetze, machen einige Worte notwendig.

Man sagte, Luther sei ja, als Rychard schrieb, gar nicht krank gewesen, sondern habe „längst wieder die Gesundheit erlangt". Allerdings bestanden im Juni 1523 keine Gefahren mehr für sein Leben, da Rychard durch Giengerius, der von der Leipziger Messe kam, gehört hatte, Elias sei genesen (convaluisse Heliam); aber dann sendete sein Freund Apriolus die obigen beunruhigenden Einzelnachrichten (multa de valetudine adscripsit), die Rychard zur Abfassung des Briefes veranlaßten und von denen der Brief ein Echo ist. Der Umstand also, daß Luther im allgemeinen sich viel besser befand, ist tatsächlich belanglos. — Ferner wurde gesagt: „Man kann die Sache recht wohl so auffassen, daß Rychardus da ganz allgemein redet, ohne auf Luther zu reflektieren." Der Arzt würde demgemäß folgenden seltsamen Satz vorgebracht haben: „Luther muß mit dem dir wohlbekannten Mittel [das er beschreibt] zum Schlafen gebracht werden. Wenn nun dabei (cum hoc) die Schmerzen des französischen Übels irgend einem den Schlaf stören, so müssen sie gemildert werden mit einem Pflaster" usw. Das Unzulässige dieses Erklärungsversuches liegt auf der Hand.

Man stützt sich endlich auf das „Wenn" und betont, Rychard sage nicht, daß Luther die Syphilis habe, sondern wenn er sie habe. Indessen er schreibt nicht, wenn er sie habe, sondern wenn dies Leiden ihm den Schlaf störe; und in Verbindung mit dem ihm vorliegenden Krankheitsberichte des Apriolus ist dieses am natürlichsten (nur soviel sei hier behauptet) so zu verstehen, daß ihm das Vorhandensein dieses Übels in irgend einem vielleicht minderen, aber den Schlaf gefährdenden Grade beim Patienten bekannt war. „Wenn ihn aber beim Gebrauche des angegebenen Schlafmittels die Syphilis am Schlaf hindert", so redet kein Arzt von einem Patienten, von dem ihm syphilitische Symptome unbekannt sind; so hätte Rychard wohl nicht vom „neuen Elias" geredet, wenn er nicht über die Existenz des Übels unterrichtet worden wäre. Es wäre ein Herbeiziehen dieser ekelhaften Krankheit bei den Haaren gewesen, während die Erwähnung anderer gewöhnlicher Ursachen, die den Schlaf stören können, viel näher gelegen hätte.

Zu betonen ist indessen weiterhin, daß sowohl vor wie nach der Zeit jenes Briefes bei Luther keine Spur der erwähnten Krankheit in den auf ihn bezüglichen Dokumenten hervortritt. Denn die anderswo in früherer Zeit zweimal erwähnten

---

mulieris mixtum cum oleo violato in commissuram coronalem ungatur, quam familiariter humectet cerebrum ad somnumque disponat; et si cum hoc dolores mali Francie somno impedimento fuerint, mitigandi sunt cum emplastro, quod fit ex medulla cervi, in qua coquuntur vermes terrae cum modico croco et vino sublimato. Hec si dormituro apponuntur, somnum conciliant, qui somnus maxime est necessarius ad restaurandam sanitatem. Nam quod caret alterna requie durabile non est. Cura nobis Lutherum propter Deum, cuius fidei me commenda et charitati. Melanchthonis (?) notum fac Apriolumque saluta. (Aus dem Cod. Rych. in der Wolffschen Sammlung der Hamburger Stadtbibliothek S. 560.)

molestiae, die von irgend einer Seite willkürlich auf dieses Übel bezogen wurden, haben tatsächlich einen ganz andern, aus dem Zusammenhang leicht zu erschließenden Sinn[1].

Außer den körperlichen Leiden, wozu insbesondere die Folgen von Nervenüberreizung gehörten, plagten den unermüdlichen Arbeiter ab und zu schwere innere Verstimmungen und Trübungen.

Sie kamen teils von den traurigen Erfahrungen mit seinen Parteigängern und von der damals immer tiefer gehenden Entzweiung mit den schwarmgeistigen Wiedertäufern her, teils von den ihn bereits ängstigenden Nachrichten über die aufrührerischen Bewegungen unter den Bauern, teils von der Enttäuschung bezüglich des Papsttums, das, weit entfernt, so rasch „unter dem Hauche des wahren Wortes" zusammenbrechen zu wollen, seine Autorität zusammenfaßte und durch Reformen, wie die unter Hadrian VI. begonnenen, verstärkte. Vor allem aber waren es die von Luther als die gewohnten „Anfechtungen" bezeichneten inneren Kämpfe und Selbstvorwürfe wegen seines ganzen Werkes, die ihn in Melancholie versetzten. Diese Seelenleiden kehrten bei ihm immer wieder und tönten beständig in die auf der Wartburg vernommene innere Frage aus, die mit Schwertesschärfe ihm vor die Seele zu treten pflegte: Bist du allein weise? Wie, wenn du die vielen Menschen, die dir folgen, betört hättest?[2]

Er greift zu einer gewissen Reaktion gegen die schwarzen Gedanken, wenn er in erheiterndem Gespräche Zerstreuung sucht. Auch daß er sich mehr und mehr im Leben verweltlichte, kann als teilweise Wirkung solcher Stimmungen, die er abzulenken strebte, angesehen werden. In denselben ist dann auch die äußerste Anspannung und Übertreibung in seinen Angriffen gegen die Kirche psychologisch erklärlich, da dieses immer heftigere Vorgehen ihm das Genügen einer gewissen Selbstberuhigung zu verschaffen schien. Sein gewohnter Trotz hebt ihn immer über die äußeren Beunruhigungen durch Gegner und über die inneren Anfechtungen, die er vom Teufel herleitet, zuletzt irgendwie hinaus. Er kann rufen: „Triumphiert habe ich über ihn [den Teufel], der in der letzten Kralle mehr Kraft und Schlauheit trägt als alle Päpste und Könige und Doktoren... Meine Dogmen werden stehen, und der Papst wird fallen, zum Trotze der Pforten der Hölle und aller Mächte der Luft und der Erde und des Meeres."[3]

Es ist nötig, dies merkwürdige Sitten- und Seelenbild der Leidenschaft, des Trotzes und der Anfechtung mit einigen Zügen, namentlich aus den damaligen Schriften Luthers, weiter auszuführen.

---

[1] Luther beklagt im Briefe an Staupitz 20. Februar 1519, Briefwechsel 1, S. 431 molestiae, die nicht physische Leiden, sondern geistiger Druck von seiner Stellung und Unternehmung sind. Im Brief an Melanchthon 13. Juli 1519, Briefwechsel 3, S. 189 meint er mit der „andern molestia", die ihn plagt, einen Zustand der Hartleibigkeit, der ihn auf der Wartburg „nebst den Versuchungen des Fleisches schon acht Tage nicht zum Schreiben, Beten und Studieren kommen läßt". Vgl. Briefwechsel 3, S. 171: malum auctum est, quo Vormaciae laborabam: durissima patior excrementa, ut nunquam in vita, ut remedium desperaverim. So am 10. Juni 1521 an Spalatin. — Vgl. oben S. 406.

[2] Oben S. 393ff. Vgl. auch Bd 2, XVIII.

[3] Contra Henricum, Werke, Weim. A. 10, 2, S. 184; Opp. lat. var. 6, p. 391.

In der Frage der Gelübde und der Ehelosigkeit der Geistlichen wurde ihm von mehrfacher Seite durch katholische Federn vollgültige und derbe Antwort gegeben. Er nimmt nichts davon an, sondern geht im Gegenteile voll Grimm und Leidenschaft nun erst recht weiter. Er proklamiert ein heiliges, scheinbar dem ganzen Dekalog ebenbürtiges Gebot zu ehelichen. Hier reißt ihn, wie auch in andern sittlichen und dogmatischen Fragen, „die Sucht" vorwärts; nicht ruhige Erkenntnis ist es, die tätig ist. Er ruft etwas später: „Gleichwie hohe Not und hart Gebot ist, da Gott spricht: Du sollt nicht töten, du sollt nicht ehebrechen, ebenso hoch Noth und hart Gebot, ja viel höher Noth und härter Gebot ists: Du sollt ehelich seyn, Du sollt ein Weib haben, Du sollt einen Mann haben. Denn da stehet Gottes Wort (Gn 1, 27), ‚Gott schuf den Menschen, ein Männlin und Fräulin" usw. Mit solchem Gebot müsse man den ledigen Personen „das Gewissen damit beschweren, nöthigen und plagen, bis sie hinan mussen und zuletzt sagen: Solls seyn, muß es seyn"[1].

Hielt man ihm ferner entgegen, im Neuen Testament sei doch die aus Liebe zu Gott übernommene Ehelosigkeit als einer der evangelischen Räte hingestellt, so leugnete er stracks allgemein das Vorhandensein und die Berechtigung der evangelischen Räte. Und erwiderten dann die Gegner, Christus empfehle doch öfter Handlungen christlicher Tugend, ohne sie zu Gesetzen zu erheben, sondern nur als Rat der Vollkommenheit, z. B. mit den Worten: „Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, so biete ihm auch die andere dar", dann ging er erst recht weiter und stellte den Satz auf, Christus habe hier in der Tat das strenge Gebot ausgesprochen, sich auch auf die linke Wange schlagen zu lassen.

In dem Kampfe gegen die Messe nahmen auf ähnliche Weise infolge der Erhitzung seine Behauptungen folgende unglaubliche Gestalt an: Keine Sünde der Unzucht, ja „alle Todtschlag, Diebstahl, Mord und Ehebruch sind nit also schädlich, als dieser Greuel der Papistenmeß". Er beschwört die Obrigkeiten, einzuschreiten gegen die blinden Pfaffen, „die zum Altar laufen wie die Säue zum Trog"; die „Schand unser rothen babylonischen Hure" müsse entdeckt werden, damit sich nicht der „greuliche Zorn Gottes wie ein glühender Backofen über die Hinlässigkeit" derer, die „das Schwert von Gott haben", ergieße. So spricht er im Jahre 1524 zum Volke in einer Predigt[2].

Wie tief die Erfahrungen mit den schwarmgeistigen Parteien ihn aufregten und verstimmten, sieht man unter anderem an dem Ausspruch über Karlstadt: „Der kann nicht mehr zurück, keine Hoffnung für diesen durch Beifall der Menge aufgeblähten und verhärteten Wortführer" (plausu vulgi inflatus et induratus)[3] Karlstadt und die Seinen „stellen ihm zufolge nur immer den Gelegenheiten nach, das Evangelium zu incriminieren"[4]. Luther fühlt es bitter in diesen Kämpfen, daß er selbst, der Urheber der großen Bewegung, bereits beginnt, bei allzu vielen zu Spiel und Gelächter zu werden, „eine Zielscheibe der Arglist, des Betruges, der Kurzweil — durch meine Einfalt"[5].

[1] Vorrede zu Justus Menius' Buch: Oeconomia Christiana, 1529, Werke, Weim. A. 30, 2, S. 61; Erl. A. 63, S. 279 (Briefwechsel 7, S. 73). Die Vorrede hat die Form eines Briefes an Hans Metzsch, den Stadthauptmann von Wittenberg, einen Unbeweibten, den Luther damals vergeblich zur Heirat antrieb.

[2] Werke, Weim. A. 15, S. 773 f.

[3] An Spalatin 4. März 1525, Briefwechsel 5, S. 133. [4] Ebd.

[5]) An Spalatin 23. März 1525, ebd. 5, S. 140.

Er sieht zwar einen Leidensgefährten an seiner Seite, Melanchthon, der zu eben jener Zeit durch Sorgen und Schlaflosigkeit „an den Rand des Grabes gebracht ist“[1]; aber so wie er selbst leidet doch keiner der Freunde, weil alle Sorge zugleich über ihn kommt: Heute muß er mit einem „durchtriebenen und verschmitzten Mönche“ streiten, der seine Frau, weil sie sich von ihm trennen möchte, mißhandelt, und der, da sie wirklich geht, eine andere heiraten will, wozu er ihm die Erlaubnis nachwerfen läßt („lassens ihm andere bin ich zufrieden“)[2]; morgen muß er zu Wittenberg „gegen eine neue Gattung von Propheten aus Antwerpen“ einschreiten, welche die Gottheit des Heiligen Geistes leugnen, da dieselbe angeblich im „Worte“ nicht begründet sei[3], und des folgenden Tages bestürmen ihn die Klagen gegen die Übergriffe der lutherischen Obrigkeiten.

„Wie wütet doch der Satan“, ruft er infolgedessen aus, „wie wütet er überall gegen das Wort!“[4]

Als die Nachrichten über die Schwarmgeister mit ihren Offenbarungen des „Wortes“ aus Thüringen kamen, und als aus Rothenburg an der Tauber der Tumult gegen die Bilder gemeldet wurde, rief er wieder: „Zu Mühlhausen Thomas Münzer nicht bloß Lehrer und Prediger, sondern auch König und Kaiser!“ „So wütet Satan gegen Christus, da er ihn als den Stärkeren erfährt.“[5]

Früher glaubte man, sagte er zu dieser Zeit, die Welt sei voll von Rumpelgeistern und Poltergeistern, und hielt sie für Seelen der Abgestorbenen, ein Wahn, der heute durch das Evangelium beseitigt ist; „denn man weiß, daß es nicht Menschenseelen, sondern eitel böse Teufel sind“. „Nu aber das der leidige Teufel siehet, daß sein Poltern und Rumpeln nicht mehr gelten will, greift er ein Neues an und hebt an in seinen Gliedern, das ist in den Gottlosen [und Irrlehrern], zu toben und poltert heraus mit mancherlei wilden, dunkeln Glauben und Lehren.“[6]

„Jawohl diese Wut des Satans allüberall gegen das Wort ist nicht das Geringste unter den Zeichen, daß das Ende der Welt herannaht.“ Schon damals, kaum ein Dezennium nach der Entdeckung des Evangeliums, stand bei ihm diese Anschauung ganz fest. „Satan scheints zu spüren, daher der äußerste Ausbruch seines Zornes.“[7] Eine Bestätigung des Nahens des jüngsten Tages findet Luther damals in dem Umstande, daß nach seiner Meinung „die Fürsten fallen“ (der französische König geriet in Karls V. Gefangenschaft), „der Kaiser auch endlich fallen wird“, und daß „der Fürsten noch mehr fallen werden, wenn sie das Volk so frech werden lassen“. „Das sind größere Zeichen, als manche glauben.“[8] Auch die Stellungen der Gestirne sind nicht zu übersehen, wiewohl, sagt er, „ich mich nicht recht darauf verstehe; eine blutige westliche Sonne scheint den König von Frankreich zu bedeuten, eine andere in der Mitte den Kaiser; so glaubt auch Philippus [Melanchthon], aber beide zusammen verkünden sie jenen jüngsten Tag der Welt“[9].

---

[1] An Spalatin 12. März 1525, Briefwechsel 5, S. 138.

[2] An Spalatin 15. April 1525. Werke, Erl. A. 53, S. 290 (Briefwechsel 5, S. 157).

[3] An Spalatin 27. März 1525, Briefwechsel 5, S. 147. [4] Ebd.

[5] An Spalatin 3. April 1525, ebd. S. 152. An Amsdorf 11. April 1525, ebd. S. 156.

[6] An die Christen zu Antwerpen, Anfang April 1525, Werke, Weim. A. 18, S. 547; Erl. A. 53, S. 342 (Briefwechsel 5, S. 151).

[7] An Spalatin 27. März 1525, Briefwechsel 5, S. 147.

[8] An Spalatin 11. März 1525, ebd. S. 136.

[9] An Spalatin 27. März 1525, ebd. S. 147.

Er versichert in der Folge nicht bloß, daß es jetzt „alle Tage sich begeben kann", daß materiell „an der Sonnen und Mond" Zeichen gesehen werden von außerordentlicher Größe, wiewohl wir auch jetzt schon „allgereit Warnung an der Sonne genug" haben, sondern nach ihm ist vor allem „das Zeichen an den Menschen [die vor Furcht und Erwartung verdorren werden. Lk 21, 26] bereits eingetreten: „Ich halte gänzlich, daß wirs erlebt haben. Denn zu solchem hat der leidige Papst mit seiner Predig sehr geholfen, daß die frommen Herzen hoch sind erschreckt gewest... Die Vergebung der Sünden durch Christum war verschwunden." Wir mußten „uns für Christo, dem Richter, zu Tod fürchten". Infolge der Predigt des Evangeliums „acht ich, solchs Zeichen sei den meisten Theil füruber. Gleichwie ichs dafür halte, der meiste Theil der andern Zeichen am Himmel sei auch schon geschehen"[1].

Die oben erwähnten Gewissensbedenken und „Anfechtungen" gewöhnte sich Luther immer mehr als Stimmen des Bösen zu betrachten. Er wähnte, der gute Geist sei es, der ihn dieselben verachten lehre. Dagegen eine Irreführung durch den „Satan" findet er nur auf seiten der Papisten. „Da ist", schreibt er im Jahre 1522, nämlich bei den Papisten, „die echte Kunst des Satans zu sehen, der sich in einen Engel des Lichts umwandelt. Wie er von Anfang an hat dem Allerhöchsten gleich sein wollen, so hört er nicht auf unter Täuschung der Söhne des Unglaubens durch göttliche Worte und Taten einem ähnlichen Ziel nachzugehen. So treibt er mit seinem Papste sein Spiel." „Bis zu welchen Abgründen", ruft er, „ist dieser nicht fähig, die Kirche hinabzuziehen mittels seiner Sophisten auf den Kathedern!"[2] Wenn aber bei ihm selbst oder bei seinen Anhängern der Lebensernst, der Gedanke der Rechenschaft, die Gewissensbisse über die Untreue gegen die Kirche sich regen, dann müssen sie als Stimmen des bösen Engels überboten werden. Den bedenklich gewordenen eheluſtigen Apostaten des Ordens- und Priesterstandes ruft er die aus seiner eigenen seltsamen Gewissensgymnastik gewonnene Ermutigung zu, sie sollten es nur „mit starkem Gewissen anfahen, damit sie am Sterben fur dem Teufel bestehen können"; sie sollten sich gegen den Teufel ja stark „rüsten mit dem Wort Gottes": „es wird dir noth sein und trotze darauf, daß [es] Gottes Wort sind, der nicht lügen kann; liese dies [mein] Büchlein ‚Von den Gelübden' wohl und stärke dich aufs beste du kannst"; denn der „Teufel wird dich mit deinem Gelübde gar meisterlich treiben und zur Beicht bringen und deine Ehe und Freiheit zur Sünde machen"[3]. Eine Schule zur willkürlichen Bildung des Gewissens wird hier eröffnet.

Wie hoch trotz solcher Schule für andere und trotz eigener Übung die Anfechtungen in jenen Jahren bei ihm steigen konnten, ersieht man aus zwei zufällig auf uns gekommenen Fällen.

---

[1] Werke, Erl. A. 1^2, S. 19 ff. Predigt von 1533, die zweite in der Hauspostille.

[2] Contra Henricum regem, Werke, Weim. A. 10, 2, S. 205 f; Opp. lat. var. 6, p. 424.

[3] Von beider Gestalt des Sakraments, 1522, Werke, Weim. A. 10, 2, S. 35; Erl. A. 28, S. 311.

Das eine Mal, 1525 im März, ladet er durch einen dringenden Brief den alten Freund Amsdorf von Magdeburg in Eile nach Wittenberg herüber, damit dieser ihm beistehe „mit Trost und Freundschaftsdienst", weil er, wie er klagt, „sehr betrübt und angefochten" ist. Der Stadthauptmann Hans von Metzsch von Wittenberg ist, so meldet er, ebenfalls in sehr gepreßter innerer Lage; auch dieser erwartet Amsdorfs Hilfe und wird den Magdeburger Gast mit einem Fuhrwerk abholen und zurückbringen lassen[1]. — Da Luther später, 1529, den bis dahin unvermählten Metzsch zu rascher Verheiratung aufforderte und ihm die Ehe als Heilmittel gegen seine Seelenleiden hinstellte[2], so wurde von protestantischer Seite angenommen, schon 1525 habe Metzsch solche Anfechtungen wegen der Ehe ausgestanden, und weiter, da sich Luther im Briefe an Amsdorf mit ihm auf eine Linie stelle[3], so sei „hieraus zu ersehen, welcher Art Luthers Anfechtung war"[4]. Als möglich ist es immerhin zu bezeichnen, daß Luther damals mit seinen Anfechtungen Kämpfe meinte, die er wegen der an ihn immer dringlicher herantretenden Frage seiner Heirat durchzumachen hatte. Er gesteht anderswo die Furcht, sich und seine Sache durch die Heirat schließlich in den Augen sehr vieler zu erniedrigen, während er sich anderseits durch die Schwerkraft der Natur zur Ehe getrieben fühlen mochte. Aber nicht bloß die Rücksichten auf den guten Namen des Evangeliums („Wir sind das Schauspiel der Welt" usw.[5]) mußten ihn schrecken. Ohne Zweifel bestanden jene „Anfechtungen", wenn sie die Ehe betrafen, noch viel mehr in Unruhe des Gewissens, deren er bis dahin nicht Herr geworden. Es ist allzu begreiflich, daß er nur allmählich durch kräftigen eigenen und fremden Zuspruch zur Erstickung der nagenden inneren Bedenken gelangen konnte, die aus der Zeit, wo er noch anders dachte und selbst ein anderer war, in ihm fortlebten.

Der andere Fall der Übermacht von Anfechtungen auf sein Gemüt wird uns in den Aufzeichnungen seines Arztes Ratzeberger erzählt[6]. „Die näheren Umstände führen aufs Jahr 1523 oder 1524."[7] Ratzeberger sagt, Luther habe „privatim von Sathana viel große Anfechtungen ausstehen müssen" und sei „ostermal, wann er in seinem Schreibstublin seines Studirens und Schreibens wartete, uff mancherley Weise und Wege vom Satan turbirt worden". Einstmals seien Magister Lukas Edemberger und Georg Rhau mit andern guten Gesellen, die musizieren konnten, gekommen, um ihn zu besuchen, hätten aber in seinem Hause gehört, Luther habe sich verschlossen, lasse niemand zu und esse und trinke nichts „schon etliche Zeit". Als Edemberger keine Antwort auf sein Anklopfen bekam und durch ein Loch der Tür ins Zimmer blickte, habe er Luther auf seinem Gesicht am Boden in einer Ohnmacht mit ausgestreckten Armen liegen gesehen. Er habe die Tür mit Gewalt geöffnet, ihn aufgerüttelt und ihn in ein unteres Gemach geführt, wo ihm etwas Speise gereicht wurde. „Darauf fehet [fängt] er an mit seinen Gesellen zu musizieren; da solches geschieht kombt Doctor Luther allgemach wieder zu sich selbst und

---

[1] Am 12. März 1525, Briefwechsel 5, S. 138.

[2] Werke, Erl. A. 63, S. 277 (Briefwechsel 7, S. 73). Siehe oben 464 A. 1.

[3] Nos afflicti satis et tentati sumus.

[4] Köstlin-Kawerau 1, S. 796 und A. 2 zu S. 729.

[5] Siehe oben S. 437.

[6] Handschriftliche Geschichte, hg. v. Neudecker, S. 58.

[7] G. Kawerau, Etwas vom kranken Luther (Deutsch-evangelische Blätter 29, 1904, S. 303 ff) S. 305.

vorging ihm seine Schwermutt und Traurikeit." Fröhlich geworden habe er die Besucher gebeten, öfter zu kommen und ihn mit Musik zu unterhalten, „dan er befandt, sobaldt er Musicam hörete, daß sich seine Tentationes und Schwermut enderten; so sey der Teufel insonderheit der Music, dardurch der Mensch frölich werde, sehr feindt und sehe nichts liebers, dan wie er den Menschen könne durch Schwermut und Traurikeit ubereilen und in Zagen und Zweiffeln fuhren".

Ein merkwürdiges Beispiel liegt hier vor, wie die Anfechtungen Luthers in das leibliche Element übergriffen, zum Teil auch von diesem beeinflußt wurden — ein Gegenstand, der späterem Studium (Bd 3, XXXVI, 1 2) vorzubehalten ist. Diese Wechselwirkung findet in der Erleichterung durch Musik ihren Ausdruck.

Ratzeberger fügt zur Charakterisierung der Wirkung musikalischer Vorträge auf Luthers durch Ängste und Kämpfe verwirrtes Gemüt weitere interessante Hinweise bei.

„Weil er in seinen Anfechtungen und Traurigkeit befunden, daß er durch die Musicam viel großer Schwermut ist entledigt worden, schrieb er an Ludwig Senftlin [Senfl] fürstlichen bayerischen Capellmeister, und bat ihn, das er ihm diesen Text In pace in idipsum dormiam et requiescam componiren wolte, welches er auch getan"; Luther habe auch den Brauch gehabt nach der Abendmahlzeit mit den Tischgesellen eine Musicam „besonders eine geistliche aus dem gregorianischen Gesange zu halten"[1].

Gerne wird man am Schlusse dieses zum Teile unerfreulichen Kapitels bei dem wohltuenden Zuge der Anhänglichkeit Luthers an die ihm aus der katholischen Jugend wohlbekannten und liebgewordenen kirchlichen Melodien und an die Musik überhaupt verweilen. Früher luden ihn freilich die Töne des Kirchengesanges ein, das „reine Herz zu Gott zu erheben", jetzt hilft ihm die Musik, die Stürme in der Brust irgendwie zu beschwichtigen.

Jenen Brief an den zu München bei Herzog Wilhelm von Bayern angestellten sehr geschätzten Komponisten Senfl besitzen wir noch[2]. Er ist vom 4. Oktober 1530 datiert, und Luther erbittet sich darin von einer Motette mit dem Texte In pace usw. irgend eine Abschrift für mehrere Stimmen, wenn Senfl eine Komposition besitze; seit den kindlichen Tagen habe die (gregorianische) Melodie zu diesem Texte ihn erfreut, und noch mehr, seitdem er den Sinn der Textworte inne geworden; besitze Senfl keine Komposition, so möge er sie später einmal, etwa auch nach Luthers Tode, machen, denn jetzt hoffe er bald durch den Tod der Welt los zu werden, deren er überdrüssig und die seiner überdrüssig sei, ein Grund, weshalb ihm jene Antiphon vom Eingang in die Ruhe so lieb sei. — Es ist die erste Antiphon in den Nokturnen des Karsamstagsoffiziums, und sie lautet: „In Frieden werde ich zumal einschlafen und ruhen, denn du, o Herr, hast alleinig in Hoffnung mich festgestellt."[3] Die Beziehung auf seinen Innenzustand, die Luther hineinlegte, ist von selbst klar, wenn er auch nicht beisetzen würde: „Der gute und getreue Hirt möge meine Seele aufnehmen."

---

[1] Handschriftliche Geschichte S. 59.

[2] Briefwechsel 8, S. 276; Briefe hg. von De Wette 4 (nicht 3, wie der Herausgeber Ratzebergers hat), S. 181.

[3] Aus Ps 4, 9 ff.

„Wir wissen", fährt er fort, „daß den Teufeln die Musik verhaßt und unerträglich ist, und ich schäme mich nicht zu behaupten, daß nach der Theologie nur die Musik innere Ruhe und Freude darbieten kann. Der Teufel will uns traurige Sorgen und unruhige Wirren machen, aber beim Klang der Musik entweicht er, wie beim Worte der Theologie, weshalb die Propheten Theologie und Musik, Wahrheitslehre und Psalmen- wie Hymnengesang stets miteinander verbanden." „Also linderte David", sagte er bei anderem Anlasse, „mit seiner Harfe dem Saul seine Anfechtung, da ihn der Teufel plagte. . . Disputieret nicht mit dem Teufel vom Gesetze, denn er ist ein Tausendkünstiger."[1] „Er hat ein Bollwerk wider uns, nämlich unser Fleisch und Blut... Wenn er mir einbildet, Gott sei ferne von mir, so sage ich: Nu, so will ich schreien und ihn anrufen."[2] „Viel Anfechtung und böse Gedanken vertreibt man mit der Musica."[3] „Sänger sind fröhlich und schlagen die Sorgen mit Singen aus."[4]

Besonders die „feinen und lieblichen Motetten" des Senfl, versichert er diesem, hätten Macht über ihn[5]. „Aber fast zu weit", sagt er schließlich in obigem Briefe, „lasse ich mich führen von der Vorliebe zu dieser Kunst, die mich oft erfrischt und von großen Beläftigungen befreit hat."

Es wäre ohne Zweifel für Luthers Sache von großem Vorteil gewesen, wenn das in das Schreiben eingestreute emphatische Lob auf die Pflege der Musik durch den Angeredeten und durch die Herzöge Bayerns ihm hätte verhelfen können, zu München irgendwie Fuß zu fassen. Er verschweigt im Briefe nicht, daß diese Herzöge ihm sehr wenig geneigt seien. Senfl blieb, obwohl er mehrfach mit Männern des neuen Glaubens verkehrte, Glied der katholischen Kirche, und auch die entschiedene und erleuchtete Gesinnung der Herzöge war durch keine Versuche der Annäherung, so klug und fromm sie auch auftreten mochten, zu umgarnen. Der warme Ausdruck von Gottvertrauen und Zuversicht ist übrigens in Briefen Luthers an Höfe und Hofpersonen nichts Seltenes.

XIV.

Vom Bauernkrieg bis zum Augsburger Reichstag (1525—1530).

1. Die Heirat.

Als im November 1524 Spalatin aus Anlaß einer bei Luther geschehenen Anfrage von weiblicher Seite in einem Briefe an diesen die Frage berührt hatte, ob und wann derselbe ein Weib zu nehmen beabsichtige, erhielt er von Luther folgende schriftliche Antwort: Er solle der Fragenden (Argula) nur sagen, Luther sei „in der Hand Gottes wie eine Kreatur, deren Herz er ändern und wieder ändern kann; er kann es töten und lebendig machen jede Stunde und jeden Moment". So wie jetzt sein Herz stehe, sei er der Ehe noch fremd. „Aber ich werde weder Gott eine Schranke gegen sein Wirken in mir setzen

[1] Werke, Erl. A. 60, S. 60 (Tischreden).
[2] Ebd. S. 61. [3] Ebd. 61, S. 307. [4] Ebd. S. 309. [5] Ebd.

noch mich auf mein Herz stützen."[1] Er hielt sich mit diesen Worten, die für seine Beobachter und Beurteiler bestimmt waren, nicht bloß seinen künftigen Lebensweg offen, sondern wollte denselben auch im Scheine jener pseudomystischen Ideen von der Unfreiheit und Sklaverei des Menschen unter dem Willen Gottes, denen er sich für seine Person ab und zu je nach den Lebensumständen lebhafter hingab, betrachtet wissen.

Seit März oder April 1525 stiegen bestimmtere Gedanken, sich mit einer Frau zu verbinden, in Luther auf. Vom 16. April ist der obige Brief an Spalatin (S. 441 ff), worin er, obgleich er sich noch nicht zum Entschluß der Ehe bekennt, sich scherzhaft als einen berühmten Liebhaber bezeichnet, der drei Frauen am Arme gehabt. Er warf sein Auge auf Katharina von Bora, die nach ihrer Flucht aus dem Kloster Nimbschen zu Wittenberg im Hause des Stadtschreibers Reichenbach untergebracht war (oben S. 438 ff). Bereits in einem Briefe vom 4. Mai nennt er sie „meine Käthe" und erklärt, sie bald zur Ehe nehmen zu wollen[2]. Infolge seiner Annäherung an sie entstanden in den nächsten Monaten allerhand Gerüchte in der Stadt, die in dem oben (S. 446) charakterisierten Verkehre mit den früheren Nonnen um so reicheren Boden fanden.

Da feierte er plötzlich mit einer auch für die Seinen befremdlichen Eile, ohne einen Freund zu fragen, am 13. Juni abends in seiner Wohnung die Heirat mit Bora unter den damals üblichen Formalitäten, mit gegenseitiger Zustimmung und Vollziehung. Außer Bugenhagen und Jonas, den Freunden Luthers, waren nur der Maler Lukas Cranach mit seiner Frau und der Professor der Rechtsgelehrsamkeit Doktor Apel als Zeugen hinzugezogen. Die Kopulation scheint Bugenhagen als Pfarrer von Wittenberg vorgenommen zu haben. Eine öffentliche Hochzeitsfeier folgte erst am 27. Juni, gemäß dem in jenen Gegenden öfter auftretenden Gebrauch, den Eheabschluß und die öffentliche Feier zu trennen. Zu letzterer lud Luther während der Zwischenzeit in noch erhaltenen Briefen Gäste ein. Er nennt sich schon seit dem 13. Juni copulatus[3] und „Ehemann"[4].

Am Tage nach jener abendlichen Eheschließung schrieb Jonas, offenbar unter sehr geteilten Gefühlen, durch einen besondern Boten an Spalatin: „Luther hat Katharina von Bora zur Frau genommen. Gestern war ich dabei und sah den Verlobten auf dem Brautlager. Ich konnte bei diesem Schauspiel die Tränen nicht halten; ich weiß nicht, was für eine Empfindung hat mir die Seele mächtig bewegt; nachdem es nun also geschehen ist und Gott es gewollt

---

[1] Am 30. November 1524, Briefwechsel 5, S. 77. (Unten S. 476 A. 2.) Hier erwähnt Luther schon, daß viel über ihn bezüglich seiner Verheiratung geklatscht werde (garriri).

[2] Werke, Erl. A. 53, S. 293 f (Briefwechsel 5, S. 164). Im Oktober 1524 spricht er noch vom Prediger Kaspar Glatz als ihrem künftigen Gemahl, ohne eigene Absichten kundzugeben (Briefwechsel 5, S. 35).

[3] An Amsdorf 21. Juni 1525, Briefwechsel 5, S. 204. Vgl. Enders in Luthers Briefwechsel 5, S. 195.

[4] An den Marschall Johannes von Dolzigk 21. Juni 1525, Werke, Erl. A. 53, S. 322 (Briefwechsel 5, S. 201). Vgl. S. 471 A. 7: coniux.

hat, erflehe ich dem trefflichen, lautern Manne und teuern Vater im Herrn alles Glück. Gott ist wunderbar in seinen Ratschlägen!“[1]

Auch Luther prägte aus dem Vorgange einen göttlichen Ratschluß und eine hohe heilige Tat.

Er sagte später: „Gott hat es also gewollt, daß ich mich ihrer [Katharinas] erbarme.“[2] Schon vor dem Schritte war er bedacht, dem Plane, sich mit „Käthe“, der ehemaligen Klosterfrau, zu verbinden, den Charakter eines „reformatorischen“ Werkes aufzudrücken. „Weil die Feinde nicht aufhören, das eheliche Leben zu verdammen“, schreibt er, „auch unsere kleinen ‚weisen‘ Leute dasselbe täglich verlachen“, so fühle er sich deshalb gerade dazu bewogen; er wolle die wahre Lehre des Evangeliums bezüglich der Ehe zu Glanz bringen[3]. Dem geistlichen Kurfürsten Albrecht hatte er melden lassen, ehe er aus diesem Leben scheide, wolle er sich im Ehestande finden lassen, den er von Gott gefordert achte[4]. Und etwas früher schon teilte er einem Vertrauten mit, daß er, „wenn er's schicken könne, dem Teufel zum Trotz seine Käthe zur Ehe nehmen wolle“, ehe er sterbe[5]. Damit stimmt es denn auch teilweise, daß er bald nach der Ehe schrieb: „Der Herr hat mich plötzlich und während ich ganz anderes dachte, in den Ehestand geworfen.“[6]

Im Grunde waren es die unangenehmen Gerüchte beim Kundwerden seiner Intimität mit Bora, welche den Abschluß so beschleunigten. Das sagt vor allem Bugenhagen als authentischer Zeuge mit sichtlichem Unbehagen: Durch böse Nachrede sei veranlaßt, daß Luther unverhofft Ehemann geworden sei[7]. Auch Luther selbst bekennt dieses in einem vertrauten Schreiben an Spalatin drei Tage nach dem Schritte. Er kündigt ihm die Ehe an mit den Worten: „Ich habe den Mund denen geschlossen, die mich mit Katharina von Bora verleumdeten.“[8]

Im letzteren Brief kommt Luther zugleich auf die anfänglich von ihm so gefürchteten Vorwürfe, als ob er sich erniedrige. Er spottet darüber: „Ich habe mich durch diese Heirat so niedrig und verächtlich gemacht“, sagt er scherzend, „daß ich hoffe, die Engel werden lachen und alle Teufel weinen. Die

---

[1] Jonas an Spalatin 14. Juni 1525, in Jonas' Briefwechsel, hg. von Kawerau 1, 1884, S. 94.

[2] Colloquia ed. Bindseil 2, p. 238. Werke, Erl. A. 61, S. 184.

[3] An Spalatin 10. April 1525, Briefwechsel 5, S. 153.

[4] Siehe oben S. 443 f.

[5] An Johannes Rühel 4. Mai 1525, Werke, Erl. A. 53, S. 294 (Briefwechsel 5, S. 164).

[6] An Wenzeslaus Link 20. Juni 1525, Briefwechsel 5, S. 201: Dominus me subito aliaque cogitantem coniecit mire in coniugium.

[7] Vogt, Briefwechsel Bugenhagens, 1888, S. 32: Maligna fama effecit, ut doctor Martinus insperato fieret coniux; post aliquot tamen dies publica solemnitate duximus istas sacras nuptias etiam coram mundo venerandas.

[8] Am 16. Juni 1525, Briefwechsel 5, S. 197: Os obstruxi infamantibus me cum Catharina Bora. Viel später entschuldigt er die Eile mit der Absicht, den Vorschlägen seiner Freunde, eine andere zu nehmen, zuvorzukommen.

Welt mit ihren ‚Weisen' erkennt noch nicht das fromme und heilige Werk Gottes an, und bei mir allein machen sie es zu einem gottlosen und teuflischen. Deshalb gefällt mir gerade um so mehr, daß durch meine Ehe das Urteil derer verdammt und herausgefordert wird, welche fortfahren in der Unwissenheit von göttlichen Dingen. Lebe wohl und bete für mich."[1] Solche Worte zielten auch gegen Männer aus dem Kreise der Freunde des Evangeliums. Der Jurist Hieronymus Schurf, sonst Luthers Vertrauter, war einer der Gegner der Verheiratung gewesen. Er hatte gesagt: „Wenn dieser Mönch ein Weib nimmt, wird alle Welt und der Teufel selbst lachen, und Luther wird sein ganzes bisheriges Werk zu nichte machen."[2]

Mit dem größten Unwillen über die Heirat spricht sich aber in dem schon (S. 446) angeführten merkwürdigen Briefe vom 16. Juni 1525 Melanchthon seinem Freunde Joachim Camerarius gegenüber aus.

Der griechisch geschriebene Brief ist erst im Jahre 1876 wieder dem wahren Wortlaute nach bekannt geworden. Camerarius selbst hat ihn gefälscht, wie noch heute das Original in der Bibliothek Chigi zu Rom an den Rotstiftkorrekturen zeigt[3]. Er hat ihn für seine Ausgabe der Briefe Melanchthons

---

[1] Briefwechsel 5, S. 197 198.

[2] So Amsdorf bei Scultetus († 1625), Annales Evangelii 1, p. 274.

[3] V. Druffel, Die Melanchthon-Handschriften der Chigi-Bibliothek, in Sitzungsberichte der bayr. Akad. philos.-histor. Klasse 1876, S. 491 ff. W. Meyer, über die Originale von Melanchthons Briefen an Camerarius, ebd. S. 596 ff. Katholik 1900, 1, S. 392, Abh. von P. A. Kirsch, mit Photographie des Briefes. Von der dortigen Übersetzung glauben wir in einigen Punkten abweichen zu müssen. Vgl. auch Nik. Müllers Abdruck in Zeitschrift für Kirchengeschichte 21, 1901, S. 595 ff. Der Brief lautet:

Εὖ πράττειν. Ὅτι μὲν ἔμελλε πρὸς ὑμᾶς ἡ φήμη οὐχ ὅμοια περὶ τοῦ γάμου τοῦ Λουθέρου ἀγγεῖλαι, ἔδοξέ μοι περὶ αὐτοῦ ὡς γνώμην ἔχω σοι ἐπιστέλλειν. μηνὸς ἰουνίου ἡμέρᾳ ιγ' ἀπροσδοκήτως ἔγημε τὴν Βορείαν ὁ Λούθερος μηδενὶ τῶν φίλων τὸ πρᾶγμα προὶ τοῦ ἀναθέμενος, ἀλλ' ἑσπέρας πρὸς δεῖπνον καλέσας τὸν Πομερανιέα καὶ Λούκαν τὸν γραφέα καὶ τὸν Ἄπελλον μόνους ἐποίησε τὰ εἰθισμένα προτέλεια.

Θαυμάσειας δὲ ἄν, τούτῳ τῷ δυστυχεῖ χρόνῳ, καλῶν κἀγαθῶν ἀνδρῶν πάντοτε ταλαιπωρουμένων τοῦτον οὐ συμπάσχειν, ἀλλ' ὡς δοκεῖ μᾶλλον τρυφᾶν καὶ τὸ αὐτοῦ ἀξίωμα ἐλαττοῦν, ὅτε μάλιστα χρείαν ἔχει ἡ Γερμανία φρονήματός τε καὶ ἐξουσίας αὐτοῦ. Ἐγὰ δὲ ταῦτα οὕτω πως γενέσθαι οἶμαι. Ἐστὶν ὁ ἀνὴρ ὡς μάλιστα εὐχερὴς καὶ αἱ μοναχαὶ πάσῃ μηχανῇ ἐπιβουλευομέναι προσέσπασαν αὐτόν. Ἴσως ἡ πολλὴ συνήθεια, ἡ σὺν ταῖς μοναχαῖς κἂν γενναῖον ὄντα καὶ μεγαλόψυχον κατεμάλθαξε ἢ καὶ προσεξέκαυσε. τοῦτον τρόπον εἰσπεσεῖν δοκεῖ εἰς ταύτην τὴν ἄκαιρον βίου μεταβολήν. Θρυλλούμενον δὲ, ὅτι καὶ πρὸ τοῦ διακόρευσεν αὐτὴν, ἐψεῦσθαι δῆλόν ἐστι.

Νυνὶ δὲ τὸ πραχθὲν μὴ βαρέως φέρειν δεῖ ἢ ὀνειδίζειν. ἀλλὰ ἡγοῦμαι ὑπὸ φύσεως ἀναγκασθῆναι γαμεῖν. Οὗτος δὲ βίος ταπεινὸς μέν, ἀλλὰ ὁσιός ἐστι καὶ θεῷ μᾶλλον τοῦ ἀγάμου ἀρέσκει. Καὶ ὅτι αὐτὸν τὸν Λούθερον ἐπίλυπόν πως ὄντα ὁρῶ καὶ ταραχθέντα διὰ τὴν βίου μεταβολήν, πάσῃ σπουδῇ καὶ ἐννοίᾳ ἐπιχειρῶ παραμυθεῖσθαι, ἐπειδὴ οὔπω ἔπραξέ τι, ὅπερ ἐγκαλεῖσθαι ἀξιῶ ἢ ἀναπολόγητον δοκεῖ. ἔτι δὲ τεκμήρια τινα ἔχω τῆς εὐσεβείας αὐτοῦ, ὥστε κατακρίνειν οὐκ ἐξεῖναι. ἔπειτα ἂν μᾶλλον ἡυχόμην αὐτὸν ταπεινοῦσθαι ἢ ὑψοῦσθαι καὶ ἐπαίρεσθαι, ὅπερ ἐστὶν ἐπισφαλές, οὐ μόνον τοῖς ἐν ἱερωσύνῃ, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις. τὸ γὰρ εὖ πράττειν, ἀφορμὴ τοῦ κακῶς φρονεῖν γίνεται, οὐ μόνον, ὡς ὁ ῥήτωρ ἔφη, τοῖς ἀνοήτοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς σοφοῖς.

gänzlich umgearbeitet, weil er Anstand nahm, die scharfe Zensur in die Öffentlichkeit treten zu lassen, und so ist das Schreiben früher nur in der geänderten Form bekannt gewesen, in der es sogar im Jahre 1834 in das mit Melanchthons Briefen begonnene angesehene Sammelwerk Corpus Reformatorum gekommen ist. Gleichem Lose unterlagen aber und unterliegen noch manche andere Stücke der Melanchthonschen Korrespondenz in den Camerariusausgaben und im genannten Corpus.

Melanchthon beginnt nach dem echten Texte des bezeichneten Briefes (der in voriger Anmerkung mitgeteilt wird) mit folgenden Worten: „Da wahrscheinlich nicht übereinstimmende Gerüchte über die Heirat Luthers zu euch gekommen sind, so glaubte ich dir meine Ansicht über die Eheschließung mitteilen zu sollen." Nachdem er die schon erwähnten äußeren Umstände des Aktes zum Teil näher bezeichnet und dann hervorgehoben hat, daß Luther „keinem seiner Freunde die Sache vorher vorgelegt habe", fährt er fort: „Du wirst vielleicht erstaunt sein, daß er in dieser unheilvollen Zeit, wo billig denkende und rechtliche Männer allenthalben Drangsale erdulden, nicht auch leidet, sondern dem Anscheine nach ein um so weichlicheres Leben führt (*μᾶλλον τρυφᾶν*) und seinen Ruf verschlechtert, da doch die deutsche Nation seine ganze Klugheit und Kraft notwendig hätte. Mir scheint dies aber so gekommen zu sein." Und hier bringt Melanchthon die oben an anderer Stelle (S. 446) schon mitgeteilten Klagen über den unvorsichtigen Umgang des „sonst edeln und hochgesinnten Mannes" mit den entflohenen Nonnen, die ihn mit aller List an sich gezogen hätten, wodurch er verweichlicht oder auch entzündet worden sei. „Auf diese Weise scheint er hereingefallen zu sein in diese unzeitgemäße Umwandlung der Lebensweise. Es leuchtet aber ein, daß das Geschwätz erlogen ist, als habe er schon vorher mit ihr [Bora] verbotenen Umgang gehabt. Jetzt darf man die vollzogene Tatsache wohl nicht übel aufnehmen und tadeln, denn ich halte dafür, daß von Natur ein Zwang zur Ehe sei. Wenn dieses Leben auch niedrig ist, so ist es doch heilig und gefällt Gott noch mehr als der eheloseStand. Und weil ich Luther einigermaßen in Trauer und in Unruhe sehe über diese Umwandlung der Lebensweise, so versuche ich, ihn mit allem Eifer und mit allen Vorstellungen zu ermutigen, da er keineswegs etwas getan, was nach meiner Meinung ihm zum Vorwurf gemacht werden kann."

Πρὸς τοῦτῳ καὶ ἐλπίζω, ὅτι ὁ βίος οὗτοσὶ σεμνότερον αὐτὸν ποιήσει, ὥστε καὶ ἀποβαλεῖν τὴν βωμολοχίαν, ἧς πολλάκις ἐμεμψάμεθα. ἄλλος γὰρ βίος ἄλλην δίαιταν κατὰ παροιμίαν καταστήσει.

Ταῦτα πρός σε μακρολογῶ, ὥστε μή σε ὑπὸ παραδόξου πράγματος ἄγαν ταράττεσθαι. οἶδα γὰρ ὅτι μέλει σοι τοῦ ἀξιώματος τοῦ Λουθέρου, ὅπερ νυνὶ ἐλαττοῦσθαι ἀχθεσθήσῃ. Παρακαλῶ δέ σε πράως ταῦτα φέρειν, ὅτι τίμιος βίος ὁ γάμος ἐν ἁγίαις γραφαῖς εἶναι λέγεται. εἰκὸς δὲ ἀναγκασθῆναι ἀληθῶς γαμεῖν. Πολλὰ τῶν πάλαι ἁγίων πταίσματα ἔδειξεν ὁ θεὸς ἡμῖν, ὅτι θέλει ἡμᾶς βασανίζοντας τὸν αὐτοῦ λόγον, οὐκ ἀξίωμα ἀνθρώπων ἢ πρόσωπον σύμβουλον ποιεῖν, ἀλλὰ μόνον αὐτοῦ λόγον. πάλιν δὲ ἀσεβέστατός ἐστιν, ὅστις διὰ τὸ διδασκάλου πταῖσμα καταγιγνώσκει τῆς διδαχῆς.

Michaelis pergrata consuetudo in his turbis mihi est, quem miror, qui passus sis isthinc discedere. Patrem officiosissime tractato, et puta te hanc illi pro paterno amore gratiam debere *καὶ ἀντιπελαργεῖν*. De Francicis rebus a te litteras expecto. Vale foeliciter. Postridie corp. Christi. Tabellarius qui has reddet, recta ad nos rediturus est. *Φίλιππος*. (Siegel erhalten.)

Sich selber tröstet Melanchthon, während er das „Hereingefallensein" bitter herausfühlt, mit zwei sonderbaren Erwägungen: Erhöhung und Ehre werden allen Menschen gefährlich, auch den Gottesfürchtigen, zu denen Luther gehört, und darum ist dieses „niedrige Leben" gut für ihn. Sodann „habe ich die Hoffnung, diese Lebensweise könne ihn mehr Würde lehren, so daß er die Possenreißerei[1] ablege, derentwegen wir ihn so oft getadelt haben". Camerarius solle sich also durch das Unerwartete der Handlungsweise Luthers nicht außer Fassung bringen lassen, so sehr derselbe es schmerzlich empfinde, daß Luther jetzt Schaden leide. „Ich ermahne dich, das mit Gleichmut zu ertragen... Durch viele Fehltritte (πταίσματα) der Heiligen der Vorzeit hat uns Gott gezeigt, daß er will, daß wir sein Wort prüfen, und nicht das Ansehen irgend eines Menschen zum Berater machen, sondern eben nur sein eigenes Wort. Hinwieder ist derjenige sehr gottlos, der wegen des Fehltrittes (πταῖσμα) des Lehrers seine Lehre abfällig beurteilt . . ." Melanchthon wiederholt dann im obengenannten Sinne seine Meinung, es bestehe ein gewisser natürlicher Zwang zum Heiraten, was er jetzt noch mit einem „wahrlich" verstärkt[2].

Der Brief, der nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war und wohl deshalb auch griechisch abgefaßt wurde, enthält eine eigentümliche Mischung von unzufriedenen und für Luther ungünstigen Äußerungen mit Anerkennung und Lob für denselben wegen der anderweitigen ihm zugeeigneten Vorzüge. Man wird es lebhaft inne, wie Melanchthon seine Bitterkeit niederzukämpfen sucht, mit Reflexionen, die ihn übrigens mehr als gelehrten und furchtsamen Humanisten, der er war, denn als Theologen und erfahrenen Mann zeigen. Von protestantischer Seite hat man den Eindruck des Briefes mit Bemerkungen abzuschwächen gesucht, die darauf hinausliefen, ihn als unüberlegten Erguß eines momentan aufgebrachten Gemütes hinzustellen. In Wirklichkeit aber trägt er nicht die Kennzeichen plötzlicher Aufwallung; er läßt sich schon wegen der vielen und öfter gewaltsam hereingezogenen Milderungen nicht als unüberlegt charakterisieren. Besteht doch der Schreiber, bei allem, was er sonst sagt, darauf, man „dürfe das Geschehene nicht tadeln", Luther sei immerhin „edel und hochgesinnt", man besitze „Zeugnisse seiner Gottesfurcht" usf.

---

[1] Nicht βδελυρίαν, Liederlichkeit, wie man gelesen hat, sondern βωμολοχίαν ist die wahre Lesart. Man könnte letzteres auch übersetzen: die Sucht, derbe Späße zu machen. So G. Kawerau in Deutsch-evangel. Blätter 1906, Abh. Luther und Melanchthon (Sonderabdruck S. 37) mit der Ausführung, daß etwas, und zwar das einzig Belastende für Luther in diesem Briefe die Bemerkung Melanchthons „über die derben Späße des Junggesellen Luther sein könnte, an denen er so oft Anstoß genommen habe". Kawerau meint jedoch eben darum, dieser vielbesprochene Brief, „den Camerarius nur mit starker Überarbeitung später zu drucken gewagt hat" (S. 34), „sei viel mehr geeignet, Melanchthon als Luther kennen zu lernen, ein Zeugnis seiner Ängstlichkeit und — Empfindlichkeit" (S. 37). Zwar sei in Luthers Reden „uns Heutigen manches unerträglich derb, und Melanchthon empfand darin ähnlich wie wir"; aber außerdem, daß sein Urteil für seine Zeit nicht maßgebend sei, versichere Matheſius, „nie ein unschamhaftes Wort aus Luthers Munde gehört zu haben". Auf die damalige Zeit als Gradmesser des sittlichen Ausdrucks in der Rede ist unten zurückzukommen, ebenso auf Matheſius' Ausspruch, von dem inzwischen nur bemerkt sei, daß er sich auf spätere Zeiten bezieht.

[2] εἰκὸς δὲ ἀναγκασθῆναι ἀληθῶς γαμεῖν. Das Subjekt zu ἀναγκασθῆναι ist hier der Infinitiv γαμεῖν, wie in der früheren Stelle ἡγοῦμαι ὑπὸ φύσεως ἀναγκασθῆναι γαμεῖν, und der Sinn: „daß das Heiraten zur Not gemacht, oder abgenötigt werde". Vgl. für die passivische Form ἀναγκασθῆναι z. B. Plato, Phaed. 242 a 254 a.

Seite 475 haben sich beim Druck die untersten fünf Textzeilen verschoben. Die richtige Reihenfolge der Zeilen lautet:

Erbauung nicht zu hindern." — Indessen hat Camerarius an einer Stelle den Sinn des Briefes, ohne es zu beachten, verschlimmert, denn wo Melanchthon das erste Mal von dem natürlichen Zwange zum Heiraten, der beim Menschen vorhanden sei, spricht, bezieht Camerarius dies direkt auf Luther, setzt αὐτόν ein und läßt damit den Schreiber sagen: „Ich glaube, daß er auch durch die Natur zum Heiraten gezwungen

Darum gibt denn auch ein neuester Lutherophilus jene Entschuldigung so ziemlich auf und nennt resigniert das Schreiben nur einen „häßlichen Brief", „in höchst unbehaglicher Stimmung" verfaßt. Er gelangt jedoch nach mancherlei Betrachtungen zu folgendem überraschenden Resultat: „Wer sich in des armen Melanchthon Stelle hineinversetzt, wer mit ihm die Zurücksetzung fühlt, da er erst nach der Hochzeit etwas von der ganzen Sache erfährt, und den Schmerz, da sein Freund die evangelische Sache der Lästerung preisgibt, der muß doch auch diesen Brief ‚liebenswürdig' finden." Über die „Zurücksetzung" übrigens, wenn es eine war, konnte keineswegs der Briefschreiber allein sich beklagen; er läßt sie, an ähnliche Behandlung von Luther gewöhnt, auch nicht einmal durchleuchten, stützt vielmehr seine Beschwerden auf schwer wiegende Gründe. Kein Gefühl der Zurücksetzung war in ihm anscheinend vorhanden, als er gleich danach Wenzeslaus Link einlud, zu den öffentlichen nuptiae zu kommen, und den Wünschen für Luther offenen Ausdruck gibt, daß die Verheiratung „zum Guten ausschlagen möge"[1]. Die Bedenklichkeiten, die er mit Camerarius wegen der Annäherung Luthers an die Klosterfrauen hatte, waren schon längere Zeit vorhanden und nicht momentaner Natur. Auch tritt bei ihm verschiedentlich eine gewisse Hochschätzung des Zölibates, den er über die Ehe zu stellen geneigt ist, hervor, und diese Gedanken können ihn bei der Abfassung des Briefes mitbewegt haben, wiewohl er sie zurückdrängt und den Ehestand lobt. „Es überläuft ihn offenbar eine Gänsehaut in dem Gedanken an eine Verbindung zwischen Mönch und Nonne", sagt Kawerau[2]. Man kann es nur als Wirkung des Zwitterzustandes, in dem sich der zaghafte Mann befindet, auffassen, wenn er im nämlichen Briefe sagt, Luther habe „nichts getan, was Vorwurf verdient", und er habe einen „Fehltritt" begangen.

Man kann hingegen dem erstgenannten protestantischen Autor, dem Lutherophilus, einräumen, daß Melanchthon, tatsächlich von Luther über seine damaligen Gedanken nicht näher unterrichtet, „das Motiv, um deswillen dieser gerade jetzt in den Ehestand trat, nicht verstand". Das Motiv war aber auch nicht so leicht verständlich. Es wäre jene Absicht gewesen, die der Autor mit Bewunderung hervorheben zu müssen glaubt: den Feinden mit seiner Ehe gerade recht zu trotzen und ihnen zu zeigen, „er werde noch weniger als je etwas nach ihnen fragen"; im besondern: weil er den Tod erwartete, wolle er ihnen gegenüber seine Lehre vom Ehestande durch die Tat feierlich und mannhaft besiegeln.

Wie Melanchthon haben allerdings auch viele andere dieses „große Motiv" nicht werten können, wenigstens schienen ihnen die Nachteile der Ehe mehr ins Gewicht zu fallen als ihre „reformatorische" Idee.

Der angeführte Erklärungsversuch erscheint aber dem Autor so durchschlagend, daß er nicht weiter auf einem andern von ihm angedeuteten Grunde besteht, welcher besagt, Katharina von Bora sei „dem Melanchthon recht unsympathisch gewesen", und er hätte gefürchtet, daß sie „gewiß des Freundes Herz ihm ganz entziehen würde". Über des Camerarius Fälschung hat derselbe Schriftsteller die milden Worte: „Nicht um zu fälschen, änderte er einzelnes, sondern um die Belehrung und Erbauung nicht zu hindern." — Indessen hat Camerarius an einer Stelle den Sinn Mal von dem natürlichen Zwange zum Heiraten, der beim Menschen vorhanden sei, spricht, bezieht Camerarius dies direkt auf Luther, setzt αὐτόν ein und läßt damit den des Briefes, ohne es zu beachten, verschlimmert, denn wo Melanchthon das erste Schreiber sagen: „Ich glaube, daß er auch durch die Natur zum Heiraten gezwungen

[1] Corp. ref. 1, p. 750. [2] A. a. O. S. 36.

wurde", was in seiner unmittelbaren Folge auf die Stellen vom leichtfertigen Umgange mit den Nonnen und von der Verleumdung wegen Bora einen noch ungünstigeren Eindruck gegen Luther hervorruft. Dadurch sind auch jene Lutherpolemiker auf katholischer Seite entschuldigt, welche unrichtig diese Stelle, wie auch die nachfolgende über den natürlichen Zwang zur Ehe, der „in Wahrheit" vorhanden, direkt auf Luther bezogen haben, während derselbe nur indirekt darin eingeschlossen ist.

Ganz besondern Eindruck machte nach Obigem auf die umsichtige und reflexive Natur Melanchthons der Umstand, daß Luthers plötzliche Heirat gerade in die Zeit der Schrecken des Bauernkrieges fiel.

In Wirklichkeit einen ungeeigneteren Zeitpunkt, eine Konstellation, die einen grelleren Gegensatz zur Hochzeitsstimmung dargeboten hätte, konnte Luther nicht wählen. Die Flammen der Brände, die sich durch Deutschland, auch unfern des Wohnsitzes Luthers, hinwälzten, und die Getöteten, die unter den Streitkolben der Aufständischen und der erbitterten Gegenwehr der Herren und Fürsten niedersanken, bildeten einen schrecklichen Hintergrund zu der Hochzeitsfeier in Wittenberg.

Um so auffälliger war die überstürzte Ausführung in diesem Zeitpunkte, als Luther persönlich damals wegen des Ausganges der sozialen und religiösen Wirren in angstvollster Aufregung lebte.

Weil er als einer der ersten unter den Anstiftern des Unglücks von den Herren wie von den Bauern genannt wurde, mußte er sehr für sich fürchten. Er schreibt etwa fünf Wochen nachher von Seeburg im Mansfeldischen nach einer Predigtreise durch aufständisches Gebiet: „Ich, als dem es auch gilt, denn der Teufel will mich schlecht todt haben, merke das wohl, daß er zornig ist, daß er bisher weder mit List noch mit Macht etwas hat vermocht, und denkt, er wolle mein los werden, und sollt er sein Höchstes versuchen und die ganze Welt ineinander mengen; daß ich schier gläube und mich fast dünkt, ich sei des Teufels Ursache, daß er solchs zuricht in der Welt, damit Gott die Welt plage. Wohlan komm ich heim, so will ich mich mit Gottes Hülfe zum Tod schicken."[1]

Während er noch nicht lange vorher geschrieben hatte, sein Sinn stehe nicht nach der Ehe, weil er den Tod erwarte, nämlich die Todesstrafe der Häretiker[2], hätten ihn laut seinen Ausführungen nach der Heirat gerade die Todesgedanken unversehens zur schnellen Heirat gebracht; Gottes Werk sei unverkennbar; Gott beschämte die Gegner. Wiederholt läßt er sich hierüber in

---

[1] An Johannes Rühel, Werke, Erl. A. 53, S. 293 (Briefwechsel 5, S. 164).

[2] An Spalatin 30. November 1524. Briefwechsel 5, S. 77: Animus alienus est a coniugio, cum expectem quotidie mortem et meritum haeretici supplicium. So unter dem Eindruck der Zustände nach dem strengen Nürnberger Reichstagsabschied (18. April 1524) und zur Einwirkung auf seinen Kurfürsten. Er hatte im Hinblick auf jenen Abschied geschrieben: „Ihr eilet fast [sehr] mit mir armen einigen Menschen zum Tode", aber sein Tod werde wohl das Unglück seiner Gegner sein. Zwei kaiserliche uneinige Edikte, Werke, Erl. A. 24², S. 222 f; Weim. A. 15, S. 254.

den Äußerungen vernehmen, die hier mit andern Erklärungen von ihm aus dieser Zeit zu einem Stimmungsbilde zu vereinigen sind.

In einem Einladungsbrief zu seiner öffentlichen Hochzeitsfeier schreibt er folgende Worte: „Nun sind Herren, Pfaffen, Bauren, alles wider mich und dräuen mir den Tod; wohlan weil sie denn so toll und thöricht sind, will ich mich auch schicken, daß ich für meinem Ende im Stande [der Ehe], von Gott erschaffen, gefunden werde.“[1] — Er hatte sich dagegen zu stemmen, „daß er verzagt werde“, und ihn „verdreußt, daß die Leute von ihm abfallen“; „Gunst, Ehre und Anhang fahren lassen“[2], infolge der öffentlichen Abneigung, kostete ihm innere Not und seelischen Kampf.

Die bekannte Erwartung des nahen Weltendes tat gleichfalls das Ihrige ihn aufzuregen; „alle Stunde sei die Weltverstörung zu erwarten“, schreibt er[3].

Er will also, wie er erklärt, „dem Teufel zum Trotz“ heiraten[4], d. h. er trotzt all seinen Betrübnissen und Ängsten; er trotzt den fremden Anklagen wie denjenigen des eigenen Gewissens; er überläßt sich der gewohnten Reaktion, die seit den Wartburgtagen in ähnlichen Lagen immer in den Tiefen seiner Seele sich aufbäumt, und womit er vermeint, durch Gewalt und ungestüme Kraft den Boden wieder zu gewinnen. Aber Ruhe und innere Befriedigung trat doch zunächst nicht ein, denn Melanchthon schreibt, Luther sei nach der Ehe „in Trauer und Unruhe“ gewesen[5].

Es mußte durchaus Gott derjenige sein, der den eingeschlagenen Weg gelehrt hatte.

„Gott hat Lust zu Wundern, mich und die Welt zu närren und zu äffen.“[6] — „Daß es eine Sache von Gott ist, das müssen auch die ‚Weisen‘ unter den Unsrigen bekennen, obwohl sie heftig erzürnt sind. Das Phantasiebild von mir und dem Mädchen bringt sie um den Verstand und macht sie Gottloses denken und sprechen. Aber der Herr lebt und ist ‚größer in uns als der [Teufel], der in der Welt ist‘“ (1 Jo 4, 4)[7]. — „Gott hat es gewollt und hat es gemacht“ (Sic Deus voluit et fecit)[8]. — „Es ist zwar ein Werk Gottes, wegen dessen ich viel Schimpf und viele Lästerungen erleide.“[9] „So habe ich denn [infolge der Ehe] nichts von meinem vorigen papistischen Leben an mir behalten, so viel ich kann; ich will sie [die Gegner] noch toller und thörichter machen, und das alles zur Letze und Ade.“[10] —

„Würde die Welt sich nicht an uns stoßen, so würde ich mich stoßen an der Welt; denn ich würde fürchten, was wir vornehmen, sei nicht von Gott; nun jene sich ärgert und gegen mich ist, erbaue und tröste ich mich in Gott; thue du auch also.“[11]

---

[1] An Johannes Rühel, Johannes Thür und Caspar Müller, Werke, Erl. A. 53, S. 314 (Briefwechsel 5, S. 195).

[2] Predigt über den 26. Psalm, gehalten in Wittenberg kurz nach seiner Heirat, Werke, Erl. A. 39, S. 115.

[3] Aus den Schlußworten der Schrift von 1525: „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern“. Werke, Weim. A. 18, S. 361; Erl. A. 24², S. 309.

[4] Siehe oben S. 471. [5] Siehe oben S. 473.

[6] An Leonhard Koppe 17. Juni 1525, Werke, Erl. A. 53, S. 322 (Briefwechsel 5, S. 199).

[7] An Michael Stiefel 17. Juni 1525, Briefwechsel 5, S. 199.

[8] An Amsdorf 21. Juni 1525, ebd. S. 204.

[9] An Wenzeslaus Link 20. Juni 1525, ebd. S. 201.

[10] In dem oben S. 476 A. 1 zitierten Briefe.

[11] An Michael Stiefel 29. September 1525, Briefwechsel 5, S. 248.

„Durch Münzer und die Bauern ist das Evangelium", so weiß er zu versichern, „stark geschädigt worden"; er habe es zum Trotze der triumphschreienden Papisten durch seine Ehe bekräftigen wollen (ne videar cessisse), „und ich werde noch anderes anrichten, was sie schmerzen und zur Bekenntnis des Wortes bringen soll"[1].

Nimmt man zu den obigen von ihm genannten Motiven seiner Heirat schließlich noch den weiteren von ihm erwähnten Grund hinzu, daß er dadurch sich gegen seinen Vater, der die Verehelichung gewünscht, gehorsam habe erweisen wollen, so kommt man zur stattlichen Reihe von sieben Gründen. Sie lassen sich im Überblicke so ordnen: Weil denen, die ihn ob seines Verhältnisses zur Bora verleumdeten, der Mund zu schließen war; weil er sich der verlassenen Nonne erbarmen mußte; weil der Vater es wollte; weil die Katholiken das eheliche Leben als unevangelisch hinstellen; weil auch Freunde seinen Plan der Heirat belächelten; weil Bauern und Pfaffen ihm den Tod drohen und er darum den vom Teufel bereiteten Ängsten trotzen muß; weil aus den Umständen Gottes klarer Wille erhellte. Den Grund Melanchthons, die Nötigung der Menschen zur Ehe, führt er selbst nicht an.

Nicht außer acht zu lassen ist der Umstand, daß die Heirat kaum fünf Wochen nach dem Tode des sächsischen Kurfürsten Friedrich erfolgte. Mit dem Nachfolger zog eine den kirchlichen Neuerungen mehr offen günstige Richtung am Hofe ein. Friedrich wollte von Heiraten der Geistlichen, insbesondere mit Klosterfrauen, nichts wissen, wenn er auch nicht gegen die Verheirateten einschreiten ließ. Er hatte am 4. Oktober 1523 seinen Räten zu Torgau geschrieben, Veränderung oder Neuerung vorzunehmen würde beschwerlich sein, sonderlich in diesen geschwinden Läuften, wo er Beschwerliches „gegen unser Land und Leute" von seiten der Gegner des Lutherthums fürchten müsse; er hätte „die Meinung nicht, daß einer seine Besoldung und Zugänge der Kirche mit Müßiggehen und Weibernehmen und mit dem, das er ihm selbst vornehme, verdienen sollte"[2]. Auch noch im Mai 1524 sieht man aus einem Briefe Luthers an Spalatin, daß die staatliche Besoldung von verheirateten Geistlichen am Hofe Schwierigkeiten machte. Er empfiehlt nämlich den ehemaligen Würzburger Chorherrn Johann Apel, der eine Nonne geheiratet hatte, für eine Stelle an der Universität Wittenberg unter besondern Ratschlägen für den Fall, daß die Heirat im Wege stehen werde (quod si uxorcula obstet *etc.*). Hierbei spricht er sich gegen das furchtsame Verhalten des Fürsten aus und bemerkt, derselbe entgehe ja doch den Anfeindungen der Gegner nicht, weil er nun einmal „Häretiker begünstigt und ernährt"[3].

Luther findet, wie immer, auch noch Worte des Scherzes gegenüber seinen Freunden, ein Scherzen, das allerdings nicht ansprechend und erhebend wirkt: „Ich bin meiner Metze in die Zöpfe geflochten", schreibt er einem[4]; und einem andern, es sei ihm selbst „fast [sehr] seltsam", und er glaube es kaum, daß er

[1] An Johannes Brismann (nach 15. August?) 1525, Briefwechsel 5, S. 226.
[2] Corp. ref. 1, p. 641. [3] Am 11. Mai 1524, Briefwechsel 4, S. 340.
[4] In dem oben S. 477 A. 6 zitierten Brief.

„sollt ein Ehemann worden sein, aber die Zeugen seien zu stark, er müsse es denselben zu Dienst und Ehren glauben“[1]; und einem dritten, da ihn Gott plötzlich und unvorsehens mit dem Bande der heiligen Ehe gefangen, und er das mit einer Collation bestätigen müsse, bitte er mit seinem Herrn Caterin gar freundlich, zum guten Trunk ein Faß des besten Torgauer Bieres zu schicken, und er setzt die Strafe darauf, daß, „wo es nicht gut ist, der Sender es allein sollt aussaufen“[2]. — Seine „Käthe“ nennt er in solchem Humor später die „Kette“, an die er gebunden sei, und den Namen Bora braucht er zu dem unfeinen Wortspiel: „Ich liege auf der Bore [Bahre, Totenbahre], das heißt ich bin der Welt abgestorben. Es grüßt dich und deine Catena [Kette] meine Catena.“ So an den ehemaligen Augustinervikar, den damals bereits verheirateten Wenzeslaus Link[3].

Abgefallene Priester und Mönche mochten noch am ehesten an solchen Possen Gefallen haben.

Aber nicht geneigt zu ähnlichen Scherzen waren manche ernste Männer von Luthers eigener Partei, die gleich Melanchthon und dem schon genannten Schurf von der Heirat böse Wirkungen fürchteten.

Luther beschwerte sich über solche Kritiker mit Spott: „Die weisen Männer seiner Umgebung“ seien durch die Heirat heftig aufgereizt[4]. Er sagt, vorher habe er schon gewußt, daß es „böse Mäuler geben“ werde, und gerade damit durch diese die Ehe „nicht verhindert würde“, habe er „der Bora eiligst beigelegen“[5].

Auch Freunde und Anhänger in der Ferne sprachen sich nach dem Schritte stark gegen Luther aus. So schrieb der Frankfurter Patrizier Hamman von Holzhausen an seinen zu Wittenberg studierenden Sohn Justinian am 16. Juli 1525: „Dein Schreiben, wie der Martinus Lutherus sich in die Ehe begeben hat, habe ich verlesen, und ich besorge, es wird ihm nicht wohl nachgeredet werden und mag ihm einen großen Abfall bringen.“[6]

Vor solchen Wirkungen konnte sich der neue Ehemann nicht durch Erklärungen schützen wie die folgende: „Ich bin weder verliebt, noch in Leidenschaft entbrannt, aber ich schätze mein Eheweib hoch.“[7] Laut seinen Beteuerungen freilich wäre sein Schritt um so weniger im Ungestüm der Sinnlichkeit geschehen, als derselbe enge mit seiner Dogmatik verkettet sei. „Das hatte ich“, sagt er in den Tischreden, „bei mir, ehe ich ein Weib nahm, ganz und gar beschlossen dem Ehestand zu Ehren: Wenn ich ja unversehens hätte sollen sterben oder auf dem

[1] In dem S. 470 A. 4 zitierten Briefe.

[2] An Leonhard Koppe 21. Juni 1525, Briefwechsel 5, S. 202.

[3] An Wenzeslaus Link 20. Juli 1525, ebd. S. 222.

[4] In dem oben S. 477 A. 7 zitierten Briefe: Vehementer irritantur sapientes etiam inter nostros. Es sind die Anhänger, über die er schon am 10. April 1525 klagt: nostri sapienticuli quotidie idem (coniugium) ridere. An Spalatin, Briefwechsel 5, S. 153.

[5] An Amsdorf, Werke, Erl. A. 53, S. 314 (Briefwechsel 5, S. 204).

[6] Archiv für Frankfurter Geschichte 7, 1855, S. 102 bei Enders, Briefwechsel Luthers 5, S. 195, A. 4.

[7] An Amsdorf, Briefwechsel 5, S. 204.

Todbette wäre gelegen, so wollte ich mir haben ein frommes Mägdlein ehelich vertrauen."[1] Er versichert auch nachmals, er würde selbst im Alter, unfähig Kinder zu erzeugen, eine Frau genommen haben „nur allein dem Ehestand zu Ehren und zu Verachtung der schändlichen Unzucht und Hurerei im Papsttum"[2].

Man steht hier vor einem eigentümlichen psychologischen Phänomen: Todeskandidat und Heiratskandidat zugleich.

Luther redet aber so oft von der abnormen Idee, beim Tode zu heiraten, — daß er sie nach und nach wirklich für groß gehalten haben mag. Bei den übrigen Menschen lenkt der Tod die Gedanken auf alle Lösung irdischer Bande; aber Luther will sie im Todesmomente recht verknüpfen. Diese Paradoxie gelingt ihm nur mit Hilfe der zwei andern zweifelhaften Ideen: er müsse auf diese Weise kräftig trotzen und er müsse so die Heiligkeit der Ehe lehren. Trotzen konnte er freilich auch ohne Frau. Und seine Lehre von der Ehe hatte er schon in der Tat laut und derb genug aufgestellt, so daß es dieser neuen Bekräftigung, — durch die Hochzeit eines dem Tode Geweihten — wahrhaftig nicht bedurfte. Wessen es bedurfte, das war vielmehr die Legitimierung seines auch manchen Freunden lästigen und nachteilig scheinenden Schrittes. Mit seinen künstlichen Reflexionen suchte er sich den wahren Charakter desselben zu verbergen.

Die katholischen Gegner Luthers taten teils ihre lebhafte religiöse Entrüstung über den sakrilegischen Bruch der Gelübde beider, des Mönches und der Nonne, kund, teils ergingen sie sich in Satiren, mit welchen sie der Verbreitung des Abfalles Eintrag tun und Luthers Anhängern die Augen öffnen wollten. Oft angeführt wird das Witzwort des Erasmus: Sonst endigten Komödien mit der Heirat, hier endige eine Tragödie mit derselben. Der nur wenig gekannte genaue Wortlaut der längeren merkwürdigen Stelle ist dieser: „Bei den Komikern geht der Lärm gewöhnlich in eine Heirat aus, und danach ist alles vollständig ruhig. Bei den Fürsten kommen jetzt ihre Tragödien vielfach auch zu einem solchen Abschluß, was für das Volk nicht erfreulich, aber doch besser als ein Krieg ist... Ähnlich scheint nun die Tragödie Luthers ausgehen zu sollen. Der Mönch hat eine Nonne zur Frau genommen... Luther wird jetzt auch ruhiger und tobt nicht mehr so mit der Feder. Nichts ist so wild, was nicht eine Gattin besänftigen könnte."[3] Die letzteren Worte nimmt Erasmus übrigens bald danach zurück, indem er schreibt, Luther sei jetzt heftiger als je[4].

Mehr am Platze als die Satiren mancher waren die ernsten katholischen Stimmen der Mißbilligung und des Bedauerns über den tiefen Fall, den der einstige gottgeweihte Mönch und Diener des Altares durch die ungültige Eheschließung mit der Nonne getan habe. Eine derartige Stimme erging an Luther in der Folgezeit z. B. von Hieronymus Dungersheim zu Leipzig. Sie möge an dieser Stelle das Echo kennzeichnen, das in vielen um Luthers Person

---

[1] Werke, Erl. A. 61, S. 167. [2] Ebd. S. 265.

[3] Opp. Lugd. Batav. 1703, t. 3, col. 900. Erasmus an Nikolaus Everardus, Präses in Holland, aus Basel am 24. Dezember 1525.

[4] Ibid. col. 919, an Franziskus Sylvius aus Basel am 13. März 1526.

tief bekümmerten Gemütern die Kunde von seiner Heirat weckte; als solches Echo ist sie ein ergreifendes historisches Zeugnis: „O du Unglücklicher und abermals Unglücklicher! Kein Unglück gleicht dem deinen! Einstmals hast du mit göttlichen Zeugnissen und im Einklang mit Gottes Kirche eindringlich gelehrt, daß man der Anmaßung des Fleisches mit Buße und Gebet entgegentreten müsse; jetzt hast du das gefallene Weib bei dir und gestattest dir, dem Fleische zu dienen unter dem Scheine der Ehe, verblendet, wie du bist, durch Wohlleben, Stolz und Leidenschaft; andere aber leitest du durch dein Beispiel zu gleicher Nichtswürdigkeit an... Welch erschütternder Wechsel, welche Unbeständigkeit! Früher Mönch, jetzt mitten in der Welt, die du verlassen; früher Priester, jetzt, wie du als Häretiker glaubst, ohne priesterlichen Charakter, ganz Laie; früher im Ordenskleid, jetzt als Weltlicher; früher Christ, jetzt Husit; früher in richtiger Lehre, jetzt wie ein Pikarde auf der Gegenseite; früher Ermahner an die Frommen zur Keuschheit und Beharrlichkeit, jetzt vor ihnen mit der Lockung, die Gelübde beiseite zu werfen und sich ohne Furcht den Händen des bösen Feindes zu überliefern!“[1]

Im Obigen sind bereits die mannigfachen Lutherfabeln, die sich an die Wittenberger Heirat knüpfen, im wesentlichen beleuchtet und auf ihren wahren Gehalt zurückgeführt.

So liegt es zufolge der dargelegten Tatsachen am Tage, daß es eine unrichtige Behauptung war, wenn man Luther vorwarf, er habe nicht einmal die damaligen Formalitäten der Eheschließung beobachtet und schon die Ehe vollzogen, ehe er dieselbe auch nur hinsichtlich der Formalitäten abzuschließen versucht habe. Die oben angegebene Unterscheidung der beiden vor Zeugen geschehenen Handlungen vom 13. und vom 27. Juni, die jeder ihre besondere Bedeutung zuweist, war von diesen Anklägern nicht gekannt oder nicht beachtet. Würde es nur auf die Formalitäten angekommen sein, so waren diese eingehalten, sofern man von der Rechtmäßigkeit des Pfarrers absieht. Aber die kanonischen Satzungen stellten sich um so mehr der Gültigkeit der Ehe der durch feierliche Klostergelübde Gebundenen mit aller Klarheit und Entschiedenheit entgegen. Darum war die bürgerliche Anerkennung des neuen Standes Luthers nach damaligen Gesetzen durchaus in Frage, weil das kanonische und das kaiserliche Recht die Ehen der Priester und Mönche nicht anerkannte, die Juristen aber nach diesen Rechten entscheiden mußten. Unten wird vom Zorne Luthers gegen die „Scharteken“ der Juristen zu reden sein, und dieser Zorn hatte unter anderem den sehr persönlichen mit dem Gesagten zusammenhängenden Grund: Immer verfolgt ihn die berechtigte Furcht, daß die Ehe von den Rechtsgelehrten nicht als Ehe angesehen werde, und die Besorgnis, seine Kinder möchten infolge der erhobenen Schwierigkeiten von der Beerbung ausgeschlossen sein.

Die ehedem öfter wiederholte falsche Angabe, daß Katharina von Bora etwa 14 Tage nach der Hochzeit mit Luther niedergekommen sei, stammt nur aus

[1] Articuli sive libelli triginta, art. 17, p. 87 sq.

einem Briefe von Erasmus vom 24. Dezember 1525, der ungünstigen Gerüchten voreilig Glauben schenkte[1]. Erasmus hat aber selbst in einem andern Briefe vom 13. März 1526 die Angabe ausdrücklich widerrufen: „Das Gerücht von der frühen Entbindung der Frau", schreibt er da, „war falsch. Jetzt aber soll sie in andern Umständen sein."[2] In der Meinung, seine frühere Angabe sei die richtige, hat man Zweifel an der Echtheit des zweiten Briefes erhoben; aber die Einwürfe sind unkräftig; beide Briefe sind auf ganz gleicher Linie den ältesten Sammlungen der Erasmusbriefe eingereiht und genossen ohne Widerspruch seit ihrem ersten Bekanntwerden die Anerkennung der Echtheit.

Die Annahme überhaupt, Luther habe schon vor der Heirat verbotenen Umgang mit Katharina von Bora gehabt, gründet allein und ausschließlich auf jenen Anhaltspunkten, die oben bei der Gelegenheit seines Verkehrs mit den ausgesprungenen Nonnen im allgemeinen zur Erwähnung kamen.

Wenn Luther ferner bald nach der Heirat Katharina von Bora seine „Metze" nennt, der er in die Zöpfe geflochten sei[3], so hat das Wort Metze nach damaligem Gebrauche nicht den häßlichen Sinn, den man später und bis heute bisweilen hineingelegt hat; es bedeutete einfachhin Mädchen oder Frau und war als Kosewort in gewöhnlicher Anwendung.

Man führt eine Äußerung von Joachim von der Heyden, Magister zu Leipzig, an, der in einer am 10. August 1528 an Katharina von Bora gerichteten öffentlichen Schrift ihr vorhält, sie habe sich, als sie aus dem Kloster floh, wie ein Tanzmaidlein gegen Wittenberg begeben und dort, wie man sage, mit Luther in schnöder und öffentlicher Unzucht gelebt, ehe sie ihn zum Manne genommen[4]. Diese Worte, Katharina direkt ins Gesicht gesagt, scheinen allerdings von einem überzeugten Manne zu kommen, was nicht zu übersehen ist. Allein derselbe ladet doch die Vertretung seiner Aussage auf andere ab, die solches als leere Fama ihm zugetragen haben können; er schaltet ein: „wie man sagt". Auch ist das „Tanzmaidlein" nur zum Vergleiche, freilich nicht zum lobenden, angebracht und wird sich entweder auf die sehr weltlichen Manieren der flüchtigen Nonne oder auf die weltlichen, möglicherweise auch unbescheidenen Kleider beziehen, mit denen sie bei oder nach der Flucht das Klostergewand vertauschte. Wahrscheinlich würde man zu Leipzig, dem Sitze von der Heydens, wo ein Hauptherd der Lutheranklagen war, Bestimmteres vorgebracht haben, wenn über direkt unsittliches Leben derselben sichere Kenntnisse vorhanden gewesen wären.

Auch der bittere Gegner Luthers, Simon Lemnius, den man angerufen, entbehrt positiver und bestimmter Angaben. Er bringt nicht einmal unter den Erfindungen seiner Phantasie in der von ihm hinterlassenen Monachopornomachia den unzüchtigen Umgang Luthers mit Bora, ehe er heiratete, vor, während er in dieser Satire die Frauen Luthers, Spalatins und Justus Jonas' sich in andern schlüpfrigen Mitteilungen ergehen läßt. Er erzählt nur dichtend, wie Bora den Ehekandidaten Luther unter Vorwürfen wegen seiner angeblichen Treulosigkeit, weil er sie umgehen wollte, zuletzt zur Heirat mit sich fortgeschleppt habe[5].

[1] Opp. Lugduni Batav. 1703, 3, col. 900, ep. 781. [2] Ibid. col. 919, ep. 801.

[3] Werke, Erl. A. 53, S. 322; siehe oben S. 478.

[4] Bei Enders, Briefwechsel Luthers 6, S. 334.

[5] Bei Strobel, Neue Beiträge zur Literatur 3, 1, S. 137 ff. Vgl. Höfler, Sitzungsberichte der k. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften 1892, S. 110 f. Nach Denifle, Luther 1², S. 284, A. 3 ist ein Exemplar obiger Schrift in der Mainzer Stadtbibliothek.

Weil in diesem Werke nur die Geschichte im strengen Sinne das Wort zu führen hat und darum nur solches hier gegen Luther auftreten darf, was selbst gerichtlich bewiesen werden könnte, so sind Vermutungen nicht am Platze. Es muß genügen, im Anschlusse an die historischen Klagen von Melanchthon über Luthers „Verweichlichung" und „Entzündung" durch die ihm „mit aller List nachstellenden Nonnen"[1] im allgemeinen hervorgehoben zu haben, welches Bild der ehemalige Wittenberger Mönch, der Stifter der neuen Religionsbewegung, mit seiner „Possenreißerei" unter diesen der Eingezogenheit entfremdeten Frauen darbietet, und wie nahe infolgedessen die übeln Nachreden lagen, die von ihm selbst und von seinen Freunden bezeugt werden. Männer wie der abgefallene Franziskaner Eberlin von Günzburg sagten allerdings damals, der Teufel befleiße sich an allen Orten „bösen ärgerlichen Argwohn auf ihn zu führen, ihn zu verleumden" usw.[2] Andere ließen ihren Groll gegen die Sitten der das Evangelium verpestenden ehemaligen Nonnen aus[3]. Wir begreifen auf seiten späterer entrüsteten katholischen Beobachter die nachfolgenden Reflexionen, die wir aber nicht zu den unsrigen machen, weil sie in einer prozeß- und aktenmäßigen Geschichtschreibung nicht zu verwerten sind. „Luther hätte müssen ein Engel sein, um in solcher Gefahr durchaus unbefleckt zu bleiben. Wer nur ein wenig Menschenkenntnis besitzt und zugleich weiß, daß Gott den Stolz und Hochmut in der Regel mit dieser Sünde straft, wird sich nicht über denjenigen erregen, welcher an Luthers Unbescholtenheit vor seiner Beweibung Zweifel hegt."[4]

2. Der Bauernkrieg. Stimmungen und Polemiken.

Daß an der Entstehung des furchtbaren Bauernaufstandes von 1525 die Predigt des neuen Evangeliums einen großen Anteil hatte, ist eine Tatsache, die in neuerer Zeit auch von vielen nichtkatholischen Historikern eingeräumt wird.

„Wir sind der Meinung", schreibt P. Schreckenbach 1895, „daß Luther einen gewaltigen Anteil an der Revolution besaß", und er weist dieses Urteil nach, indem er „Luthers Kampf gegen die größte der damaligen konservativen Mächte" und die „Art und Weise, wie er den Kampf durchführte", betrachtet[5]. Fr. v. Bezold bemerkte 1890 in seiner „Geschichte der deutschen Reformation" über den Sturm Luthers gegen den ihm ungünstigen Nürnberger Reichstagsabschied (1524) und über seine Äußerungen über die „trunkenen und tollen Fürsten": „So durfte Luther nur schreiben, wenn er entschlossen war, sich zum Führer einer Revolution aufzuwerfen. Daß er an das deutsche Volk jener Zeit die Zumutung stellte, eine solche Sprache der Leidenschaft aus dem Munde seines ‚Evangelisten' und ‚Elias' anzuhören und sich doch nicht aus den Schranken der gesetzlichen Ordnung fortreißen zu lassen, diese Naivität erklärt sich nur aus seiner Unkenntnis der Welt und aus der großartigen Einseitigkeit, welche einer ganz vom religiösen Interesse erfüllten und bewegten Natur anhaftet. Hier liegt seine Größe wie seine Schwäche."[6] Von der

[1] S. 446 473.

[2] Eberlins Sämtliche Schriften, hg. von L. Enders 3, S. 165.

[3] Eoban Hessus schrieb von den entflohenen Nonnen die sehr unrühmlichen Worte: Nulla Phyllis nonnis est nostris mammosior. Vgl. oben S. 430, A. 1.

[4] Denifle, Luther 1 [2], S. 284.

[5] Luther und der Bauernkrieg, Oldenburg 1895, S. 8.

[6] Berlin 1890, S. 447.

Wirkung seiner Sprache auf das Volk schrieb derselbe Historiker noch im Jahre 1908: „Wie hätte der gemeine Mann Luthers Verkündigung der christlichen Freiheit, seine überscharfe Kritik an den Pfaffen und Herren anders auffassen sollen, als ‚fleischlich'?"[1]

Die katholischen Zeitgenossen Luthers verurteilten, ohne freilich obige „Größe" anzuerkennen, aufs schärfste die Miturheberschaft desselben an der Entfesselung des Aufstandes.

Ein guter Kenner seiner Schriften, der damals eine lateinische Polemik wider Luther herausgab, hält ihm unter Anspielung auf Stellen, die uns zum Teile schon begegnet sind, in folgender Weise seinen Anteil an der Verantwortlichkeit für den Bauernkrieg vor: Er sei es gewesen, der zuerst zum Sturm geläutet habe; er könne sich nicht reinwaschen vom Aufruhr, wenngleich er geschrieben, das gemeine Volk dürfe keine Gewalt anwenden ohne die Obrigkeit, und zuletzt, während der Kämpfe, allen Aufruhr heftig verurteilt habe. „Das hört das gemeine Volk nicht", sagt er ihm, „sondern befolgt nur aus Luthers Schriften und Predigten, was ihm gefällt." „Du hast in öffentlichen Schriften ausgerufen[2], daß man gegen Papst und Kardinäle mit allen Waffen losstürmen und die Hände waschen soll in ihrem Blut. Du hast alle Bischöfe, die deiner Lehre nicht folgen wollen, Götzenpfaffen, Diener des Teufels genannt; du hast gesagt, den Bischöfen begegne billig ein starker Aufruhr, der sie ausrotte von der Welt." „Du hast liebe Kinder Gottes und rechte Christen genannt solche, welche alles daransetzen wollten, daß die Bistümer zerstört werden und das Regiment der Bischöfe vertilgt werde. Du hast ferner gesagt, wer Gehorsam leiste den Bischöfen, sei des Teufels eigener Diener. Du hast die Klöster Mördergruben geheißen und ebenso zu ihrer Vertilgung aufgereizt."[3]

Eine starke gegen die Geistlichkeit gehende Strömung sowie drohende Bewegungen und soziale Unruhen infolge der Bedrückungen waren bei den Bauern in manchen Gegenden von Deutschland, schon ehe Luther auftrat, vorhanden. Aber erst das Evangelium von der Freiheit und die mißverstandene Anwendung von Bibelstellen auf die Wünsche nach Gleichheit der Stände und allgemeine Güterverteilung, nicht minder das Beispiel des großen geistigen Umsturzes, der vor sich ging, regte in größerem Umfange die Bauernschaft zu übertriebenen stürmischen Forderungen an, machte die Krisis eigentlich akut und verlieh der bekannten und blutigen Umwälzung den gefährlichsten Hintergrund.

Bauernprogramme im neureligiösen Sinne suchten den revolutionären Charakter zu decken.

An der Spitze der „Zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben" stand z. B. die Forderung, das Evangelium frei predigen zu lassen und die Wahl der Pfarrer den Gemeinden zuzugestehen[4]. Die Forderungen, selbst die betreffend den Zehnten, das Jagd-, Fisch- und Holzrecht und anderes, glaubten die Ver-

---

[1] In Die Kultur der Gegenwart, II 2, Abt. 5, 1, Berlin 1908, S. 68.

[2] Die Stellen wurden oben gelegentlich angeführt, vgl. S. 333 f 336 339 369 373 f 380 384 f 410 ff 415.

[3] Dissertationes quatuor contra M. Lutherum et Lutheranismi fautores, Moguntiae 1532, fol. 19, bei Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2^{18}, S. 491.

[4] Kritische Ausgabe von A. Goetze in Hist. Vierteljahrsschrift 4, 1901, S. 1 ff.

fasser dieser Artikel aus der Heiligen Schrift beweisen zu können; nur dann, hieß es, seien sie bereit, dieselben aufzugeben, wenn man sie biblisch widerlege; aber sie behielten sich zugleich diejenigen neuen Forderungen für die Zukunft vor, die sie als schriftgemäß mit der Zeit erkennen würden. Lutherische Gedanken lagen auch in den dreißig Artikeln des „Junker Helferich, Ritter Heinz und Karsthanns", ja diese waren meist mit Worten aus Luthers Schriften abgefaßt; der 28. Artikel schwor allen Feinden desselben Feindschaft[1].

Die Bauern im Rheingau und im Mainzischen forderten bei ihrer Erhebung im Mai 1525 nicht bloß Freiheit der Pfarrerwahl und der evangelischen Predigt, sondern auch Freilassung der zu Mainz gefangen gesetzten neugläubigen Prediger. Das Bestehen auf Freiheit der Pfarrerwahl, die ebenso an vielen andern Orten, auch in den „Zwölf Artikeln der Bauerschaft in Schwaben", verlangt wurde, bedeutete nichts anderes als die Absicht, die Stellen mit neugläubigen Predigern zu besetzen[2].

„Überall traten die Aufständischen für die evangelischen Forderungen ein oder umgekehrt: Die evangelisch Gerichteten haben sich den Aufständischen angeschlossen und durch sie ihre Wünsche durchsetzen zu können geglaubt." Infolge dieser Gemeinschaft galt nach der Besiegung des Aufstandes bei den katholischen

[1] Bei Köstlin-Kawerau 1, S. 697 liest man nach Erwähnung der Lasten der Bauern, ihres Übermutes und Dranges nach Neuerung: „Dazu kam jetzt die neue Predigt vom Evangelium. . . Es wurde nun auch den aufs Weltliche und Leibliche gerichteten Beschwerden und Forderungen eine höhere Weihe gegeben. . . Jetzt wurde die christliche Freiheit, von der das Neue Testament redet, und welche Luther verkündete, auch unmittelbar aufs weltliche Gebiet übertragen. Man stritt mit jenen Aussprüchen des Paulus, daß in Christo kein Knecht noch Freier sei. . . In eigentümlicher Weise wurde auch wieder das Alte Testament beigezogen. Daraus, daß Gott den Stammeltern der Menschheit die Herrschaft über die Vögel unter dem Himmel, die Fische im Wasser und die Tiere des Landes zugeteilt hat, schloß man, daß mindestens Fischfang und Jagd dem gemeinen Gebrauche frei sein müsse. Vor allem erhob sich Widerspruch gegen die Verpflichtungen an Klöster und Klerus; sollte ja doch das Mönchtum selbst und ebenso die weltliche Gewalt der Geistlichkeit kein Recht des Fortbestandes mehr haben. Solche Ideen erzeugten sich überall leicht unter der gärenden Menge, als die neue Predigt durch Wort und Schrift unter sie drang." S. 701: „Luther aber war der Mann des Evangeliums, auf den die große Menge jener Bauern in der südlichen Hälfte Deutschlands bei ihrer Erhebung vorzugsweise die Blicke richtete." — Die Herausgeber der den Bauernkrieg betreffenden Schriften Luthers in der Weimarer Ausgabe, Bd 18, 1908, bemerken in der ersten Einleitung zu denselben S. 279: „Der Aufstand findet Nahrung und sucht Stütze in dem siegreichen Evangelium der kirchlichen Reformation Luthers; aber das neue Evangelium soll verweltlicht werden. So kommt es, daß schließlich nicht Luther, sondern die religiösen Schwarmgeister, allen voran Thomas Münzer, die erregten Gemüter in ihren Bann ziehen, der Bewegung ihren Stempel aufdrücken können." Von Luthers Beziehungen zum Aufruhr in der Zeit seiner Vorbereitung heißt es indessen bestimmter S. 280: „Luther hatte bis dahin [Frühjahr 1525] keinen direkten Anteil an der sozialen Bewegung genommen. Zweifellos aber war er indirekt beteiligt; seine Schriften waren Feuerbränden gleich auf die leicht entzündbaren Massen geflogen, die sie zum Teil mißverstanden, nach ihrem Sinn auslegten, und daraus für sich Waffen schmiedeten."

[2] Fritz Herrmann, Evangelische Regungen zu Mainz in den ersten Zeiten der Reformation, in Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr 100, 1910 (S. 275—304), S. 297.

Herren „das Luthertum schlechthin als Aufruhr“[1]. Die vorstehenden Sätze eines protestantischen Historikers beziehen sich zunächst auf die Rheingegenden, aber sie sind auch für die andern Gebiete der Bauernerhebung zutreffend. Ebenso gestattet eine allgemeine Anwendung sein Urteil, daß die in lutherischen Kreisen verbreitete enthusiastische Erwartung eines großen Umschwunges der Dinge vor dem baldigen Eintritt des Weltendes mit dazu beitrug, Anhänger des neuen Glaubens zu Begünstigern der Bauernpartei zu machen. Luther nährte solche exaltierte Vorstellungen in seinem Leserkreise noch bis in das Getöse der revolutionären Waffen hinein (s. unten S. 492).

„Was Wunder“, sagt derselbe Historiker, „daß die verfolgten Anhänger Luthers, als im Frühjahr die soziale Revolution aufflammte, eben darin den Anfang des Umschwunges sahen und vielfach mit den Bauern und dem städtischen Proletariat gemeinsame Sache machten. Luther selbst hat weder mit der Ritter- noch mit der Bauernerhebung seine religiöse Sache verquicken wollen. Aber zur reinlichen Scheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem waren seine Anhänger nicht reif.“[2]

Luther und seine Prediger hatten häufig gegen die weltlichen und mehr noch gegen die geistlichen Fürsten in einem so herabsetzenden und entwürdigenden Tone Vorwürfe erhoben[3], daß klarblickende Zeitgenossen, wie ein Bartholomäus von Usingen, die Volksrevolution als eine Wirkung solcher Reden und Schriften prophezeiten[4]. Die Zerstörung der bischöflichen Gewalt, die bei den damaligen Zuständen fest im Zeitlichen wurzelte, bedeutete eine radikale Umwälzung in der Besitz- und Rechtslage im deutschen Reiche. Die „christliche Freiheit“ aller, die Gleichheit von hoch und niedrig im allgemeinen Priestertume war mit den unvorsichtigsten und aufreizendsten Wendungen proklamiert. Die Bauern wurden von fanatischen umherziehenden Predigern, die vielfach der schwarmgeistigen Sekte angehörten, mit Worten der Heiligen Schrift über ihre an-

[1] F. Herrmann a. a. O. (oben S. 485, A. 2) S. 298.

[2] Ebd. S. 296. W. Vogt, Die Vorgeschichte des Bauernkrieges, in Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 20, 1887, weist auf die besonders in Südwestdeutschland vorhandene allgemeine Erwartung hin, daß das Bestehende einer gründlichen Umänderung zu unterwerfen sei. „Jede, auch die geringste Reform auf dem sozialen Gebiete griff aber schon auf das politische und selbst auf das kirchliche Gebiet über; denn Adel und Geistlichkeit, um deren Gewalt und Besitz es sich dabei handelte, waren zugleich auch politische und kirchliche Faktoren. . . Alle hatten das Gefühl, daß in letzter Instanz die Gewalt werde entscheiden müssen“ (S. 142).

[3] Beispiele s. oben S. 452 ff und unten XIV, 4. Vgl. auch P. Drews, Entsprach das Staatskirchentum Luthers Ideal? Tübingen 1908, S. 31.

[4] Über Usingens Ausspruch vom Jahre 1523: Nescitis populum esse bestiam . . quae sanguinem sitit? *etc.* vgl. N. Paulus, Barthol. Usingen S. 102. Ebd. eine andere einschlägige Äußerung Usingens gegen den Prädikanten Kulsamer. Er erklärte, zu fürchten, Deutschland werde einen Sturm entstehen sehen, wie Konstantinopel seinen Bildersturm gehabt habe (S. 101). — Der Prädikant Eberlin von Günzburg verkündigte im Jahre 1521: „Der Trügereien des Klerus wird kein Aufhören sein, bis daß die Bauern einmal ertenken und ertränken Böse und Gute miteinander, so ist danach der Trügerei gelohnt.“ Bei Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2 [18], S. 490 f.

geblichen und wirklichen Rechte aufgeklärt. So hatte der angesehene Straßburger Prediger Kaspar Hedio im Rheingau in einer Predigt, die er auf der Wachholderheide bei Erbach hielt, seine Gedanken gegen die übliche Entrichtung des Zehnten ins Volk geworfen, und diese wirkten wie ein Zauberwort: Die Bauern sollten den Zehnten nur unter Protest geben, meinte er dann freilich, aber nicht mit Gewalt ihn abzustellen versuchen. Wer wollte aber die einmal aufgereizte Menge innerhalb solcher Schranken halten? Im Jahre 1524 ließ Hedio zwei über den Gegenstand zu Straßburg gehaltene Predigten nebst einem Sendbrief an die Rheingauer im Druck erscheinen, „die ohne Zweifel einen gewissen Einfluß auf die dortige Erhebung hatten“[1]. Er forderte in der Schrift gleichfalls auf, das Volk solle selbst auf die Suche nach tüchtigen Predigern ausgehen, wenn ihnen die geistliche Obrigkeit solche nicht schickte[2].

Besonders in Südwestdeutschland hatte sich, schon ehe das Luthertum auftrat, in vielen Gegenden der Bauern eine tiefgehende soziale Bewegung bemächtigt. Gegen ihre gedrückte Lage erhoben sie vielfach berechtigte Beschwerden. Dort schien bereits in den Jahren 1513 und 1514 eine Krisis bevorzustehen, und allgemein war das Gefühl, daß nur noch Gewalt irgend einen Ausgleich der eingetretenen großen Gegensätze herbeiführen werde. Die Gärung nahm an manchen Orten auch schon einen antikirchlichen Charakter an, was um so näher lag, als die Besitzer und Herren, gegen die sich die Unzufriedenheit richtete, entweder kirchliche Personen waren, wie die geistlichen Fürsten, oder mit der Kirche und ihren vielgestaltigen weltlichen Einrichtungen auf das engste verbunden erschienen. Die Abneigung gegen die Geistlichkeit wurde bereits damals bei den arbeitenden Klassen geschürt durch übertreibende Schilderungen ihres trägen Lebens, ihres Luxus und ihres unwürdigen Wandels.

In der Bewegung ausschließlich einen sozialen Gehalt finden wollen, wie es geschehen ist, war schon für die Zeiten vor Luther nicht ganz zutreffend, wenngleich der soziale Charakter im Vordergrunde stand. Es war nur Wirkung der neuen, seit Luther und Zwingli in die Massen geworfenen Ideen und der religiösen Abfallspredigt, daß die vorhandene Gärung binnen kurzer Zeit zum unaufhaltsamen Ausbruch kam. Damals wurden neben den sozialen Klassengegensätzen zugleich die antikirchlichen Gedanken der Neuerung eine wahrhaft treibende Kraft in der Erhebung. Man hat sogar neuestens auf protestantischer Seite den Bauernkrieg deshalb als „eine kirchlich-religiöse Bewegung“ hingestellt, „die, hervorgerufen durch die prinzipiellen Erörterungen, die die Reformation heraufführte, ihren leidenschaftlichen Charakter durch den religiösen Gegensatz erhielt, der in ihm verwirklicht ward“[3]. Der Spezialforscher über jene Zeit, dem dieses Urteil angehört, belegt und präzisiert dasselbe in seinen Ausführungen dahin, daß Zwingli und Luther „die erste Ursache“ des

[1] F. Herrmann a. a. O. S. 297.

[2] Der „Sendbrief“ wieder abgedruckt in den Annalen des Vereins für Nassauische Geschichte 17, 1882, S. 16 ff.

[3] W. Stolze, Der deutsche Bauernkrieg, Halle 1907, S. v.

Krieges seien, nicht aber positiv (d. h. direkt), sondern weil die Bauern, einmal mit deren neuen und ihnen günstigen „biblischen" Ideen irgendwie bekannt geworden, die reformatorische Lehre nicht gewaltsam unterdrückt sehen wollten und gegen die katholischen Regierenden und ihre antireformatorischen Gewaltmaßregeln mit Gewalt Front machten[1]. Es muß nach dem nämlichen Verfasser recht wohl unterschieden werden zwischen dem, was im Verlauf der Empörung als bewegende Ursache derselben von den Bauern hingestellt wird, indem sie ihre sozialen Beschwerden reden lassen (z. B. in den zwölf Artikeln), und demjenigen, was tatsächlich die Erhebung in Gang setzte.

Auch ist nicht zu übersehen, daß lutherischerseits in dem Momente, wo die Leidenschaften schon aufs äußerste angespannt waren, manche Versuche zu einer Beruhigung der Gemüter gemacht wurden. Die zu erwartende Katastrophe schreckte diejenigen, die ihr nahe standen und die die Verantwortlichkeit für ihre Schultern fürchteten. Noch kürzlich wurde die verschollene Flugschrift eines anonymen lutherischen Predigers aus dem Anfang der Bewegung neu herausgegeben, worin der Verfasser nach guten Ermahnungen die Erwartung ausspricht, daß Gottesfurcht die Regungen der Leidenschaften besiegen könne; auch biblische Ausführungen gegen den Mißbrauch der neuen evangelischen Freiheit fehlen in dem wohlgemeinten Libell nicht[2]. Man verwies auch damals, wie heute noch, auf Luthers Lehre über den Gehorsam gegen die Obrigkeit, die vom „wahren Christen" sogar fordert, daß er sich „schinden lasse" und aus Liebe zum Kreuze der Reaktion entsage (XIV, 4).

Bei alledem bleibt die große Mitverantwortlichkeit des Luthertums bestehen. „Es ist nicht eine rein historische und objektive, es ist vielmehr eine aus falschen Gesichtspunkten heraus unternommene apologetische Betrachtung", sagt ein anderer protestantischer Historiker, „welche sich die Tatsachen zu leugnen vorsetzt, daß Luthers evangelische Predigt die ungeheure, schon aus dem 15. Jahrhundert herstammende soziale Aufregung in den untersten Volksschichten ganz gewaltig gesteigert und zum Ausbruch reif gemacht hat. In noch höherem Grade trug die in Luthers Spuren wandelnde Agitation der lutherischen Prädikanten zu diesem Ergebnisse bei."[3]

---

[1] Vgl. besonders S. 22 ff. Im Archiv f. Reformationsgeschichte 1909, Hft 1, S. 160 wird dem Verfasser beigepflichtet, wenn er die „bisherige einseitige Hervorhebung des wirtschaftlichen Momentes des Bauernkrieges" tadle; es heißt da, „die Betonung des religiösen Momentes durch Stolze erscheint wohl gerechtfertigt".

[2] Die scharf Metz wider die, die sich evangelisch nennen und doch dem Evangelium entgegen sind, 1525, hg. von W. Lucke, in Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, Bd 1, Hft 3, Halle 1906.

[3] So W. Maurenbrecher, Geschichte der kathol. Reformalion 1, Nördlingen 1880, S. 257. Janssen hat in seiner Geschichte des deutschen Volkes diesen Punkt ausführlich ans Licht gestellt. Man sehe besonders im 2. Bde, 2. Buch, 1: Aufwiegelung des Volkes durch Predigt und Presse, und 3. Buch: Die soziale Revolution, wo im Beginn dargelegt wird, daß zwar auch ohne das Auftreten Luthers und seiner Anhänger Aufstände zu fürchten gewesen seien, daß aber „die soziale Revolution ihren Charakter der Allgemeinheit und der unmenschlichen Furchtbarkeit erst erhielt aus den durch die religiösen Wirren geschaffenen

Mehr und mehr bestätigen heute zumal die über die verschiedenen Punkte des weiten Aufstandsgebietes geführten Einzelforschungen, daß die Vorwürfe, die schon die alten Verteidiger der Kirche gegen das Luthertum in dieser Hinsicht erhoben, doch nicht so ungerecht waren. Der viel herabgesetzte Johann Cochläus, der solche Anklagen namentlich vertritt, wird von dem zuletzt angeführten Geschichtschreiber des 16. Jahrhunderts mit Recht als „geeigneter" bezeichnet, „uns jene revolutionäre Zeit vorzustellen, als der diplomatisch vorsichtige Historiker Sleidanus oder die theologischen Bewunderer und Anbeter Luthers auf der protestantischen Seite"[1]. Der gelehrte Hieronymus Emser schrieb im Sturmjahre 1525 eine Schrift „Auf Luthers Greuel", worin ein großer Teil dem Nachweise gewidmet ist, der schon im Buchtitel mit angekündigt wird: „Wie und wo und mit welchen Worten Luther in seinen Büchern zur Aufruhr ermahnt, geschrieben und getrieben hat." Auch in Versen, die für große Verbreitung bestimmt waren, gab Emser seiner Überzeugung einen entrüsteten Ausdruck.

Unmittelbar wurde Luther in die beginnende Erhebung hineingezogen, als ihm die „Zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben" von den Beteiligten zugeschickt wurden. Die Bauern forderten ihn zuversichtlich „zur Aussprechung des göttlichen Rechtes" auf[2]. Luthers gefeierter Name stand an erster Stelle auf ihrer Liste von gelehrten Männern, die zu befragen wären. Der Wittenberger Lehrer begriff damals die Bedeutung des Momentes; er fühlte gleichsam die Zügel Deutschlands in seine Hand gegeben. Er wollte begreiflich nicht der Entfesseler des furchtbaren Sturmes sein, er wollte auch nicht die ihm anscheinend

---

oder entwickelten Zuständen des Volkes". In Betreff der Wirkungen der Predigten und der Flugschriften im Volke heißt es Bd 2^{18}, S. 490, A. 5 in einem Schreiben Erzherzogs Ferdinands an den Papst, das verführte Volk glaube, se Dei negotium agere in templis, coenobiis, monasteriis diruendis *etc.* — Johann Adam Möhler vergleicht in der nach seinem Tod erschienenen Kirchengeschichte (hg. von Gams) 3, S. 118 die Wirkungen der Predigt von der Freiheit der Kinder Gottes in der ersten Kirche und führt aus, wie damals ein reines, entsagungs- und tugendvolles Leben die Folge war, wie die niederen Stände Zufriedenheit mit ihrer Lage lernten, die Sklaven vermehrte Treue gegen die Herren. „Die so entgegengesetzten Wirkungen des alten und des neuen Evangeliums liefern den schlagendsten Beweis von der Verschiedenheit beider." „Von dem fleischlichen Geiste, der sich in Luthers Schriften mit dem religiösen in eine lebendige Einheit verschmolzen hatte, war allmählich über ganz Deutschland ein aufrührerisches Wesen ausgeflossen; Kirchliches und Bürgerliches, Göttliches und Menschliches, Geistiges und Leibliches schwammen bunt in den Köpfen durcheinander; alles hegte eine schwärmerische, verkehrte Sehnsucht nach der Freiheit der Kinder Gottes" (S. 116). Als Luther dann zur Strenge gegen die Bewegung aufforderte, war bei ihm vor allem maßgebend, „den Gedanken niederzuhalten, als lägen in seinen Grundsätzen für die bürgerliche Ordnung gefährliche Elemente" (S. 118).

[1] W. Maurenbrecher, Studien u. Skizzen zur Gesch. der Reformationszeit, 1874, S. 22.

[2] Vgl. die Schrift „Handlung, Ordnung und Instruktion" aus jenen Monaten, in der die für die Unterhandlung mit dem Schwäbischen Bunde Abzuordnenden wegen des „gottlich Recht" neben andern gewiesen werden an „Hertzog Friederich von Sachsen sampt D. Martin Luther, oder Philipp Melancthon oder Pomeran [Bugenhagen]". In der angeführten Einleitung der Weim. A. (oben S. 485, A. 1) S. 280. Luther hat auf diese Stelle Bezug genommen in seiner „Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel" mit den Worten: „sonderlich aber, so sie mich mit Namen in dem andern Zeddel berufen".

so lange günstige Bewegung mit ihren zum Teil berechtigten Forderungen als der Volksmann und „Befreier", der er sich fühlte, in letzter Stunde abstoßen. In ganz ähnlicher Lage befand er sich wie ehemals gegenüber den zum Aufstande bereiten Rittern, mit denen er bis zu einem gewissen Punkte Bundesgenossenschaft gehalten, deren Vorgehen ihm aber dann doch zu gefährlich und für seine Sache des Evangeliums kompromittierend schien. In der Frage der zwölf Artikel war es für ihn schwer, ja unmöglich, nicht nach oben oder nach unten anzustoßen und dem neuen Evangelium nicht die Wege nach der einen oder nach der andern Seite für die Zukunft zu verschließen. Er entschloß sich, einen Weg der Mitte zu suchen. Jedoch die tragische Folge seiner ganzen von je eingenommenen Stellung, sowie die Wirkung der Lage nicht nur, sondern auch seines ungezügelten Temperamentes war, daß er hierbei beide Seiten, die Herren wie die Bauern, tödlich verletzte.

Er warf zuerst die Schrift „Ermahnung zum Frieden" auf den Kampfplatz, und zwar wörtlich auf den Kampfplatz, denn als er sie abfaßte, hatte bereits der Tumult seinen Anfang genommen, und die Greuel von Weinsberg waren (am 16. April 1525) geschehen, von denen Luther bei der Abfassung nichts wußte. Früher setzte man den Ursprung der Schriften in den Mai, sie gehört aber in die Tage nach dem 18. April[1].

In dieser Schrift sowie in den zwei nachfolgenden über den Aufstand entfalten sich Seiten von Luthers Charakter, die dem Zusammenhang nach in historischer und psychologischer Rücksicht zu betrachten sind. Die zweite Schrift, aus dem Eindruck der blutigen Kämpfe selbst entstanden, besteht in einem Flugblatt von nur einem Bogen und heißt „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern" oder kürzer „Wider die stürmenden Bauern"; sie ging noch der völligen Niederlage der Aufständischen in den Entscheidungstagen des Mai voraus[2]. Die dritte ist der „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern" vom Juni gleichen Jahres und rührt aus den Tagen des übermütigen Tobens der Sieger wider die Besiegten[3].

Die drei Schriften sind durchaus nach dem Momente, der sie hervorbrachte, zu beurteilen. Entstanden mitten in der brandenden Gärung sind sie durchlodert von der Glut ihres persönlich so nahe beteiligten Verfassers. Wer gegenwärtig ihren Inhalt am Geist vorübergehen läßt, wird, nachdem er in ihnen den Sturm gleichsam miterlebt hat, die Wucht dieses Geistes anstaunen, aber sich verwundern über das Bild, das ihre Gesamtheit ergibt. Er wird sich nicht mit Unrecht fragen, welche Schrift die bedauerlichere sei. Der traurige Vorzug dürfte der letzten zukommen; die unverkennbaren Mißgriffe des Verfassers, der dem Gefühl und der Phantasie freiesten Lauf läßt, aber nicht ebenso die Überlegung zur Geltung bringt, steigern sich von einem Libell zum andern.

---

[1] Ausgabe der Schrift in Werke, Weim. A. 18, 1908, S. 279 ff; Erl. A. 24², S. 271 ff über das Datum s. ebd. Weim. A. 18, S. 281 und Köstlin-Kawerau 1, S. 793.

[2] Werke, Weim. A. 18, S. 344 ff; Erl. A. 24², S. 303 ff.

[3] Ebd. S. 375 ff bzw. 310 ff.

In dem ersten, der „Ermahnung“, will der Verfasser zunächst den Fürsten und Herren, sonderlich den katholischen, die seit dem Nürnberger Reichstag von 1524 entschlossen gegen die Neuerung auftraten, die Wahrheit sagen und sie zum Frieden stimmen, sodann aber auch die Bauern, seine „lieben Herren und Brüder“, belehren und beruhigen. Wenn Luthers Geist von einer klaren Erkenntnis von der Lage der Dinge, besonders der Unmöglichkeit einer damaligen einfachen Zurückdämmung der Bewegung erfüllt gewesen wäre, so würde er in diesem kritischen Augenblick die Aufständischen nicht noch mehr gereizt haben mit den mannigfaltigen gegen die Herren gerichteten Aufrufen, zu denen er sich fortreißen läßt und die sofort ausgenützt wurden.

Er ruft z. B., an die Obrigkeiten gewendet, aus: „Im weltlichen Regiment tut ihr nicht mehr, denn daß ihr schindet und schatzet, eure Pracht und Hochmut zu führen, bis der arme gemeine Mann nit kann noch mag länger ertragen. Das Schwert ist euch auf dem Halse; noch meint ihr, ihr sitzet so feste im Sattel, man werde euch nicht mögen ausheben. Solche Sicherheit und verstockte Vermessenheit wird euch den Hals brechen, das werdet ihr sehen.“ „Ihr ringet darnach und wollet auf den Kopf geschlagen sein, da hilft kein Warnen noch Vermahnen für.“ „Gott schafft's also, daß man nicht kann noch will noch solle euer Wüterei die Länge dulden. Ihr müßt anders werden und Gottes Wort weichen; tut ihr's nicht durch freundliche willige Weise, so müßt ihr es tun durch gewaltige und verderbliche Unweise. Tun's diese Bauern nicht, so müssen's andere tun.“[1]

Er ruft den Bauern neben der Aufforderung, sich christlich zu vertragen, sogar zu, gerne Verfolgung und Unterdrückung zu leiden. Das sei der Geist des Evangeliums, den er immer gepredigt habe. Das Evangelium setze das äußerliche Leben allein in Leiden, Unrecht, Kreuz, Geduld und Verachtung zeitlicher Güter und des Lebens. Sie dürften also ihre irdischen Forderungen nicht mit dem Evangelium begründen wollen. Aber „Mordpropheten“ seien zu ihnen gekommen, die durch falsche Bibelanwendung dem Evangelium schadeten und zu verbotener Gewalt aufriefen. Er selbst habe so großen Erfolg gehabt und doch die Gewalt verabscheut, so daß die Verbreitung seiner Lehre ein um so größeres Wunder sei. „Nu fallet ihr mir drein“, ihr wollt dem Evangelio helfen, aber „ihr verdruckt es“ durch eure gewalttätige Weise. Die Wirkung dieser Worte, die das Zentrum seines Gedankenkreises bilden, hebt er auf durch neue stürmische Ausfälle gegen die Herren und Fürsten: Wenn sie „das Evangelium zu predigen verbieten und die Leute so unerträglich beschweren, so sind sie allerdings wert, daß Gott sie vom Stuhle stürze“[2]. Luther will schon die Hände ausgestreckt sehen, die sich zu Vollziehern dieses Strafgerichts machen, und fährt am Schlusse mit der Vorhaltung an die Fürsten fort, „wie die Tyrannen selten am trocken Tod sterben, sondern gemeiniglich erwürgt worden sind und im Blute umbkamen. Weil denn gewiß ist, daß ihr tyrannisch und wüthiglich regiert, das Evangelium verbietet und den armen Menschen so schindet und drücket, habt ihr keinen Trost noch Hoffnung, denn daß ihr umbkommet, wie euer Gleichen sind umbkommen“[3].

---

[1] Ebd. S. 293 f bzw. 273 f.

[2] Ebd. S. 300 bzw. 277.

[3] Ebd. S. 329 f bzw. 296 f. In der Weim. A. 18, S. 790 wird mit Recht bemerkt, daß Luther in den süddeutschen Bauern, denen die „Ermahnung zum Frieden“ vorzüglich

Solche Worte waren nicht das, was die aufgeregte Zeit am Vorabend der schrecklichen Zusammenstöße heischte. Luther war in seinem Ungestüm und in der Befangenheit für seine Lehre der Beurteilung der öffentlichen Zustände nicht gewachsen. Er erkennt zwar viele von den Lasten, um derentwillen der Bauernstand sich erhoben, als allzu drückend an[1]. In dieser Hinsicht bringt er Gedanken, die für alle Zeiten beherzigenswert bleiben. Aber die Interessen seiner Auffassung der Bibel stellt er so sehr an die Spitze, daß er schon eingangs erklärt, an den Artikeln der Bauern habe ihm „das aufs Best gefallen", daß sie „sich wöllen weisen lassen, so fern dasselbige durch helle, offentliche, unleugbare Sprüche der Schrift geschehe; wie denn billig und recht ist, daß niemands Gewissen weiter oder anders, denn mit göttlicher Schrift, unterricht und geweiset werde"[2].

Niemals ist unter verhängnisvolleren Umständen die Freiheit der Bibelerklärung proklamiert worden. Es konnte Luther nicht unbekannt sein, daß die gerüsteten Scharen und ihre Prädikanten, besonders die zahlreichen schwarmgeistigen Wiedertäufer, ebenso wie er eine eigene und neue Bibelerklärung aufstellten, nur eine ihnen selbst günstige, auf die sie niemals zu Gunsten einer andern verzichtet hätten.

Luther sieht aber wegen der Lehrdifferenzen und insbesondere wegen der Beteiligung der Münzerschen Schwarmgeisterei deutlich den Teufel in den kriegerischen Umtrieben auftreten; mit ihm muß er, als der hauptsächlich von der Hölle Bekriegte, in einen Ringkampf eintreten; der Teufel sucht ihn selbst, und nicht bloß sein Evangelium, so sagt er in dieser Schrift, „zu vertilgen und aufzufressen" durch die „blutdürstigen Rottengeister"; aber fressen solle der Teufel ihn nur, es werde ihm davon der Bauch enge genug werden[3]. In seiner Aufregung sieht er auch Zeichen und Wunder. „Ich will mit den Meinen Gott bitten, daß er euch, beides, theils entweder vertrage oder einige, oder gnädiglich verhindere, daß nicht nach eurem Sinn hinaus gehe, wiewohl mir die schrecklichen Zeichen und Wunder, so diese Zeit her geschehen sind, einen schweren Muth machen."[4] Ebenso wie das Weltende, das angeblich bevorstehe, spielen in seiner Phantasie eine Rolle die „Zeichen am Himmel und Wunder auf Erden". „Kein Gutes deuten sie euch", weissagt er den Obrigkeiten, „kein Guts wird euch auch geschehen"; denn „so viel grausamer Zeichen, so bisher, beide, am Himmel und auf Erden geschehen sind, ein groß Unglück furhanden, und ein treffliche Veränderunge in deutschen Landen anzeigen"[5].

Kurze Zeit nach dem Drucke dieser sog. „Ermahnung zum Frieden" kamen die Nachrichten von den bereits begonnenen blutigen Kämpfen nach Wittenberg. Man stand mitten im Tumult. Welche allgemeine Verwirrung wird folgen, wenn die Bauern siegen werden? Neben die Frage: In welchem Lichte

gilt, „um des Evangeliums willen" Verfolgte sieht und deren Bewegung aus weiter Ferne mit gewisser Sympathie begrüßt.

[1] Köstlin-Kawerau 1, S. 717; vgl. S. 702 ff.

[2] Werke, Weim. A. 18, S. 291; Erl. A. 24², S. 272.

[3] Ebd. S. 316 bzw. 288. [4] Ebd. S. 334 bzw. 299.

[5] Ebd. S. 293 bzw. 273.

erscheint das neue Evangelium, wenn ihre Raserei die Oberhand gewinnt? tritt jetzt für Luther bei den Erfolgen der Aufständischen und bei der Bedrohung Kursachsens und Wittenbergs die Furcht um die Zukunft der Fürsten, die seine Sache bisher beschirmt haben. „Jetzt“, sagt der neueste protestantische Lutherbiograph, „da sich der Aufstand gegen seine Fürsten wandte, deren Milde und reinen Willen er kannte, trat leidenschaftliche Entrüstung gegen das Wüten des Pöbels an Stelle der abwägenden Gerechtigkeit.“[1] Die schwärmerischen Massen, die bei Thomas Münzer waren, waffneten seine Zunge. Man kann es begreifen, wenn Luther, nun tief erschreckt, durch Reisen und Predigten in den gefährdeten Gegenden aufgeregt und entsetzt über die täglich gemeldeten unerhörten Gewalttaten der Empörer, so kräftig wie möglich mitwirken wollte, die aufgeloderte Flamme zu löschen. Er hat nur noch den großen Greuel der bewaffneten Rebellion vor seinem lebhaften Geiste, der immer sich nur auf eines zu werfen gewohnt ist. Er erhebt sich „mit jähem Kämpferzorn“, um die Rebellen durch sein feuriges Wort, das er nun ganz zum Verbündeten der Fürsten macht, niederzuschlagen. Die Schrift „Wider die mörderischen Bauern“, in der er das tut, ein Libell von nur vier Blättern, ist etwa am 4. Mai abgefaßt[2].

„Eitel Teufelswerk“, ruft er in dieser leidenschaftlichen und allzurasch hingeworfenen Flugschrift, treibe jetzt die Bauernschaft; sie „rauben und toben und tun wie die rasenden Hunde“. „Darumb soll hie zuschmeißen, wurgen und stechen, heimlich oder offentlich, wer da kann, und gedenken, daß nicht Giftigers, Schädlichers, Teuflischers sein kann, denn ein aufrührerischer Mensch. Gleich als wenn man einen tollen Hund todtschlahen muß; schlägstu nicht, so schlägt er dich, und ein ganz Land mit dir.“[3]

Nicht für die lutherische Predigt streiten sie, will er jetzt einschärfen, nicht dem Evangelium dienen sie. „Sie dienen dem Teufel unter dem Schein des Evangelii... Ich achte, daß der Teufel den jüngsten Tag fühle, daß er unerhorte Stuck furnimpt... Da siehe, welch ein mächtiger Fürst der Teufel ist, wie er die Welt in Händen hat und in einander mengen kann.“ „Ich mein, daß kein Teufel mehr in der Hölle sei, sondern allzumal in die Bauern sind gefahren.“[4]

Er fordert demgemäß die Obrigkeiten überall auf, mit aller Macht dreinzuschlagen. „Welcher Bauer darüber erschlagen wird, mit Leib und Seele verloren und ewig des Teufels ist.“ Die Obrigkeit soll sprechen: „Ich will strafen und schlahen, so lange ich eine Ader regen kann; du, o Gott, wirst wohl richten und machen. Also kanns geschehen, daß wer auf der Oberkeit Seiten erschlagen wird,

[1] A. Hausrath, Luthers Leben 2, S. 55.

[2] K. Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910, Anh. 4, 3, S. 140.

[3] Werke, Weim. A. 18, S. 358; Erl. A. 24², S. 304.

[4] Ebd. S. 358 f bzw. 305. „Die leidenschaftlichen Worte des Sendschreibens ‚Wider die . . Bauern‘ galten seinem erbitterten Widersacher Thomas Münzer, dem ‚Erzteufel‘ von Mühlhausen und den revolutionären Haufen der thüringischen Bauern.“ So die vorstehend zitierte Ausführung der Weim. A., der man beistimmen kann, wenn das Gesagte nicht in ausschließlichem Sinne genommen wird; denn die Flugschrift faßt tatsächlich alle aufständischen Bauern vom ersten Satze an ins Auge, nur heißt es schon auf der ersten Seite: „Insonderheit ists der Erzteufel, der zu Mühlhausen regiert und nichts denn Raub, Mord, Blutvergießen anricht.“

ein rechter Märterer für Gott sei."[1] Einen seligeren Tod könne er nimmermehr überkommen. Eine also seltsame Zeit sei es jetzt, daß ein Fürst mit Blutvergießen den Himmel besser verdienen kann, denn mit Beten.

Luther vergißt auch nicht zu mahnen, daß man, wenn man eine evangelische Obrigkeit sei, sich erinnere, die „tollen Bauern" noch im letzten Augenblick „zu Recht und Gleichem zu erbieten; darnach, wo das nicht helfen will, flugs zum Schwerte greifen". Vorher sagt er freilich: „Der Oberkeit, so da kann und will, ohne vorgehend Erbieten zum Recht und Billickeit solche Bauern schlahen und strafen, will ich nicht wehren, ob sie gleich das Evangelion nicht leidet."[2]

Er ist nicht wider Nachsicht gegen die Verführten. Er empfiehlt zur Schonung die vielen „frommen Leut", die zu „ihrem teuflischen Bunde nur gezwungen sind und ungerne mitziehen". Nur erklärt er auf der andern Seite, daß auch diese mit den andern „zum Teufel fahren . . denn hundert Tode sollt ein frommer Christ leiden, ehe er ein Haar breit in der Bauern Sache bewilliget"[3].

Man hat gesagt, um die gedachten Verführten mit Gewalt durch die Fürsten befreien zu lassen, habe er zu den letzteren so stark geredet, daß er ihnen sogar den Himmel als Lohn ihres Blutvergießens zeigte, und das Niederwerfen des Aufruhrs mit allen Mitteln sei in diesem Sinne „für Luther ein Liebeswerk" gewesen. Das ist nicht zutreffend; denn von der Rettung und Schonung der Verführten spricht er erst nach der Stelle, wo er sagt, ein Fürst könne jetzt mit Blutvergießen den Himmel verdienen, und ohne inneren Zusammenhang mit derselben, indem er beginnt: „Am Ende ist noch eine Sache, die billig soll die Oberkeit bewegen." Auch „wenn sie sonst keine Sache hätten, das Schwert getrost wider die Bauren gehen zu lassen", sagt er, „so wäre doch diese [die Rettung der Verführten] überig groß genug". Und hier folgt dann wieder auf den Ruf zum Erbarmen über die gezwungen Mitkämpfenden der Ruf: „Würge hie wer da kann; bleibstu darüber todt, wohl dir, seliglichern Tod kannstu nimmermehr uberkommen." Er schließt mit Röm 13, 4, die Obrigkeit sei „Gotts Dienerin über den, so Ubels thut"[4].

Mit Schrecken hatte er, während ihm die erzürnte Feder über das Papier stürmte, an die Folgen des furchtbaren Kampfes und eines möglichen Sieges der Bauern gedacht. Er schreibt: „Wir wissen nicht, ob Gott vielleicht zum Vorlauft des jüngsten Tags, welcher nicht ferne sein will, wölle durch den Teufel alle Ordnung und Oberkeit zustören und die Welt in einen wüsten Haufen werfen", so daß der Teufel das „weltlich Reich" bekommt[5].

Die aufständischen Massen, die auch in Thüringen und in Luthers Heimat die Klöster niedergebrannt, die Burgen und Schlösser zerstört hatten, erlitten Schlag auf Schlag große Niederlagen. Der Prophet Münzer wurde in der Schlacht von Frankenhausen am 15. Mai 1525 besiegt und nach der Folterung und einer katholischen Beicht, die er ablegte, hingerichtet. Er flehte noch vor seinem Ende gefaßt die Fürsten um Gnade für das arme, bedrückte Volk an. Luther sagte von seinem Tode, sein Bekenntnis sei nur eine „teuflische Verstockung in seinem Vornehmen" gewesen, das peinliche Verhör hätte viel energischer sein

[1] Werke, Weim. A. 18, S. 360; Erl. A. 24[2], S. 308.
[2] Ebd. S. 359 bzw. 306. [3] Ebd. S. 361 bzw. 308.
[4] Ebd. und S. 359 bzw. 306. [5] Ebd. S. 360 f bzw. 307 f.

müssen; auch Melanchthon bedauert in seiner Geschichte Münzers, daß man ihn nicht gezwungen habe, zu bekennen, daß er seine revelationes vom Teufel gehabt; ihm war es ebenso mit der einmaligen Folterung noch nicht genug. Luther nahm den Spott in den Mund, „Münzer liege nun mit etlich Tausenden unversehens im Drecke"[1].

Die offenen Begünstiger des Aufruhrs nannten Luther wegen seiner zweiten Schrift einen Heuchler und Fürstenknecht[2]. Aber seine grimmigen Streitrufe gegen die Bauern verstanden auch manche seiner besten Freunde nicht, insbesondere, weil dadurch die Sieger in dem alsbald von ihnen begonnenen Wüten gegen die Gefangenen, das mancherorts einem Abschlachten gleichkam, bestärkt zu werden schienen.

Sein Freund Johann Rühel, der mansfeldische Rat, schrieb ihm, als die Flugschrift wider die Bauern sich das stärkste Gehör verschafft hatte, seine Bedenken. Er brachte ihm sein oben an letzter Stelle angeführtes Wort von dem „wüsten Haufen", in den die Welt umgewandelt zu werden drohe, in Erinnerung. Mit dieser Prophezeiung gegen die Fürsten und die Obrigkeit könne er nur allzusehr recht behalten. „Ich besorge ganz", sagt er, „es läßt sich auch dazu an, als wollet ihr den Herren ein Prophet sein, daß sie ihren Nachkommen ein wüstes Land lassen werden; denn man straft dermaßen, daß ich besorge, das Land zu Thüringen und die Grafschaft [Mansfeld] werden es [nur] langsam verwinden... Hier wird [von den siegreichen Herren] nichts gesucht denn Raub und Mord."[3] Und fünf Tage später schreibt Rühel an Luther warnend, er meine es gut, müsse ihn aber doch auf die Wirkung seiner Flugschrift „Wider die Bauern" in den Köpfen von manchen hinweisen: „Es sei, wie ihm wolle, so ist es doch vielen Euren Günstigen seltsam, daß von Euch das Würgen ohne Barmherzigkeit den Tyrannen, und daß sie daraus Märtyrer werden können, zugelassen; und wird öffentlich zu Leipzig gesagt, dieweil der Kurfürst gestorben [5. Mai 1525], Ihr fürchtet der Haut und heuchelt [d. h. schmeichelt] Herzog Georgen mit dem, daß Ihr sein Fürnehmen [des entschiedensten Einschreitens gegen den Aufstand] billigt, Ihr fürchtet der Haut. Ich will aber solches nicht richten, sondern Euerm Geist befohlen sein lassen, denn ich weiß den Spruch: qui accipit gladium gladio peribit, und danach, daß die Obrigkeit trägt das Schwert als Rächerin [Röm 13, 4]. Will not sein, das mit der Zeit wohl auszustreichen, und von Euch entschuldigt werde; denn die Unschuldigen sollen ja unverdammt bleiben. Ich meine es gut, tue mich hiermit in Euer Gebet empfehlen."[4] Der Briefschreiber will sagen, es könne die

[1] Melanchthons und Luthers Aussprüche ausführlicher bei Hausrath, Luthers Leben 2, S. 59.

[2] Luther an Amsdorf 30. Mai 1525, Briefwechsel 5, S. 182: adulator principum. Jenen Predigern Magdeburgs, die auf seiten des aufrührerischen Volkes gestanden, läßt Luther hier den „Fluch des Herrn" melden.

[3] Am 21. Mai 1525, Ausgabe des Briefes von Kawerau in Schriften des Vereins für Reformationsgesch. Nr 100, 1910, S. 339 (Briefwechsel 5, S. 177).

[4] Ausgabe von Kawerau ebd. S. 342 (Briefwechsel 5, S. 180).

Folge sein, „daß die Sieger bei ihrem etwaigen ‚Würgen ohne Barmherzigkeit' sich auf Luther beriefen, und daß so im Namen Luthers auch die Unschuldigen verdammt würden"[1]. Rühel war ein überzeugter Lutheraner. Seine Worte an Luther bekunden eine weitgehende Ergebenheit an dessen Geist und Leitung. In seltsamem Eifer für das Evangelium treibt er im nämlichen Briefe Luther zu der oben berührten Einladung an den Erzbischof von Mainz und Magdeburg, sich zu verweltlichen und zu heiraten[2].

Luthers intimer Freund Nikolaus Hausmann war ebenfalls über die Schrift „etwas mit Verwunderung entsetzt"[3]. Aus Zwickau kam die Klage, nicht bloß das gemeine Volk, sondern auch Gelehrte fielen in großer Zahl von ihm ab; man meine, sein Schreiben sei doch sehr unbeständig, der Armen hätte er vergessen. Der Bürgermeister von Zwickau behauptete, die Schrift wider die Bauern sei „nicht theologisch", d. h. eines Theologen nicht würdig[4]. „Ein Sturm des Unwillens brach gegen Luther los... Sein ‚stechet, würget, schlaget' klang dem Volke wie ein Hohn in den Ohren in dem Moment, in dem der adelige Pöbel an dem Geschlagenen sein Mütchen kühlte... Es ist das Luther innerlich nicht so gleichgültig gewesen, wie er in seinem Sendbrief zur Verteidigung seines harten Büchleins die Miene annahm."[5]

---

[1] So K. Müller (oben S. 493, A. 2) S. 148, wo auch eine andere Auslegung angeführt wird, die jedoch nicht annehmbar ist. Müller widmet ebd. S. 140 ff eine Auseinandersetzung dem Werke von Barge, Karlstadt Bd 2, und der Replik Barges gegen seine Kritik desselben. Barge hatte unter anderem geurteilt: „Die Fürsten und ihre Soldknechte haben [bei ihrem schonungslosen Vorgehen gegen die besiegten Bauern] Luther offenbar richtig verstanden" (Frühprotestantisches Gemeindechristentum, 1909, S. 333). „Der in den Seelen Hunderter und Tausender von Henkersknechten entzündeten unreinen Mordgier verlieh Luther in seiner Schrift Wider die Bauern gar eine höhere Weihe... Indem er einen in seiner Auswirkung schlechtweg zynischen Rachedurst religiös zu adeln suchte, hat er die von ihm vertretene Sache der Reformation befleckt, wie es schlimmer durch einen Bund mit den Empörern nicht hätte geschehen können" (Karlstadt 2, 1905, S. 357).

[2] Werke, Erl. A. 53, S. 308 (Briefwechsel 5, S. 186): „Ich wollte gerne, daß Ihr meinem gnädigsten Herrn von Magdeburg, als in dieser fährlichen Zeit, ein Trostbrieflein und Ermahnung zur Veränderung seines Standes — Ihr versteht mich wohl — zuschreibt. Doch daß ich eine Kopie davon haben möchte." „Ich will heute nach Magdeburg, in der Sache zu handeln. Bitte Gott vom Himmel, daß er seine Gnade wolle verleihen zu solchem ernstlichen Werke und Fürnehmen. Hoffe, Ihr versteht mich wohl, will sich nicht schreiben lassen. Bitte, bitte, bitte um Gottes willen, mir als einem Arbeiter Gnade und Stärke zu verleihen." Bei diesem Geschäfte so fromme Worte — ein Beweis, wie weit die Eingenommenheit bei manchen ging.

[3] Vgl. Kolde, Analecta Lutherana p. 64.

[4] Vgl. Köstlin-Kawerau 1, S. 715 mit den Belegen S. 794 und Weim. A. 18, S. 376, Einleitung. — E. Rolffs in den Preuß. Jahrbüchern 15, 1904, S. 481: „Als aus seinem Evangelium von der Freiheit des Christenmenschen der Geist des Aufruhrs Nahrung sog, der die gedrückten und geschundenen Bauern erregte, sich unter Mord und Brand ein menschenwürdiges Dasein zu erkämpfen, da verstand er sein deutsches Volk nicht mehr. Und als er dann sein fürchterliches Buch ‚gegen die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern' schrieb, da verstand ihn das deutsche Volk nicht mehr."

[5] So Hausrath, Luthers Leben 2, S. 58 f.

Luther antwortete zunächst, ehe er den Sendbrief abfaßte, unter anderem in einem lebhaften Briefe an Rühel: Er wolle alles Geschriebene aufrecht halten, sein Gewissen sei „für Gott sicher". „Sind Unschuldige drunter, die wird Gott wohl erretten und bewahren. In einen Bauren gehöret Haberstroh. Sie hören nicht das Wort [sondern Münzer] und sind unsinnig, so müssen sie die virgam, die Büchsen hören und geschieht ihnen recht." „Wer den Münzer gesehen hat, der mag sagen, er habe den Teufel leibhaftig gesehen in seinem höchsten Grimme. O Herr Gott, wo solcher Geist in den Bauren auch ist, wie hoche Zeit ist's, daß sie erwürget werden wie die tollen Hunde. Denn der Teufel fühlet vielleicht den jungsten Tag, darum denkt er die Grundsuppe zu rühren... Aber Gott ist mächtiger und klüger."[1]

Anderswo äußerte Luther sich damals: Über jenem Büchlein wolle man also alles jetzt vergessen, was Gott durch ihn für die Welt getan habe; alle gingen jetzt wider ihn und drohten ihm den Tod[1]. Aber er erlebte es sogar, daß man den Satz, jetzt könnten die Herren durch das Blutvergießen den Himmel verdienen, aufgriff und als eine Verleugnung seiner Lehre, daß ja gar kein Verdienst für den Himmel möglich sei, vielleicht nur ironisch, bezeichnete. „Hilf Gott", hieß es, „wie hat der Luther da sein selbs vergessen, der bisher gelehrt hat, man musse ohne Werk, allein durch den Glauben Gnad erlangen und selig werden!"[2]

Eine gewisse Wirkung der Vorwürfe wegen zu großer Härte zeigte sich bei Luther doch, als er in den Tagen vom 17. bis zum 22. Mai eine Flugschrift über die Niederlage des Thomas Münzer verfaßte. Ihr Titel lautet: „Ein schrecklich Geschicht und Gericht Gottes über Thomas Münzer, darin Gott offentlich desselbigen Geist lügenstraft und verdammet."[3] Die Schrift will zwar nicht so direkt wie die beiden früheren und wie die dritte, das unten zu behandelnde „Sendschreiben", in die Bauernbewegung eingreifen; sie beabsichtigt hauptsächlich, den unglücklichen Ausgang der Unternehmung Münzers zu einer Widerlegung seines Prophetentums zu benützen. Aber nach den Warnungen, die der Verfasser an „alle lieben Deutschen", die aufständischen Bauern einbegriffen, gegen Münzers Gesinnungsgenossen als „die schädlichen, falschen Propheten" richtet, schreibt er am Ende folgende sehr zeitgemäße Mahnung: „Die Herren und Obrigkeiten bitt' ich um zwei Stücke, fürs erste, wo sie gewinnen, daß sie sich des ja nicht überheben, sondern Gott fürchten, vor welchem sie auch fast [sehr] sträflich sind; das ander, daß sie den Gefangenen, und die sich ergeben, wollten gnädig sein, wie Gott jedermann gnädig ist, der sich ergibt und fur ihm demüthigt."

[1] Werke, Erl. A. 53, S. 306 (Briefwechsel 5, S. 181). „Dieser Pöbel [die Bauern unter Thomas Münzer] war ein Feind des Evangeliums, seine Häupter erbitterte Widersacher der lutherischen Lehre." So die Einleitung zum „Sendbrief", Weim. A. 18, S. 376.

[2] So formuliert Luther den Einwurf, Werke, Weim. A. 18, S. 399; Erl. A. 24², S. 331. Vgl. Köstlin-Kawerau a. a. O.

[3] Werke, Weim. A. 18, S. 367 ff; Erl. A. 65, S. 12 ff. Die Bestimmung des Datums bei K. Müller in der oben S. 493, A. 2 angeführten Schrift S. 144.

Die genannte Schrift über Münzers Niederlage bringt einzelne fanatisch-exaltierte Sendbriefe des Hauptes der Wiedertäufer zum Abdruck. Es war für Luther eine leichte Aufgabe, deren Schwarmgeisterei und Gefährlichkeit ins Licht zu stellen. Der Ausgang des Mannes lasse „greifen und fühlen, wie Gott die Rottengeister und Aufrührer verdammt". „Ich fare daher auf eim Knebel", läßt er Münzer spöttisch sagen, „in den Thorm zu Heldrungen und bin ein beschissen Prophet worden." (Vom Tode Münzers wußte Luther damals noch nichts, nur von der Gefangenschaft zu Heldrungen.) Man solle sich also der „schädlichen, falschen Propheten, durch solch Urteil Gottes erkannt, entschlahen und sich zum Friede und Gehorsam geben". Nicht die Rottengeister, die „unrecht und felschlich geleret haben", dürfen Führer des Volkes sein, sondern es ist nötig, „das man sich hinfurt dafur hüte und Leib und Seele durch das recht Wort Gottes besser bewahre".

Um aber allen „den Klüglingen, die ihn jetzt lehren wollten, wie er schreiben sollte"[1], Rede zu stehen, verfaßte er sofort die dritte Schrift in der Angelegenheit des damals im wesentlichen niedergeschlagenen Aufstandes. Es ist der „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern", dem Mansfeldschen Kanzler Kaspar Müller gewidmet, der ihm ebenfalls von den zahlreichen Klagen gemeldet hatte.

Den Zweck kennzeichnet das Schlußwort, wo der ganze Luther redet: „Es soll recht bleiben, was ich lehre und schreibe, sollt auch alle Welt drüber bersten. Will man sich denn ja seltzam stellen, so will ich mich auch seltzam stellen und sehen, wer zuletzt recht hat."[2] Solche Worte können allein schon einen Begriff von dem Tone geben, mit dem er in dieser Schrift, was er bisher gesagt, zu übertrumpfen suchte.

Eingangs packt er überaus mutig den gegen seinen Willen erhobenen Widerspruch sofort an den Hörnern: „Sie rufen und ruhmen: Da, da siehet man des Luthers Geist, daß er Blutvergießen ohn alle Barmherzigkeit lehret, der Teufel muß aus ihm reden." So wolle jeder sich an ihn allein heranmachen; so groß sei die „Undankbarkeit" gegen das „große und helle Licht des Evangeliums". „Wer kann eim Narren das Maul stopfen?" Die Tadler seien „gewißlich auch aufruhrisch". Aber „ein Aufruhrischer ist nicht werth, daß man ihm mit Vernunft antworte, denn er nimpts nicht an; mit der Faust muß man solchen Mäulern antworten, daß der Schweiß zur Nasen ausgehe. Die Baurn wollten auch nicht hören, ließen ihn' gar nicht sagen; da mußt man ihn' die Ohren aufkneufeln mit Buchsensteinen, daß die Köpfe in der Luft sprungen... Ich will hie nichts hören noch wissen von Barmherzigkeit, sondern Acht haben, was Gottes Wort will."

„Drumb soll mein Buchlin recht sein und bleiben, und wenn alle Welt sich dran ärgerte."[3]

Er spricht gegen die, welche „nu so trefflich die Barmherzigkeit ruhmen [anempfehlen], weil die Baurn geschlagen werden". „Man siehet dich wohl, du

[1] In der Predigt zu Wittenberg am 4. Juni 1525, Köstlin-Kawerau 1, S. 715.
[2] Werke, Weim. A. 18, S. 401; Erl. A. 24², S. 334.
[3] Ebd. S. 384 ff bzw. 311—314.

schwarzer, häßlicher Teufel“; da könne jeder Räuber kommen und, nachdem er ertappt ist und „der Richter ließ ihn köpfen, rufen: ‚Ei, Christus lehret, ihr sollt barmherzig sein‘“. „So thun meine Bauern-Vertheidinger itzt auch“, indem sie „das Liedlein von der Barmherzigkeit singen“; diese selbst sind „rechte Bluthunde“, „denn sie wollten gerne alle Untugend ungestraft haben“[1].

„Luther hat hier“, so urteilt die Köstlinsche Lutherbiographie von unserer Schrift, „wie auch sonst so oft, wo er seinen Standpunkt gegen Vorwürfe und Lästerungen zu wahren hatte, die Saiten geflissentlich eher noch angespannt als nachgelassen.“ „Ein Wort der Fürsprache für die Bauern, mit Bezug auf die Lasten, um derentwillen der Bauernstand sich erhoben, . . findet er jetzt nicht mehr angemessen.“[2]

Statt dessen läßt er nun, wo nach dem Siege der Herren so viele derselben, lutherische und katholische, aufs grausamste gegen alle Überwundenen, auch die schuldlos mit Fortgerissenen wüteten, zu einer Zeit, wo die lautesten Ermahnungen zur Schonung viel mehr am Platze gewesen wären, in Eifer und Unbedachtsamkeit immer noch leidenschaftliche Rufe erschallen wie die folgenden: „Hat man den Zorn im weltlichen Reich, so gebe man sich drein und leide die Strafe, oder bitte sie demütiglich abe!“ Zwar sollen „die in Gottes Reich sind [d. h. wahre Christen] sich jedermanns erbarmen und für sie bitten“, aber sie sollen „dem weltlichen Reich und Werk nicht hindern, sondern helfen fodern“, und „solcher Zorn des weltlichen Reiches [dieser allein beherrscht jetzt einmal seine Ideen] ist nicht das geringste Stück gottlicher Barmherzigkeit“. „Wilche eine feine Barmherzigkeit wäre mir das, daß man dem Diebe und Mörder barmherzig wäre, und ließe mich von ihm ermordet, geschändet und beraubt bleiben?“ „Was ist je Ungezogeneres gehort, denn der tolle Pöfel und Baur, wenn er satt und voll ist und Gewalt kriegt?“[3]

„Wie ich dazumal geschrieben habe, so schreibe ich noch: Der halsstarrigen, verstockten, verblendeten Bauern, die ihn’ nicht sagen lassen, erbarme sich nur Niemand, sondern haue, steche, würge, schlahe drein, als unter die tollen Hunde, wer da kann und wie er kann.“ „Sie sind offentlich treulos, ungehorsam, aufruhrische Diebe, Räuber, Mörder und Gotteslästerer, daß ihr’ keiner ist, er hat den Tod wohl zehenfältig verdienet ohne alle Barmherzigkeit zu leiden.“ „Die Herren haben erfahren, was hinter dem Pofel steckte... Der Esel will Schläge haben, und der Pofel will mit Gewalt regiert sein.“[4]

Seine zornentflammte Schrift kommt dann zu dem gegen ihn erhobenen Einwurfe: jenen unschuldigen Leuten wenigstens, die von den Bauern in den Aufstand mit fortgezerrt worden, und „habens mussen thun“, ihnen „geschehe vor Gott Unrecht, daß man sie so hinrichtet“. Auch an diesem Punkte, wo er doch früher mildere Töne angeschlagen, kapituliert er nicht. „Erstlich sage ich, daß denen nicht Unrecht geschieht“, denn kein Christenmann ist unter den Aufständischen geblieben; wenn aber solche auch nur gezwungen gekämpft hätten, „meinst du, daß sie damit entschuldigt sind?“ „Warum lassen sie sich zwingen?“ Sie hätten von den Ihrigen eher den Tod leiden müssen als mitzuziehen; wegen der allgemeinen „Verachtung des Evangeliums“ füge es übrigens Gott jetzt so, daß auch Unschuldige gestraft

[1] Ebd. S. 387 f bzw. 315—316. [2] Köstlin-Kawerau 1, S. 715 717.
[3] Werke, Weim. A. 18, S. 390 f; Erl. A. 24², S. 319 320.
[4] Ebd. S. 392 393 394 bzw. 322 324.

würden; überhaupt müßten in Kriegszeiten immer Unschuldige mitleiden. „Wir Deutschen, die wir viel ärger denn die Juden sind, und dennoch nicht so vertrieben und erwürgt, wölln allererst murren und ungeduldig [sein] und uns rechtfertigen, und nicht ein Theil an uns lassen würgen!“[1]

Seine tiefere theologische Auffassung des blutigen Krieges gesteht er dann mit den Worten: „Der Teufel hatte es im Sinn, er wollte Deutschland ganz und gar verwüsten, weil er dem Evangelio sonst nicht wehren kunnte.“[2]

Unglücklich fallen verschiedene von seinen in den Sendbrief eingestreuten Rechtfertigungen wider Stimmen seiner Gegner und Kritiker unter den Neugläubigen aus. Man hatte z. B. auch daran Anstoß genommen, daß er „Jeden der nur kann“, wie er gesagt, gegen die Aufrührer gehetzt habe und jeden zum „Richter und Scharfrichter“ bestellt habe[3], während er solches der Obrigkeit hätte überlassen müssen. Er besteht natürlich entschieden auf dem einmal Gesagten. Er macht rhetorisch geltend, daß der Aufrührerische ja „mit bloßem Schwert auf den Herrn läuft“. „Aufruhr ist keins Gerichts oder Gnade werth. Drumb ist hie nicht mehr zu thun, als flugs zu würgen.“[4]

Er habe nicht gelehrt, versichert er jetzt, „daß man den Gefangenen und Ergebenen nicht solle Barmherzigkeit beweisen, wie man mir Schuld gibt, und mein Büchlein auch wohl anders zeigt“[5]. Sein Büchlein, nämlich die Flugschrift „Wider die mörderischen Bauern“, zeigt jedoch nicht „anders“.

Seine Äußerungen hatten von Barmherzigkeit gegen Gefangene noch keine Silbe enthalten. Diese Anempfehlungen sprach er erst nachher aus. Im Sendbrief erklärt er, und hoffentlich hat es der guten Wirkung nicht ganz ermangelt: „Ich will die wüthigen Tyrannen nicht gestärkt, noch ihr Toben gelobt haben; denn ich höre, daß etliche meiner Junkerlin über die Maß grausam fahren mit den armen Leuten.“ Energisch spricht er sogar jetzt, freilich einigermaßen spät, gegen „die wüthigen, rasenden und unsinnigen Tyrannen, die auch nach der Schlacht nicht mügen des Bluts satt werden“, und stellt eine eigene Schrift gegen sie, die Tyrannen, halb in Aussicht. „Die habe ich mir aber“, so entschuldigt er sich wegen der früheren Äußerungen, damals „nicht fürgenommen zu unterrichten“; er habe vielmehr allein „die christliche fromme Oberkeit unterrichtet“.

Seine Gegner, die Mitleid mit dem Lose der Besiegten hatten, fragten, warum er denn nicht auch die unfromme Obrigkeit gemahnt habe. Er antwortet, das sei nicht seines Berufes gewesen; „ich sage noch einmal und zum drittenmale, daß ich alleine der Oberkeit geschrieben habe, die da christlich oder sonst redlich fahren wollten“[6]. Aber er reizt in dieser Schrift doch wieder jeden gegen die Bauern, „wer da kann und wie er kann“; er billigt, wie bemerkt, die heimliche oder öffentliche Tötung der Rebellen durch jedermann, nimmt auch nicht den Satz zurück, daß „jeglicher Mensch“ „Oberrichter und Scharfrichter“ gegen sie sein solle, und erklärt endlich, die Strenge von solcher Obrigkeit nicht tadeln zu können, die nicht als christliche vorgeht, d. h. „ohne vorgehend Erbieten zum Recht und Billickeit“. Kurz

[1] Werke, Weim. A. 18, S. 394 396; Erl. A. 24², S. 324 327.
[2] Ebd. S. 397 bzw. 328.
[3] Wider die mörderischen Bauern, ebd. S. 358 bzw. 304.
[4] Ebd. S. 398 f bzw. 330.
[5] Ebd. S. 399 bzw. 331.
[6] Ebd. S. 399 f bzw. 330—333.

er kann und er will nicht in den Augen der Verletzten beschönigen, was einmal durch sein Sturmtemperament gesündigt war, sondern er gefällt sich darin, es noch zu übertreiben.

„Die katholischen Bischöfe beschuldigten sofort den ‚großen Mörder' zu Wittenberg", so schreibt der neueste Lutherbiograph[1], „der Bauernaufstand sei sein Werk. Vielfach glaubten die Bauern das selbst, wie auch Luther seinerseits einen gewissen Zusammenhang zugab. ‚Sie sind von uns ausgegangen, aber sie gehören nicht zu uns', sagte er mit der ersten johanneischen Epistel (2, 19). Denn das brachte der Zusammenhang menschlicher Gedanken freilich mit sich, daß der entfesselte Geist der Reform nicht zu beschränken war auf die Kirche. Wenn alles, was in der Kirche morsch war, fallen sollte, warum sollte so vieles, was im Reich sich faul erwies, stehen bleiben? Wenn man alle Forderungen des Papsttums verwarf, warum sollte die des Junkers für heilig gelten? Wenn Luther den Herzog Georg von Sachsen und den König Heinrich von England als Narren und Buben behandelte, wo sollte da der Respekt vor den kleinen Herren und Grafen herkommen? Wenn der Bauer vermöge seines allgemeinen Priestertums aller Christenmenschen die Kirche reformierte, sollte er dann über Jagd- und Weidrecht nicht auch seine Ansicht haben? Der Inhalt der Wittenberger Predigt war ja, daß alle Menschensatzungen nichts seien und nur eines gelte, das Wort Gottes. Der Papst ist der Antichrist, der Kaiser ein armer Madensack, die Fürsten und Bischöfe sind Potzen und Larven — wie sollten solche Worte Luthers nicht mit Gier aufgefangen werden von dem niedergedrückten, niedergetretenen, schamlos ausgebeuteten Bauernstande? Aber die Kräfte, die infolge der religiösen Erschütterung jetzt zum Durchbruch kamen, hätten früher oder später ihr zerstörendes Werk auch ohne Luthers Lehre vollbracht."

Aber nicht bloß die „katholischen Bischöfe", wie oben gesagt wurde, beschuldigten Luther der Urheberschaft, sondern auch einsichtige Laien, die mit offenem Auge die Zeit betrachteten. Der Rechtsgelehrte Ulrich Zasius, teilweise ehemaliger Gönner Luthers, schrieb im Jahre des Zusammenstoßes an seinen Freund Amerbach: „Luther, die Pest des Friedens, der verderblichste unter den Menschen, hat ganz Deutschland in eine solche Raserei gestürzt, daß man es schon für Ruhe und Sicherheit ansehen muß, wenn man nicht augenblicklich umkommt." Er beklagt den am 24. Mai 1525 an seinem Wohnsitze, in der Stadt Freiburg im Breisgau, bei deren Kapitulation mit den Aufständischen abgeschlossenen Vertrag behufs „Eröffnung des heiligen Evangeliums göttlicher Wahrheit und Beistand der göttlichen Gerechtigkeit". Daß das heilige Evangelium und die „göttliche Wahrheit" jetzt erst in Freiburg „eröffnet" werde, reizte seine Satire. In dem Vertrage, schreibt er, „ist einiges abgeschmackt und lächerlich, wie es nun einmal bei Bauern Mode ist, so daß das Evangelium geschätzt, oder wie sie sagen, gehandhabt werden solle, als wenn nicht alle Christenmenschen das schon längst getan hätten"[2].

[1] Hausrath, Luthers Leben 2, S. 29.

[2] Epp. ad viros aetatis suae doctissimos ed. Rieggerus 1774, p. 97.

Cochläus gab noch 1525 eine Kritik der Schrift Luthers „Wider die mörderischen Bauern" heraus, worin er unter anderem sagt: „Nun, so die armen und unseligen Baurn die Schanz verloren haben, kehrstu dich umb zu den Fürsten. Aber im vorigen Buchlein, do gut Hoffnung auf der Bauern Seiten was, hastu viel anders geschrieben."[1]

„Wir ernten jetzt", so redete Erasmus, der Luther scharf beobachtete, den letzteren an im Hinblick auf die noch glimmenden Kämpfe, „die Frucht deines Geistes. Du erkennst die Aufrührer nicht an, aber sie erkennen dich an, und man weiß recht gut, daß viele, die mit dem Namen des Evangeliums prunken, Anstifter des greulichen Aufruhrs gewesen sind. Du hast nun zwar in dem grimmigen Büchlein gegen die Bauern diesen Verdacht von dir weisen wollen; aber du widerlegst die allgemeine Überzeugung ja doch nicht, daß zu diesem Unheil Anlaß gegeben wurde durch die Bücher, die du gegen Mönche und Bischöfe, für die evangelische Freiheit und gegen die Tyrannen ausgehen ließest, zumal durch die in deutscher Sprache verfaßten."[2]

Luther selbst wußte anscheinend leicht sein Gewissen zu „befestigen" und sich in die Verantwortung hineinzufinden. Als er einmal in späteren Jahren auf die Ereignisse des unseligen Aufstandes zurückblickte, erklärte er sich völlig beruhigt darüber, daß er der Obrigkeit seine von so blutigen Folgen begleiteten Ratschläge wider die Bauern gegeben habe. „Die Prediger", meinte er damals in seiner drastischen Ausdrucksweise, „sind die größten Todtschläger, denn sie vermahnen die Oberkeit ihres Ampts, daß sie böse Buben strafen sollen. Ich, Martin Luther, hab im Aufruhr alle Bauern erschlagen, denn ich hab sie heißen todtschlagen; alle ihr Blut ist auf meinem Hals. Aber ich weise es auf unsern Herrn Gott, der hat mir das zu reden befohlen." Die gewohnte Voraussetzung, ein Werkzeug Gottes zu sein, hat ihm auch hier helfen müssen. Danach kommt die weitere Begründung: Der Teufel und die gottlosen Leute töteten sonst auch, aber etwas anders sei es, wenn die Obrigkeit von Amts wegen böse Buben strafe[3].

Zwar äußerte sich Luther nach dem Erscheinen der obigen Flugschriften in verschiedenen andern Veröffentlichungen für Schonung der allzustrenge gestraften aufrührerischen Bauern. Auch ein Privatbrief mit der Verwendung für einen gefangenen Eislebener Bürgerssohn enthält schöne Anempfehlungen in diesem Sinne[4].

Es gelang ihm indessen nicht, die durch seine Sturmrufe gegen die mörderischen Bauern geweckte allgemeine Mißstimmung zu beseitigen. Seine ehemalige Popularität sowie die Gewalt über die Massen war dahin. Seit 1525 verlor er jenen engen Kontakt von früher mit dem ihm anhängenden Volke; er mußte mehr und mehr in das Lager der Fürsten übergehen, um bei ihnen für seine Sache den nötigen Halt zu gewinnen. Die Worte „Heuchler und

[1] Werke, Weim. A. 18, S. 376, in der Einleitung zum „Sendbrief" angeführt.

[2] Hyperaspistes, Opp. 1, p. 1032.

[3] Werke, Erl. A. 59, S. 284 (Tischreden). Vgl. Cordatus, Tagebuch S. 307. Mathesius, Aufzeichnungen S. 290.

[4] Köstlin-Kawerau 1, 714 717 f.

Fürstenknecht" hefteten sich als Tadel seitens vieler Unwilligen fortan an seine Schritte[1]. „Der Frühling der Reformation", sagt Hausrath, „hatte abgeblüht. Luther schritt nicht mehr, wie in den sieben ersten Jahren seiner Tätigkeit, von Erfolg zu Erfolg. ‚Wo mir', so sagt er selbst, ‚die aufrührerischen Mordgeister mit ihren Bauern nicht vor dem Garn gefischt hätten, so sollte es jetzt wohl anders stehen mit dem Papsttum.' Der Gedanke einer völligen Niederwerfung der römischen Herrschaft in Deutschland durch eine gemeinsame, alles überwältigende Volksbewegung [wie er sie allerdings geträumt] war zum Märchen geworden."[2]

Katholische Fürsten Norddeutschlands schlossen sich gerade in jener Zeit zur Sicherstellung für die Zukunft gegen die soziale Revolution und zur Abwehr gegen das Luthertum enger zusammen. Sie ahmten durch das Dessauer Bündnis vom 19. Juli 1525 das Beispiel nach, das süddeutsche Bischöfe und Herzöge durch gemeinsame Schutzmaßregeln zu Regensburg gegeben hatten. Die Seele des Bündnisses war der rührige Herzog Georg von Sachsen. Mit ihm vereinigten sich Joachim von Brandenburg, Albrecht von Mainz und Magdeburg sowie Heinrich und Erich von Braunschweig. Eine Relation des Herzogs Georg aus den Tagen des Bündnisses wirft näheres Licht auf die Beweggründe desselben. Sie ist durchlebt von den Schrecknissen der letzten Wochen, atmet ganz die Empörung ihres kräftigen soldatischen Verfassers über die Mitschuld des Luthertums an dem Unglück und sieht sich um nach Mitteln, „wie man die Wurzel des Aufruhrs als die verdammte lutherische Sekte ausrotten möge, nachdem der Aufruhr zur Verkleinerung und Verminderung der Ehre und des Dienstes Gottes von dem lutherischen Evangelio erweckt, auch zum Abbruch der Geistlichen, Prälaten, gemeiner adeligen Stände vorgenommen und nicht wohl möchte ganz gedämpft werden ohne Ausrottung derselben Lutherischen"[3]. Herzog Georg hoffte damals, wenngleich umsonst, den Landgrafen Philipp von Hessen sowie den eben zur Regierung gelangten Kurfürsten Johann von Sachsen auf Grund der Erfahrungen des Bauernkrieges von Luthers Sache abwendig zu machen.

Die oben bezeichneten katholisch gesinnten norddeutschen Fürsten traten auf einem Leipziger Tage von Weihnachten 1525 zusammen, um als Vertreter des in seinen Grundlagen gefährdeten katholischen Glaubens in Deutschland beim Kaiser Schritte zu tun, daß er gemäß den Wormser Bestimmungen Abhilfe schaffe.

Kaiser Karls beständige Abwesenheit aus Deutschland, die durch seine Weltpolitik verursacht war, bildete eine der Hauptursachen der steigenden Verwirrung. Ihn nach Deutschland zu rufen und zum Einschreiten aufzufordern, war der Zweck einer Maßnahme, die von geistlicher Seite bei einer Mainzer Versammlung am 14. November 1525 getroffen wurde. Es vereinigten sich daselbst, gleichfalls infolge der Erfahrungen mit dem Aufstande, auf Anregung

---

[1] Vgl. Enders, Luthers Briefwechsel 5, S. 181, A. 1.

[2] Hausrath, Luthers Leben 2, S. 62.

[3] Veröffentlicht von W. Friedensburg, Zur Vorgeschichte des Gotha-Torgauischen Bündnisses der Evangelischen, 1884. Vgl. Kawerau in Theolog. Literaturzeitung 1884, S. 502.

des Speierer Domkapitels Abgeordnete aus den zwölf mainzischen Provinzen. Bezeichnend war es, daß nicht die Bischöfe selbst zusammentraten, die durchweg durch ihr lässiges Wesen die Unzufriedenheit der Kircheneifrigen erweckten, sondern Mitglieder der Kapitel. Sie beschlossen, bei ihren Bischöfen auf Abwehr der aufrührerischen Lutherischen Predigt zu dringen, eine Gesandtschaft an den Papst und an den Kaiser mit der Darlegung des durch den Abfall über Deutschland gekommenen geistigen und materiellen Unheiles zu schicken; endlich dem Kaiser die Rückkehr nach Deutschland nahezulegen und ihn inzwischen zur Aufstellung von Exekutoren seiner zu erwartenden Befehle für den gesetzmäßigen Schutz der Religion aufzufordern. Als Exekutoren sollten dem Kaiser Georg von Sachsen, Erzherzog Ferdinand von Österreich und die bayerischen Herzöge vorgeschlagen werden. Die Gesandtschaft der Kapitel kam nicht zur Ausführung, anscheinend wegen der Interesselosigkeit der zusammengetretenen und der weiter eingeladenen Kapitel, die das nötige Geld nicht einsandten. Der eifrige Mainzer Domdekan Lorenz Truchseß von Pommersfelden sah zu sehr sich seinen Kräften allein überlassen[1].

Gegen den „Mainzer Ratschlag" schrieb Luther, als ihm die Beschlüsse bekannt wurden, im März 1526 eine Schrift von furchtbarer Heftigkeit, die indessen durch Dazwischenkunft des Herzogs Georg vom kursächsischen Hofe unterdrückt wurde[2]. Der Kaiser kam trotz der Ankündigung seines demnächstigen Eintreffens, nachdem er neue große Erfolge der Politik für seine weiten Länder erlangt hatte, erst im Jahre 1530 nach Deutschland, und damals allerdings in der Absicht, mit aller Kraft dem vollen religiösen Umsturz zu wehren und die Reichsautorität auf festere Füße zu stellen.

Inzwischen brachten aber auch die lutherisch gesinnten Höfe von Kursachsen und Hessen ihren auf den Widerstand berechneten Bund zu Gotha und dann am 2. Mai 1526 zu Torgau zum Abschlusse. Die kaiserlichen Drohungen, die laut geworden, wirkten zu diesem Resultate mit; und die Briefe Karls gegen „die lutherische böse Sache und Irrtümer" hatten die weitere Folge, daß dem Torgauer Bündnisse beitraten die Herzöge von Braunschweig-Lüneburg, Philipp von Braunschweig-Grubenhagen, Heinrich von Mecklenburg, Wolfgang von Anhalt und Albrecht von Mansfeld.

Luther war hocherfreut über die neue Fürstengunst, aber für Gewaltmaßregeln gegen Kaiser und Reich wollte er sich damals nicht aussprechen (s. Bd 2, XV, 3).

Die Fürsten erhöhten infolge des Bauernkrieges vielfach ihre Macht, dagegen verlor das Volk Rechte und Freiheiten, deren es sich früher erfreute.

„Was den tatsächlichen Ausgang der großen Volksbewegung betrifft", sagt F. G. Ward, „so war er bedauerlich. Die Lage des kleinen Mannes wurde noch

[1] Vgl. Fr. Herrmann, Evangelische Regungen zu Mainz in den ersten Jahren der Reformation, in Schriften des Vereins für Reformationsgesch. Nr 100, 1910, S. 275—304.

[2] Vgl. Köstlin-Kawerau 2, S. 7 f. Die Schrift, soweit sie bekannt wurde, in Werke, Weim. A. 19, S. 252 ff; Erl. A. 65, S. 22 ff.

schlimmer als vorher, und das aufkeimende Nationalbewußtsein zersplitterte durch die Menge der Einzelstaaten zum Partikularismus."[1] Wie aber der kleine Mann die Ungunst seiner Lage Luther zuschrieb, der im entscheidenden Momente die Bauernsache im Stiche gelassen hätte, so zürnten ihm viele Herren, daß durch seine Lehre die Unzufriedenheit bleibend geschürt worden sei. Ohnehin bot die Aneignung der Kirchengüter durch den Adel einen beständigen Nährboden des Hasses der Großen gegen Luther dar, weil er der Habgier derselben durch die ihm günstigen Fürsten zu steuern suchte.

Als im Februar 1530 sein Vater auf dem Sterbebett lag, konnte Luther aus bloßer Furcht vor seinen Feinden auf dem flachen Lande nicht wagen, die Reise zu ihm anzutreten. So meldete er ihm denn schriftlich, warum er Wittenberg nicht verlassen könne: „Haben mirs doch meine guten Freunde widerrathen und ausgeredt, und ich auch selbs denken muß, daß ich nicht auf Gottes Versuchen in die Fahr mich wagte; denn ihr wisset, wie mir Herrn und Bauern günstig sind."[2]

Man hat in dieser Abneigung der Bauern wie der Herren, die er oft eingesteht, das Zeugnis finden wollen, daß er unparteiisch nach beiden Seiten seine Schuldigkeit getan habe. Zutreffender dürfte der Hinweis auf die Tatsache sein, daß er nach beiden Seiten hin gefehlt hatte, zuerst gegen die Herren, dann gegen die Bauern, und daß beidemal die Ausschreitung enge mit seiner ganzen öffentlichen Stellung, d. h. mit seiner neuen Glaubenspredigt, zusammenhängt. Für die Bauern sprach er im Bestreben, das „Evangelium" beim Volke in die Wege zu leiten, für die Herren, um die bösen Wirkungen der entstandenen religiös-sozialen Bewegung niederzuschlagen und das Evangelium von der Anklage des Aufruhrs zu entlasten. Der Vorwurf der „Zweideutigkeit" ist hierbei wohl nicht mit Recht von seinen Gegnern erhoben worden; die wechselnde Lage bestimmte ihn zu der verschiedenen Haltung; so wenig verbarg er seine Gedanken, daß er im Gegenteile das eine wie das andre Mal durch exzessiven Ausdruck derselben das Übel verschuldete[3].

Die den Bauern mißgünstige Gesinnung beeinflußte fortan seine Auffassung von der Obrigkeit. Darin, daß gegen den „Pöbel" die Obrigkeit bei Übertretungen scharf einschreiten solle, geht ihm immer mehr eine Hauptaufgabe der Obrigkeit auf.

Im Jahre 1526 wurde von ihm auf Grund fremder Nachschrift eine seiner Predigten gedruckt, worin er dem Volke sagte: „Weil Gott das Gesetz gegeben hat und weiß, daß es Niemand hält, so hat er darneben eingesetzt Stockmeister,

[1] Frank G. Ward, Darstellung der Ansichten Luthers vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben, 1898, S. 31.

[2] An Hans Luther 15. Februar 1530, Werke, Erl. A. 54, S. 130 (Briefwechsel 7, S. 230).

[3] Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2^{18} S. 526 A. „Zweideutig war Luthers Benehmen im Bauernkriege nicht, aber in seinen beiden Schriften leidenschaftlich wie gewöhnlich; in der ersten Schrift wider die Fürsten, insbesondere die geistlichen, in der zweiten wider die Bauern."

Treiber und Anhalter; dann also nennt die Schrift die Obrigkeit durch ein Gleichniß; wie die Esels-Treiber, welchen man allezeit muß auf dem Hals liegen und mit der Ruthen treiben, denn sie gehen sonst nicht fort. Also muß die Obrigkeit den Pöbel, Herrn Omnes, treiben, schlagen, würgen, henken, brennen, köpfen und radebrechen, daß man sie fürchte." Wie man die „Schweine und wilden Tiere treibe und zwinge", so müsse die Obrigkeit auf Erfüllung ihrer Gesetze dringen[1]. Er ging so weit, daß er erklärte, es wäre das beste, wenn man nur auch Leibeigenschaft und Sklaverei wieder aufrichten könnte[2].

Als böse Buben stellte er nachmals oft die Bauern insgesamt hin und ließ an ihnen in bittern Worten seinen Groll aus. „Ein Bauer ist ein Sau", sagte er 1532, „denn wen man ein Sau schlecht [schlachtet], so ist sie todt; so denckht ein Bauer nicht in jenes Leben, den sie wurden vil anderst darzu thun."[3] Und aus der nämlichen Zeit rühren die Aussprüche: „Die Baurn bleiben Paurn, man thu in' wie man wöll"; sie hätten, sagt er, Maul, Nase, Augen, alles, an der unrechten Stelle[4]. „Ich halt, das der Teufl die Pauren [nicht] mag"; er „veracht sie wie die Schotten [= Pfennige]"; er denkt, „er wols' wol krigen, sie sein vorhin sein"[5]. „Ein Baur, der ein Christ ist, ist ein heltzern Schireisen [hölzernes Schüreisen]."[6] — An einen Heiratskandidaten schrieb er: „Meine Ketha läßt auch freundlich warnen, daß Ihr ja bei Leib kein Bauern-Kleppel [Landmädchen] zur Ehe nehmet, dann sie sind grob und stolz, können die Männer nicht vor gut haben, können auch weder kochen noch keltern."[7]

„Beide, Bauern und Herren", klagt er 1533 in einem Schreiben an Spalatin, „sind verschworen überall in unserm Land gegen das Evangelium, brauchen indessen der Freiheit des Evangeliums auf das Anmaßendste. Was Wunder jetzt, wenn die Papisten uns verfolgt haben? Hie wird Gott richten!" „O schrecklichster Undank unseres Jahrhunderts! Was sollen wir anders hoffen oder erbitten, als daß der Richter, unser Erlöser, bald [zum jüngsten Tag] erscheine?"[8]

Das psychologische Bild Luthers zeigt in dem ganzen Jahre 1525, wenn jemals, eine krankhafte Erregung. Die nervöse Unstimmigkeit, die sich besonders seit 1517 in ihm angesammelt hat, erreicht zugleich mit der geistigen aus Unruhe und aus Trotz gemischten Vibration einen gewissen Gipfelpunkt in diesem mit den tiefst gehenden Kämpfen ausgefüllten Jahre seiner Heirat.

---

[1] Werke, Erl. A. 15², S. 276.

[2] Ebd. 33, S. 390. In der „Ermahnung zum Frieden" hatte Luther den Bauern vorgehalten, ihre Forderung nach Aufhebung der Leibeigenschaft sei „straks wider das Evangelium und räuberisch". Vgl. auch Bd 3, XXXV, Luthers soziale und kulturelle Stellung, 5. Luther gegenüber den weltlichen Lebensständen.

[3] Schlaginhaufen, Aufzeichnungen S. 118.

[4] Ebd. S. 125. Vgl. Cordatus, Tagebuch S. 216.

[5] Schlaginhaufen a. a. O. S. 127. Cordatus a. a. O. S. 217.

[6] Schlaginhaufen a. a. O. S. 131. Cordatus a. a. O. S. 221.

[7] Briefe, hg. von De Wette, Bruchstück ohne Datum.

[8] Am 25. August 1533, Briefwechsel 9, S. 333.

„Dämonisch nannten die Feinde", sagt ein protestantischer Historiker des Bauernkrieges, „das Wesen des gewaltigen Mannes; und in der Tat trägt der Luther", fügt er bei, „wie er uns in den Schriften der Jahre 1517—1525 entgegentritt, wenig von den Zügen des gemütvollen, freundlich-ernsten Hausvaters, wie sich unser protestantisches Volk seinen Reformator vorzustellen pflegt."[1]

Von 1525, wo er Hausvater wurde, gilt diese Bemerkung mit besonderem Nachdruck, nur müßte man deutlicher von seelischer Überreizung reden. Überreizt ist Luther nicht bloß im Bauernkrieg, sondern auch in den andern damaligen Verwicklungen aufgetreten. Es war eine Zeit, da die Gesamtheit der Konflikte, der inneren wie der äußeren, den gärenden Geist sozusagen über ein normales Dasein hinaushoben. Er hatte damals mit den Schwarmgeistern um die Existenz seines Evangeliums zu ringen, und die Gegensätze und Spaltungen innerhalb der neuen Lehre beängstigten ihn fortwährend. Die Kämpfe mit dem gelehrten Erasmus wegen der Willensfreiheit bedrängten ihm äußerst das Gemüt; dieser setzte ihm eben damals mit seinem Buche zur Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit, wie Luther sagt, „das Messer an die Kehle"[2]. Mit sich selbst und gegen die „Klüglinge", die seine Ehe mißbilligten, stand Luther im Gefecht wegen der Heirat. Er glaubt in fast fieberhafter Einbildung den Tod gähnend den Rachen gegen ihn aufsperren zu sehen und fühlt, wie der mächtige Teufel wider seine Person losgelassen ist, um ihn, von dem, wie er nun einmal glauben will, Wahrheit und Heil allein jetzt in die Welt kommt, zu überwinden. Er schließt die Ehe und ruft geängstet: „Vielleicht bald nach meinem Tod wird meine Lehre fallen; dann ist sie dadurch für die Schwachen durch mein Beispiel neu bekräftigt."[3] „Den Pöbel und die Fürsten zugleich sehe ich gegen mich wüthen", aber der Trost bleibt mir: „Man mag mich wegen der Heirat oder anderem noch so sehr befeinden, alle Feindschaft ist nur der Stempel des Guten"; „wäre die Welt aber nicht beleidigt, gerade dann würde ich fürchten, es sei nicht göttlich, was wir tun"[4].

Zu gewaltsamer Höhe erhebt sich seine Idee von der eigenen göttlichen Sendung den Feinden gegenüber in den Briefen, die er um die nämliche Zeit an Freunde richtet und wo er gewiß keine rein erdichteten Gedanken, sondern Meinungen, die er ernstlich zu erwecken sucht, ausspricht.

„Gott hat bisher so oft den Satan unter meinen Füßen zusammengetreten, er hat unter mir den Löwen und den Drachen zerschmettert, er wird nicht zulassen, daß der Basilisk mir schade!" „Christus hat ohne unsern Rat angefangen, er wird sein Werk vollenden auch gegen unsern Rat... Gott handelt über und gegen und unter und außer allem, was wir begreifen." „Mich aber schmerzt es jetzt, daß diese gotteslästerlichen Feinde [unter den Predigern] durch uns den Dienst und die Kenntnis des [göttlichen] Wortes

[1] P. Schreckenbach, Luther und der Bauernkrieg, 1895, S. 45.

[2] De servo arbitrio, Werke, Weim. A. 18, S. 776. Opp. lat. var. 7, p. 367: ipsum iugulum petisti.

[3] An Michael Stiefel 29. September 1525, Briefwechsel 5, S. 248 f.

[4] Ebd. S. 248: metuens, ne non esset divinum, quod gerimus.

empfangen haben. Gott bekehre und unterrichte sie oder sorge für ihre Hinwegschaffung, Amen." — So an den Freund Nikolaus Amsdorf, später „Bischof", der von allen vielleicht am meisten für solche Sprache seiner Herzensglut zugänglich war[1].

In schneidendstem Gegensatze zu dieser Selbstauffassung Luthers steht eine Schilderung, die um jene Zeit Hieronymus Emser von seiner Person und seinem Wirken entwirft.

Einer der humanistischen Anhänger Luthers, Euricius Cordus, hatte im Jahre 1525 die sog. Antilutheromastix (Geißel wider Luthers Gegner) in lateinischen Versen veröffentlicht und darin die literarischen Verteidiger der Kirche gegen Luther mit Spott übergossen. Auch Emser war in der Schrift wegen seines Eintretens für die alte Kirche angegriffen. Der streitbare Mann antwortete mit einer Schrift, die er ebenfalls in lateinische Hexameter einkleidete, und nannte sie „Rechtfertigung der Katholiken gegen die Lästerreden des Euricius Cordus, des Arztes, und der Luthergegnergeißel"[2]. Unter dem lebhaften Eindruck der Verheiratung Luthers und des Bauernkrieges schreibt er gegen Luther entrüstete Verse, aus denen hier einiges in Prosa folgen möge. Die Worte reflektieren das Bild Luthers lebhaft, wie es im Geiste Emsers war und wie es manchem katholischen Polemiker in jener Zeit erschien. Insofern führen sie als treuer Spiegel den geistigen Kampf, wie er sich entwickelte und fortschritt, vor[3].

„Die Gelübde zu halten, hat Gott geboten, aber Luther zerreißt sie in Stücke. Christus hat die auf die Ehe Verzichtenden gepriesen, aber Luther preist geile Verletzer der Keuschheit. Dem Himmel gefällt die Reinheit, jedoch zu dieser kann ein Luther sich nicht erheben. Ehedem hat Luther durch heiliges Versprechen vor Gott der Ehe entsagt, jetzt stürzt er sich in sie, weil ihn, den Mönch, die Liebe zur Nonne verführt hat. Während der Heiland ehelos lebte, will er, der treulos Unglückliche, beweibt sein. Christus gab das Beispiel der Demut, dieser ist stolz und noch dazu aufrührerisch gegen die Obrigkeit mit frecher Stirne. Mit Lastwagen von Schmähungen und Beleidigungen fährt er einher (maledictorum plaustris iniurius). Berge von Schimpfreden häuft er an, er verbrennt die heiligen Gesetze, spottet Gottes und der Menschen nach der Weise des alten Tyrannen Siziliens. Christus ist Freund des Friedens, dieser aber ruft zu den Waffen. Er fordert das wütende Volk auf, sich im Blute der Geistlichkeit die Hände zu waschen. Er reizt und stachelt die Massen unter dem Trugbild falscher Freiheit, daß sie sich trotzig weigern, Zehnten, Abgaben und Steuern zu zahlen, und mit grauser Verschwörung Hand an das Leben der Herren anlegen." — Denn durch die Reden und Schriften Luthers ist nach der Auffassung Emsers der Brand entzündet worden. „Dieser hat die Menge beredet, ihn für einen Propheten zu halten und seine törichten Gedanken Orakeln vom Himmel gleichzustellen. Das wie vom Trunke betäubte deutsche Volk erhebt sich,

[1] Am 30. Mai 1525, Briefwechsel 5, S. 182.

[2] In Eurici Cordi medici antilutheromastigos calumnias expurgatio pro catholicis, 1526. Vgl. G. Kawerau, Hieronym. Emser, 1898, S. 83 f. — Ich benützte von Emsers Schrift das sehr seltene Exemplar der Münchener Universitätsbibliothek.

[3] Vers 53 ff.

ihm folgend, in schrecklichem Tumult und wendet die Waffen blutig gegen sich selbst."

Der Dichter weist dann den Leser auf die hingemordeten Massen hin und zeigt ihm die durch Flammen zerstörten Burgen. „Seiner Lebensnotdurft beraubt und ohne Kirche irrt der Priester umher; in den Familien Zerrissenheit und Schmerz; die Nonne weint, die ihre Ehre und Keuschheit eingebüßt hat. Das haben, o Luther, deine herrlichen Schriften getan. Wer da sagen will, du hättest sie aus Christi Worten genommen, und es leuchte darin des Evangeliums klares Licht, der muß mit Blindheit geschlagen sein. Nichts ist unbeständiger als Luther, nirgends blieb er sich gleich. Bald überließ er seine Sache dem erwählten Richter, bald nahm er die Bereitheit zurück und wollte keinen Richterstuhl auf der ganzen Erde annehmen. Bald erkannte er der Sakramente heilige Siebenzahl an, bald stellte er die Zahl auf drei, bald gilt wohl auch keines mehr."

Diesen Mann, fährt Emser fort, vermesse sich ein Cordus mit Moses, dem erhabenen gotterwählten Führer des israelitischen Volkes, zu vergleichen! Mit siegreicher Kraft wehrt er durch die Gegenüberstellung der Eigenschaften des einen und des andern diesen anmaßenden Vergleich ab. Unter anderem sagt er: Moses hat das Volk geheiligt, „aber dein Luther löst die Zügel frei dem frevelhaften Begehren. Dem Volke, das sich den wohltätigen Banden alter Sittengesetze entwindet, geht die Zucht verloren, die Scheu vor Gott und vor der Obrigkeit; die Tugend schwindet hin, Recht und Gerechtigkeit wankt. . . Deutschlands Geschlechter werden härter als Stein, sie verachten, in den Pfuhl versenkt und den Lüsten hingegeben, alle ihre von Gott erhaltenen Gaben. Die Kinder nehmen der Eltern Irrtum mit der Milch an und folgen ihren Sitten, lernen Gotteslästerung, Stolz und Undank und werden so der Untergang ihres Vaterlandes. Dahin hat uns dieser dein unglücklicher Moses geführt". Zwar suche Luther immer mehr Land zu erobern durch eine Flut populärer Schriften, die mit Bildern, Versen und Gesängen ausgestattet, um so leichter bei Unvorsichtigen eindringen sollen; er habe zu diesem Zwecke auch der Bibel nicht geschont in seiner an so vielen Stellen falschen Übersetzung und in seinen beigegebenen giftgetränkten Glossen. „Wieviel tausend Seelen haben seine Schriften bereits zum ewigen Untergang gebracht! Sie glaubten in ihnen die Wahrheit zu finden und waren von solchen Lehren kläglich betrogen." Und welches Verderben wird, sagt er, allein noch seine Bibelübersetzung in der künftigen Welt, die auf ihn lauscht, anrichten!

„Jetzt gehe, Cordus, und vergleiche den Mann mit Moses, den Lüger mit dem wahrheitsliebenden Heiligen, den wilden Stürmer mit dem sanften und geduldigen Führer des Volkes. Luther will uns aus römischem Gefängnisse herausführen und wirft uns in unselige geistige Bande; er schleppt uns aus dem Lichte in die Finsternis, aus dem Himmel zur Hölle."

Was an dem langen Gedichte außer den glatten lateinischen Versen gefällt, ist die neidlose Anerkennung, die Emser den zahlreichen andern Verteidigern der Kirche zollt, die gleich ihm, wie er sagt, Luthers Irrtümer mit der Feder siegreich und gewaltig bekämpft haben, und unter denen er Eck, Faber, Cochläus, Dietenberger u. a. mit Auszeichnung nennt. Hervorzuheben ist auch sein weitherziges Zugeständnis, daß in der Kirche sehr vieles besserungsbedürftig sei und ein wahrhaft katholischer Reformator allen erwünscht

sein müsse. Er teilt darum den eben damals lebhaft durch katholische Kreise gehenden Wunsch, daß der Kaiser als die höchste weltliche Autorität der Kirche endlich seine Hilfe leihe, auch Antriebe gebe, damit das ersehnte kirchliche Werk der Erneuerung zum Vollzug komme. „Aber wie wir die alten Mißbräuche nicht empfehlen, so verdammen wir die neuen Lehren des törichten Luther. Vorschweben sollte uns die Richtschnur der alten kirchlichen Jahrhunderte für das Leben sowohl wie für die Dogmen. An den engen Weg des Evangeliums soll man sich binden und zugleich an die apostolischen Satzungen, die Dekrete der Väter, die geschriebene und ungeschriebene Tradition, wie denn der Heilige Geist, als Lenker der erhabenen Kirche, alles gelehrt hat. Dazu aber, daß diese Reform zum Siege komme, ist es wahrlich nicht vonnöten, eine Umwälzung der bestehenden menschlichen und göttlichen Ordnung herbeizuführen und den müden Erdkreis mit lärmendem Streit zu erfüllen. Der Kaiser hat es in seiner Hand, er ahme nur so manche seiner Vorfahren, die zur Erneuerung halfen, nach und besonders den großen Karl und seinen frommen Sohn Ludwig!"

Inzwischen arbeitete Luther mit Anstrengung aller Fasern für die geistige Umwälzung, die ihm vorschwebte. Es war, als könne er nicht ermüden.

Seine vielfachen Arbeiten, seine beständigen Sorgen und seine übermäßige geistige Anspannung sprechen aus seinen Briefen. Er schreibt von einem vermeintlichen Vorzeichen in der Natur: „Das neue Monstrum erfüllt mich mit Furcht; ohne Unglück kann es nicht abgehen." „Ganz bin ich in Erasmus", sagt er zugleich, „ich werde acht haben, ihm aber auch nichts durchzulassen, wie denn auch kein Wort bei ihm richtig ist." So an Spalatin[1]. — „Jeden Tag werde ich überschüttet mit Beschwerden aus unsern Pfarreien", klagt er wieder dem Pfarrer von Zwickau, „der Satan hanthiert auch da in unserer Mitte. Man will nun einmal nichts zum Unterhalt der Prediger zahlen!" Er will, sagt er, eine Visitation der sämtlichen Kirchen des Landes durch den Kurfürsten betreiben, er will auch eine Vereinheitlichung der Zeremonien durchsetzen, lauter Dinge, die ihn jetzt schon in hundert geistige Nöte versenken[2]. Die Zwiste mit den Straßburger Zwinglianern nehmen ihn in Anspruch. Zugleich scheinen die Verhandlungen mit dem Deutschen Orden seine Aufmerksamkeit und Arbeit wieder ganz nach dessen Seite zu ziehen, weil der Abfall und die Heirat des Hochmeisters Albrecht die Segel seiner Hoffnung schwellen machen[3].

In dieser Stimmung und mitten in dieser überhasteten Tätigkeit warf sich Luther in die Kontroverse über den freien Willen des Menschen, ja suchte eine literarische Grundlage für die Gesamtheit seiner neuen Lehren durch Verteidigung einer Lieblingslehre aufzurichten, wegen deren er tödlich angegriffen worden war.

---

[1] Am 28. September 1525, Briefwechsel 5, S. 246.

[2] Am 27. September 1525, ebd. S. 245.

[3] Vgl. den Brief vom 26. Mai 1525, Werke, Erl. A. 53, S. 304 (Briefwechsel 5, S. 179).

3. Die Religion des unfreien Willens. Luther und Erasmus im Streite (1524—1525).

Die Freiheit des Willens ist eine der unbestreitbarsten Tatsachen des inneren Bewußtseins. Wo Vernunft ist, da muß ihr notwendig die Freiheit entsprechen, die Freiheit von innerer Nötigung.

Freiheit ist die Grundlage jeder Gottesverehrung, und wenn man mit Recht von der Idee der Religion den äußeren Zwang ausschließt, so widerstreitet ihr noch viel mehr die Annahme von irgend einer inneren Unfreiheit des Gott zustrebenden und ihm dienenden Willens. Der wahre Gottesdienst der Seele besitzt darin seine Würde, daß er ein freigewollter Tribut gegen das höchste Wesen ist sowohl in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung. „Gott hat dich gemacht ohne dich", sagt Augustinus, „aber er will dich nicht rechtfertigen ohne dich."[1] Auch liegt darin eine besondere Verherrlichung der Größe und Allmacht Gottes, daß er Kreaturen hat erstehen lassen, begabt mit aktiver Macht zu innerer Selbstbestimmung, die wollen oder nicht wollen, die dies oder jenes wollen können und das Gute im Gegensatz zum Bösen frei zu umfassen im stande sind.

Die allgemeine Übereinstimmung des ganzen Menschengeschlechts in der Anerkennung der Willensfreiheit findet ihren Ausdruck in der Anerkennung des sittlichen Pflichtgefühls. Tugend und Laster, Gebot und Verbot sind seit Beginn der Welt auf allen Seiten der Geschichte der Menschen und Völker geschrieben. Gibt es aber eine sittliche Ordnung, dann muß zu ihrer Durchführung die Willensfreiheit vorhanden sein. In der Tat folgt dem Mißbrauche der letzteren aus der spontanen Einsprache der Natur das Schuld- und Reuegefühl, weshalb der nämliche Augustinus, als Verteidiger der Gnade und Freiheit, sagt: „Das Gefühl der Reue bezeugt sowohl, daß der Reuige schlecht gehandelt hat, als auch, daß er hätte gut handeln können."[2]

Die Lehre der Kirche vor Luther erklärte, daß die Willensfreiheit weder durch die Erbsünde vernichtet sei noch durch den Einfluß der Gnade Gottes bei dem gut Handelnden beeinträchtigt werde. Der Fall des ersten Menschen hat das sittliche Wahlvermögen nur geschwächt und gebeugt, indem er die Begierlichkeit und die Regungen der Leidenschaft erstehen ließ, nicht aber hat er dasselbe ausgelöscht. Man berief sich dafür unter den vielen Zeugnissen der Heiligen Schrift darauf, daß Gott zu dem von Leidenschaft erregten Kain gesprochen habe: „Warum erzürnest du dich? . . Wenn du gut handelst, wirst du nicht dafür [deinen Lohn] empfangen, und wenn böse, wird nicht sogleich die Sünde vor der Türe sein? Aber unter dir soll dein Begehren stehen, und du sollst darüber herrschen."[3] Man wußte, daß die Schrift immer auch dem gefallenen Willen die Herrschaft über die niederen Triebe anheimstellt, wie überhaupt die Wahl zwischen gut und bös, Leben und Tod, Gottes- und Götzendienst.

Da Luther gegenüber der Vorzeit für seine gegenteilige Lehre der Unfreiheit sich auch auf die angeblich allwirkende Macht der göttlichen Gnade berief, die jeden

[1] Qui fecit te sine te, non iustificat te sine te. Serm. 160, n. 13.

[2] De duabus animabus 14, n. 22. [3] Gn 4, 6 f. Nach der Vulgata.

freien Akt auslösche, so lohnt sich der nähere Hinweis, wie die Kirche mit Berufung auf das göttliche Wort für die Freiheit des Menschen unter der Wirksamkeit der Gnade eingetreten war.

Die kirchlichen Schriftsteller, auch die in den letzten Zeiten vor Luther, betonten in dieser Hinsicht mit Vorliebe die Worte des Völkerapostels: „Wir ermahnen euch, daß ihr nicht umsonst die Gnade Gottes empfanget", und jene andern, wo er von sich gesteht: „Seine Gnade war in mir nicht leer, sondern ich habe mehr als jene gearbeitet, nicht aber ich, sondern die Gnade Gottes in mir." Im Bewußtsein der Freiheit und des möglichen Mißbrauches der Gnade, so betonte man, habe der Apostel die Philipper gewarnt: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern."[1] Die katholischen Schriftsteller schärften aber auch ein, daß bereits aus dem Alten Testamente die gleiche inspirierte Lehre über die freie Wahl des zum Gnadenstande Berufenen herübertöne: „Wähle dir das Leben aus, damit du Gott deinen Herrn liebest", eine Mahnung, der die feierlichste Versicherung unmittelbar vorausgeht: „Ich rufe heute zu Zeugen Himmel und Erde an, daß ich euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt habe."[2]

Die katholische Mystik als solche hielt an der Betonung der Freiheit entschieden fest, und wenn einzelne mystische Schriftsteller, durch halbpantheistische oder quietistische Ideen verleitet, vom Wege abirrten, so wurden deren Ansichten doch nie von der kirchlichen Autorität gebilligt. Verschiedene Mystiker wurden auch mißverstanden, und man schrieb ihnen Leugnung der Willensfreiheit zu, während nur eine dunkle Ausdrucksweise an ihnen zu rügen ist. Das ist der Fall in der von Luther so hochgeschätzten, aber nicht richtig verstandenen „Theologia Deutsch". Es klingt in dieser Schrift des Frankfurter Deutschordensherrn nur anscheinend verfänglich, wenn er sagt: Im Zustande wahrer Begnadigung und Gottgefälligkeit „da wurde [würde] gewolt und doch nicht von dem Menschen, sunder von Got, und da wer [wäre] der Wille nicht eigen Wille". Hier setzt er sofort die Worte bei, die zeigen, daß er die Willensbetätigung des Menschen nicht aufhebt, sondern mit dem Ausdruck, daß Gott selber im Menschen wolle, nur ihre Harmonie mit dem göttlichen Wollen betonen will: „Und da würd ouch nicht anders gewolt, dann als Got wil, wann [denn] Got wolte selber da, und nicht der Mensch, und wer [wäre] der Wille einig mit dem ewigen Willen."[3] Das Wollen, das mit dem ewigen Willen übereinstimmen soll, ist das freie zeitliche Wollen des Menschen.

Wenn Luther, statt in solchen mißverstandenen Schriften Stütze zu suchen, mit offenem Sinn der Lehre der Kirche nachgegangen wäre, wie sie bei dem größten Lehrer der Gnade, Augustinus, zum Ausdruck kommt, so würde er gefunden haben, daß derselbe, wenngleich er in seinen Kämpfen für die Gnade mehr die letztere zu betonen hatte als die Freiheit, dennoch auch seinerseits an der Freiheit festhält. Dieser Kirchenlehrer weist glänzend die Behauptung der pelagianischen Häretiker zurück, daß die katholische Lehre nicht der Freiheit die gebührenden Rechte einräume. „Auch wir lehren", sagt er beispielsweise, „die Freiheit des Wahlvermögens (liberum in hominibus esse arbitrium); darin wenigstens ist zwischen euch und uns kein Unterschied. Nicht wegen dieser eurer Lehre seid ihr Pelagianer, sondern deshalb, weil ihr von der Freiheit die Unterstützung der Gnade im guten und verdienstlichen Wirken fernhaltet."[4]

[1] 2 Kor 6, 1; 1 Kor 15, 10; Phil 2, 12.

[2] Dt 30, 19. [3] Ausgabe von F. Pfeiffer[2] 1855, S. 208.

[4] De nuptiis et concup. 2, c. 8.

Die katholische Lehre nämlich stellte das gute Tun des Menschen, durch das er sich gottgefällig macht, den Stand der Rechtfertigung und das Anrecht auf den ewigen Lohn erwirbt, als wahre organische Einheit hin, als Tun, gewirkt von Gott durch seine Gnade und zugleich vom Menschen durch seine freie Mitwirkung. Sie nahm schon für die Vorbereitung zum Gnadenstande sowohl das eine wie das andere Element in Anspruch, nämlich die aktuelle Gnade und die durch dieselbe gehobene und getragene menschliche Tätigkeit. Von solcher Vorbereitung sagte die Theologie, daß der Mensch sich dadurch der Rechtfertigung und des Himmels in irgend einer Weise würdig mache; er verdiene beides, aber nicht im eigentlichen Sinne, sondern mache sich der Rechtfertigung nur wert als eines unverdienten, durch Gottes überreiche Güte gezollten Lohnes (nicht de condigno, sondern de congruo). Die näheren Erörterungen der Scholastik darüber können hier nicht in Betracht kommen, ebensowenig wie diejenige über das von der Kirche mit Entschiedenheit festgehaltene Prinzip, daß Gott allen Menschen ohne Ausnahme die Gnade gibt, weil er alle ohne Ausnahme ewig beseligen will nach der Versicherung der Heiligen Schrift: „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen." Aber was die Freiheit oder Unfreiheit des Menschen unter der Gnade betrifft, den Hintergrund des gegenwärtigen Abschnittes der Geschichte Luthers, so wird nach der Anschauung der Kirche und ihrer Lehrer durch die Wirksamkeit der Gnade Gottes das menschliche Wahlvermögen so wenig aufgehoben, daß es im Gegenteil unterstützt wird, um sich heilsam und weise in freier Tätigkeit zu entscheiden. „Die Freiheit des Willens", sagt wiederum Augustinus mit seiner schlagenden und gedankenvollen Ausdrucksweise, „wird dadurch nicht hinweggenommen, daß ihr durch die Gnade geholfen wird, sondern es wird ihr geholfen, weil sie nicht hinweggenommen wird."[1]

Wie sich Luther bereits im Römerbriefkommentar von 1515—1516 zur Lehre von der menschlichen Freiheit stellte, wurde oben (S. 162 ff) ausführlich dargelegt. Es ist von größter Wichtigkeit, seinen andern Äußerungen über die Freiheit aus jener Zeit und dann dem Fortschritte seiner betreffenden Ansichten während seines öffentlichen Kampfes bis zu dem einschneidenden Buche De servo arbitrio von 1525 nachzugehen. Er gestattet auf diesem Felde nicht bloß einen tiefen psychologischen und theologischen Einblick in seinen Geistesgang, sondern stellt auch seine Leugnung der Freiheit in ihrer *zentralen Bedeutung für seine ganze Lehre* ins Licht. Dabei spricht er wiederholt und mit Nachdruck Behauptungen aus, die in den Darstellungen seiner Dogmatik nicht immer mit der gebührenden Schärfe hervortreten und darum beim Leser der nachfolgenden Seiten leicht als unbeglaubigt angesehen werden könnten, wenn sie nicht ausführlich und gewissenhaft in seinen Schriften nachgewiesen werden. Es sind Behauptungen, wie die folgenden: „*Alles* geschieht nach einer absoluten Notwendigkeit"; „Der Mensch ist, wenn er Schlechtes tut, seiner nicht mächtig";

[1] Epp. 157, c. 2. Augustinus hat sich bekanntlich in seiner polemischen *Ausdrucksweise* gegen die Pelagianer während seiner letzten Jahre immer stärker auf die Seite der Gnade gestellt, aber die Freiheit und mit ihr das Verdienst und die Schuld hat er immer anerkannt. Einige von Luther mißbrauchte Äußerungen des Kirchenvaters werden später gelegentlich erwähnt.

„Der Mensch tut Böses, weil Gott aufhört, in ihm zu wirken"; „Vermöge seiner Natur muß Gott alles bis aufs kleinste durch seinen strengen Einfluß bestimmen", so daß „unausweichliche Nötigung" über uns schwebt für „alles, was wir tun, und alles, was geschieht"; „Alles, was Gott geschaffen hat, bewegt und treibt er allein" (movet, agit, rapit), ja „er bestimmt alles mit unfehlbarem Willen voraus", auch die unausweichliche Verdammnis für die Verdammten. — Diese Auffassungen wird man in der unten folgenden Entwicklung von Luther selbst als den Kern und den Angelpunkt seiner Lehre (summa causae) bezeichnen hören; für diese tritt er gegen den größten humanistischen Gelehrten, der ihn angriff, in einem seiner Hauptwerke durch einige hundert Seiten mit Lebhaftigkeit und Leidenschaft ein, durch die Erwägung bestimmt, wie er sagt, daß ihm durch die Bestreitung dieses seines Grunddogmas sozusagen „das Messer an die Kehle gesetzt" werde.

Luthers Freiheitsbekämpfung in ihrer Entwicklung von 1516 bis 1524.

Was Luther bereits im Kommentar zum Römerbrief gegen das menschliche Wahlvermögen zum Guten vorgebracht hatte, faßt der Herausgeber des Kommentars, Joh. Ficker, dahin zusammen: Luther schrecke auf dem Wege seiner neuen Theorien vor nichts zurück, auch nicht vor der Aufstellung „absoluter Unmöglichkeit alles Guten im natürlichen Bereich" und vor „der in stärksten Ausdrücken des religiösen Determinismus vollzogenen Aufzeigung der ausschließlichen Macht und Wirkung des heilsamen unbedingten Willens Gottes"[1].

In der Predigt auf das Stephansfest 1515 hatte Luther noch von der inneren Stimme im Menschen gesprochen, die zum Guten und zum wahren Glücke drängt (synteresis), und dabei wirkliche Freiheit des Menschen vorausgesetzt. Derselbe könne, sagte er, Gottes Gnade zulassen oder abweisen; nur fügte er schon bei, man solle wissen, daß der Rest von Lebenskraft, den die Synteresis darstelle, keine Gesundheit bedeutet und keinen Grund zum Rühmen gegen Gott darbietet, weil der Gesamtzustand des Menschen Verderben (corruptio) sei; die Synteresis bringe uns vielmehr in große Gefahr, weil sie uns auf eigene Fähigkeiten (voluntas, sapientia) vertrauen mache, so daß wir uns leicht der Wiederherstellung durch die Gnade nicht für bedürftig hielten. Solches Vertrauen auf die eigene Kraft aber führe den Menschen auf die Seite derer, die Christum getötet haben, weil er sich eine eigenmächtige Idee von der Gerechtigkeit schaffe und Christum, den Geber der Gerechtigkeit, für überflüssig halte. „So geschieht es", ruft er, „daß die Gnade am stärksten von denen bekämpft wird, die am meisten mit ihr sich brüsten"; ein öfter in Luthers ersten Predigten vorkommender paradoxer Satz, der seine Herkunft aus den Streitigkeiten mit den „kleinen Heiligen" auf der Stirne trägt[2].

[1] So J. Ficker in der Vorrede S. LXXV, mit dem Hinweis auf die Seiten der Römerscholien 38 42 71 73 90 91 93 101; vgl. 171 179 188 218.

[2] Werke, Weim. A. 1, S. 30 ff; Opp. lat. var. 1, p. 55 sq.

Wie in den letzten Ausführungen, so warnt Luther überhaupt in den Predigten jener Zeit gerne vor dem Mißbrauch der Synteresis. Sein Kampf gegen die natürlichen Kräfte des Menschen führt ihn schon bisweilen so weit, daß die Synteresis bei ihm ein unklares Vermögen und praktisch wertlos wird; er will zwar nur, wie er sagt, die irreligiöse Schätzung der Freiheit beseitigen; aber er geht weiter, wechselnd anerkennt er sie und hebt sie auf, und seine Erklärungen lassen sehen, „daß sich hier ein ungelöster Zwiespalt in der Theologie Luthers befindet. Wir erhalten auch bei [dem damaligen] Luther keine Aufklärung darüber, wie denn der Rest von Lebenskraft, den wir noch haben, durch die Gnadenwirkung Gottes benutzt wird, um die Gesundheit hervorzubringen", und wie denn derselbe „auf dem Gebiet der Vernunft und des Willens für das Zustandekommen des Heils von Bedeutung und Wert sein könne". „Gibt es denn nicht von der Synteresis auch einen richtigen Gebrauch? Darüber sagt uns Luther nicht nur nichts, sondern die Konsequenz von vielem, was er sagt, ist es, die Frage zu verneinen, so gewiß jener erste Zusammenhang die Bejahung fordert."[1]

Betrachtet man die andern Predigten, die neben seiner Beschäftigung mit dem Römerbriefkommentar einhergehen, so findet man namentlich in gewissen Ausführungen über die Wiedergeburt des Menschen die Anklänge an seine spätere radikale Stellung bezüglich der Freiheit. Er sagt z. B. von der Erlangung des Gnadenstandes, in dieser geschehe die Wiedergeburt nicht bloß „ohne unser Suchen, Bitten, Klopfen, nur durch Gottes Barmherzigkeit", sondern auch, sie sei ähnlich dem menschlichen Gezeugtwerden, wo das Kind nichts tut (ipso nihil agente); so könne auch niemand unter seiner Betätigung und durch sein Verdienst (sua opera suoque merito) für den Himmel gezeugt werden. Er setzt dann denen, die von Gott „im Geiste" gezeugt sind, in schroffem Gegensatze die nach dem Fleische Lebenden gegenüber, die oft „mit einem großen Scheine von Geist auftreten"; es sind, sagt er, „fleischlich-geistliche Leute, die mit ihrem schrecklichen Scheingeiste zu Grunde gehen"[2].

Wer nun so aus Gott gezeugt ist, in dem ist nach diesen Predigten Gott schlechthin wirksam. In ihm kommt Freiheit der Wahl beim Gutestun nicht zur Geltung; denn die guten Werke der Gerechten sind von Gott gewirkt, ihre Tugenden und ihre Herrlichkeit sind Gottes Tugenden und Herrlichkeit. „Er wirkt alles in allem, sein ist alles, er allein tut alles, der allein Mächtige." So in der Predigt vom 15. August 1516 auf die Himmelfahrt Mariä, also zur Zeit, nachdem Luther durch das Studium des Römerbriefes sich in seiner Tendenz gegen die natürlichen Kräfte des Menschen bereits durchaus befestigt hatte[3].

In die Periode gleich nach Vollendung der Vorlesungen über den Römerbrief fällt jene Wittenberger Universitätsdisputation von 1616 „Über die

[1] So A. Taube, Luthers Lehre über die Freiheit . . bis zum Jahre 1525, Göttingen 1901, S. 10 f.

[2] Werke, Weim. A. 1, S. 10 ff; Opp. lat. var. 1, p. 29 sqq.

[3] Ebd. S. 78 bzw. p. 177. Vgl. hierzu F. Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen, Göttingen 1875, S. 51 (die 2. Ausgabe ist ein gänzlich unveränderter Abdruck).

Kräfte und den Willen des Menschen ohne die Gnade", wo bereits in klaren Worten proklamiert wird: „Der Wille des Menschen ist ohne Gnade nicht frei, sondern knechtig, obwohl nicht mit Widerstreben."[1] Zur Ergänzung des bereits Gesagten (S. 252) sei beigefügt, daß dieses daraus bewiesen wird, daß der Wille ohne Gnade in allem sündige, und daß nach der Heiligen Schrift „wer Sünde tut, Sklave der Sünde" ist. Aus der Bibel lernen wir ja auch, heißt es, daß wir dann wahrhaft frei sind, wenn uns der Sohn (Gottes) frei macht. Der natürliche Mensch ohne die Gnade ist ein böser Baum, er kann als solcher nur das Böse wollen und tun. — Diese Degradation des Willens sollte für die neue Schätzung der Gnade und der Verdienste Christi die Grundlage bilden.

In das Spätjahr 1516 gehören wahrscheinlich auch die drei Fragmente „Von der Unfreiheit des Willens des Menschen" usw., die sich an die vorige Disputation anschließen. Hier wird unter anderem hervorgehoben, „die Knechtschaft und Gefangenschaft des Willens (voluntas necessario serva et captiva) werde aufgestellt in Beziehung auf das Gute, d. h. „auf Verdienst und Mißverdienst". Eine Freiheit in Bezug auf „die andern unter dem Willen stehenden niederen Dinge" wird eingeräumt[2]. Aber, wie der neue protestantische Herausgeber der betreffenden Texte bemerkt, „auch diese Freiheit ist nur eine scheinbare"[3]. Es heißt nämlich in der betreffenden Ausführung kurz, aber bedeutungsvoll: „Ich leugne nicht, daß der Wille frei ist, oder vielmehr sich als frei vorkommt (imo videatur sibi libera)[4] hinsichtlich seiner andern niederen Objekte, sowohl für die Wahl des Konträren als des Kontradiktorischen." Hier ist schon die klare Hindeutung auf den später von Luther mit aller Entschiedenheit ausgesprochenen Determinismus[5], wonach Gottes Allmacht alles, auch das Indifferente im Menschen wirkt. Zunächst handelt es sich jedoch in diesen Fragmenten um das sittliche Tun. Kommen also die Handlungen von sittlichem Werte in Frage, so lautet Luthers Antwort ganz bestimmt: „Der Wille kann, ohne die Gnade vor das Fallen gestellt, gar nicht anders als fallen; er kann nicht anders mit seinen Kräften als das Böse wollen."[6]

Ein Jahr später legt dann die „Disputation gegen die scholastische Theologie" vom 4. September 1517, deren allgemeine Bedeutung oben (S. 253 f) kurz skizziert wurde, die Axt womöglich noch entschiedener an die Freiheit des Willens zum Guten unter großer Übertreibung der durch die Erbschuld eingetretenen Verderbtheit des Menschen: „Es ist falsch, daß das Begehren frei sich für dies Eine und das gegenteilige Andere [auf sittlichem Gebiet] entscheiden könne; vielmehr mit Notwendigkeit setzt der menschliche Wille ohne die Gnade seinen von

---

[1] Vgl. hierfür und für die folgenden Sätze außer den oben S. 252 ff genannten Werken Luthers: „Die ältesten Disputationen" usw., hg. von Stange, z. B. S. 5: Voluntas hominis sine gratia non est libera, sed servit, licet non invita.

[2] Stange a. a. O. S. 15.

[3] So Stange a. a. O. S. 16, A. 1 mit Verweisung auf seine Abhandlung: Die reformatorische Lehre von der Freiheit des Handelns, in Neue kirchliche Zeitschrift 3, 1903, S. 214 ff.

[4] Vgl. dazu Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen S. 48 f.

[5] Über den Determinismus Luthers siehe unten. Für die deterministischen Stellen aus der Schrift De servo arbitrio, 1525, vgl. z. B. Taube, Luthers Lehre über die Freiheit S. 21.

[6] Lateinischer Text bei Stange a. a. O. S. 18. Vgl. Kattenbusch a. a. O. S. 41 ff über die Äußerungen von 1516.

Gottes Willen abweichenden Akt." Deshalb muß die Natur zum „vollkommenen Sterben" gebracht werden[1].

Bezüglich der im April 1518 abgehaltenen Disputation zu Heidelberg sei nur daran erinnert, daß Luther daselbst die These verteidigen ließ, nach dem Sündenfalle sei der freie Wille bloß noch ein leerer Name, und während der Mensch tue, was an ihm ist, sündige er tödlich. Seine früher schon vorgetragene Lehre von der Sündhaftigkeit der Werke des natürlichen Menschen hat er damals erweitert durch den herausfordernden Zusatz: Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo[2].

Auf der Leipziger Disputation mit Eck im folgenden Jahre bildete sein Angriff auf die Willensfreiheit, der noch nicht so herausfordernd an die Öffentlichkeit getreten war, keinen direkten Gegenstand der Erörterung.

Aber als Luther nach Ablauf derselben im August 1519 die lateinischen Resolutionen zu der Leipziger Disputation veröffentlichte, kündigte er sich darin der Welt als den entschiedensten Freiheitsleugner an, der nicht nur das freie Vermögen zum Guten angriff, sondern auch noch weiter ging. „Der freie Wille", sagt er darin, „ist rein passiv in jedem seiner Akte (in omni actu suo), der Wollen genannt wird... Der gute Akt rührt von Gott her ganz und vollkommen (totus et totaliter), weil in der göttlichen Wirksamkeit, die auf die Glieder und Kräfte des Leibes und der Seele geht, die ganze Tätigkeit des Willens besteht und keine andere Tätigkeit vorhanden ist."[3] An einer andern Stelle der Resolutionen lehrt er ebenso entschieden: „In welcher Stunde des Lebens wir uns immer befinden mögen, sind wir Knechte, entweder der Begierlichkeit oder der Liebe, denn beide herrschen ja über den freien Willen (utraque enim dominabitur libero arbitrio)."[4] Mit Recht findet Julius Köstlin in solchen Worten die volle Absage an die Freiheit. „Von einer menschlichen Willensfreiheit in dem auch bei uns gewöhnlichen Sinne des Wortes, oder von einer die Möglichkeit verschiedener Selbstentscheidung in sich schließenden Selbstbestimmung zum Guten oder Bösen darf so nach Luther nicht mehr geredet werden." Köstlin hebt hervor, Luther gehe hier gar nicht ein auf die Frage, ob daraufhin nicht die Sünde und das Verderben derer, die verloren gehen, Gott zuzuschreiben sei, der seine befreiende Gnade nicht kräftig genug habe in ihnen wirken lassen[5]. Allerdings, diesen gefährlichen Einwurf vermeidet er nicht bloß hier, sondern auch lange Zeit noch bei andern Gelegenheiten, wo er auf das Thema kommt.

Hatte Luther in den Resolutionen die Bestreitung der Freiheit nur noch als Folgerung aus seinen Sätzen über die Verderbtheit der Natur durch die

[1] Bei Stange a. a. O. S. 35 ff.

[2] These 13 bei Stange a. a. O. S. 53; Werke, Weim. A. 1, S. 354; Opp. lat. var. 1, p. 388. Vgl. These 14: Liberum arbitrium post peccatum potest in bonum potentia subiectiva, in malum vero activa semper. — Über die Heidelberger Disputation oben S. 255 ff.

[3] Werke, Weim. A. 2, S. 421; Opp. lat. var. 3, p. 272.

[4] Ebd. S. 424 bzw. p. 276.

[5] Jul. Köstlin, Luthers Theologie 1², Stuttgart 1901, S. 218.

Erbsünde hingestellt, so geht er nach dem Erscheinen der Bannbulle weiter und erklärt die Leugnung des liberum arbitrium einfachhin für den Hauptsatz seiner ganzen Lehren (articulus omnium optimus et rerum nostrarum summa)[1]. Unter den verurteilten Propositionen der päpstlichen Bannbulle war nämlich auch die gegen die Freiheit gerichtete These von Luthers Heidelberger Disputation. Sie war angeführt in ihrer wörtlichen Fassung, daß der freie Wille nur ein leerer Name sei usw.

Zur Verteidigung der verworfenen Sätze schrieb Luther noch im Jahre 1520 die Assertio omnium articulorum (1521 erschienen). Gewöhnlich bezieht man sich für seine Freiheitsleugnung auf die spätere Schrift De servo arbitrio. Aber schon die Assertio enthält im wesentlichen alle Schärfen, die er später in seine Angriffe hineinlegt.

Er versichert darin, nachdem er andere Themata erledigt hat, bezüglich der Willensfrage zuvörderst, er habe sich noch viel zu schwach ausgedrückt, wenn er nur von einem bloßen Schall der Freiheit geredet habe; der Satan habe den Namen liberum arbitrium erfunden; er widerrufe also seine frühere zu milde Aussage, denn er hätte sagen sollen, der freie Wille ist eine Lüge, eine Erdichtung (figmentum in rebus). „Niemand ist ja Herr darüber, irgend etwas Böses oder Gutes auch nur zu denken; sondern alles geschieht mit unausweichlicher Notwendigkeit (omnia de necessitate absolute eveniunt), wie Wiclif richtig gelehrt hat, obwohl sein Artikel vom Konstanzer Konzil verurteilt wurde."[2]

Luther appelliert dann an die den Heiden schon bekannte Lehre vom Fatum. Er appelliert an das heilige Evangelium, das für ihn spreche; denn Christus sage Mt 10: „Kein Blatt eines Baumes fällt zur Erde ohne den Willen eures Vaters, der im Himmel ist", und „Alle Haare eures Hauptes sind gezählt". Und Is 41 fordere Gott spottend heraus: „Tut nur, wenn ihr könnt, das Gute oder Böse." Der Papst und die Verteidiger der Bulle mit ihrer Freiheitslehre werden ihm zu Propheten des Baal, und er ruft ihnen ironisch zu: „Wohlan, seid Männer, tut, was an euch ist, versucht doch nur das Mögliche, bereitet euch auf die Gnade vor mit eurem freien Willen. Eine übergroße Schmach ist es, daß ihr für eure Lehre nichts aus der Erfahrung anführen könnt."

„Die Erfahrung aller", sagt er kühn, „spricht vielmehr für das Gegenteil"; Gott hat unser Leben in seiner Hand, um wieviel mehr alle unsere Handlungen, auch die kleinsten. Pelagianisch ist es, zu sagen, daß bei eifrigem Bemühen (si studiose laboret) der freie Wille irgend etwas Gutes vermöge; pelagianisch ist es, daß der Wille sich auf die Gnade vorbereiten könne, pelagianisch der in den Schulen überlieferte Grundsatz: Dem, der tut, was an ihm ist, gibt Gott seine Gnade. Denn wenn wir tun, was an uns ist, tun wir eben die Werke des Fleisches! „Kennen wir aber nicht die Werke, die dem Fleische eigen sind? St Paulus bezeichnet sie Gal 5: Hurerei, Unreinigkeit, Ausgelassenheit, Zorn, Neid, Totschlag usf. Das ist

[1] In der Assertio omnium articulorum, Werke. Weim. A. 7, S. 148; Opp. lat. var. 5, p. 234. Vgl. ebd. S. 146 bzw. p. 231: Patimur omnes et omnia; cessat liberum arbitrium erga Deum.

[2] Ebd. S. 146 bzw. p. 230. Diese Stelle wurde nach Luthers Tod in der Wittenberger Ausgabe 1546 und in der Jenaer Ausgabe 1557 in milderem Sinne geändert. Köstlin, Luthers Theologie 2², S. 316 A.

es, was der freie Wille zu stande bringt, was an ihm ist, alles Werke des Todes; denn Röm 8 heißt es: ‚Die Klugheit des Fleisches ist Tod und feindselig gegen Gott.' Wie soll die Rede sein von einer Vorbereitung auf die Gnade durch die Feindschaft gegen Gott, von Vorbereitung auf das Leben durch den Tod?"[1]

Wiederholt kehrt er hier in den ziemlich ungeordneten Ergüssen seiner Feder auf die Bibel mit wunderlichen und gewaltsamen Anwendungen von Texten zurück. Paulus schreibt gegen die Willensfreiheit an die Epheser 1: „Gott wirkt alles in allem." Er bestätigt also, „daß der Mensch, auch wenn er Schlechtes tut und denkt, nicht seiner mächtig ist"[2]. „Auch das Böse tut Gott in den Gottlosen[3], wie geschrieben steht in dem Buche der Sprüche 16: ‚Alles hat der Herr seinetwegen gemacht, auch den Gottlosen zum bösen Tage', und im Briefe an die Römer 1 von den Heiden: ‚Gott überließ sie dem verkehrten Sinne, so daß sie tun, was sich nicht geziemt.'"

Auch philosophische Erwägungen kommen an die Reihe: Gott als das höchste Sein kann sich nicht bestimmen lassen durch Veränderlichkeiten des Menschen, wie sie der freie Wille mit sich bringen würde; er muß vielmehr vermöge seiner Natur alles selbst und bis aufs kleinste bestimmen; und zwar nicht bloß mit der influentia generalis (concursus divinus generalis), welche nach den „Schwätzern" allein neben unserer Freiheit vorhanden ist; diese muß in Wegfall kommen (periit), um einem strengen und nötigenden Einflusse Platz zu machen. Das gilt zumal von unserer Begnadigung; denn wir können ja diese nicht durch unser Werk Gott entlocken oder entreißen, als überraschten wir ihn im Schlafe. O furor, furorum omnium novissimus! ruft er hier gegenüber der päpstlichen Bulle mitten in den Irrgängen seiner Philosophie und Theologie aus. Nein: „Alles ist notwendig, denn nicht wie wir wollen, sondern wie Gott will, so leben wir, so handeln wir, jeder Mensch und jedes Ding. Vor Gott hört der Wille auf."[4]

Es kann nicht überraschen, daß auch Augustinus für ihn zeugen muß.

Dieser Kirchenlehrer, der sich an vielen Stellen so entschieden zum freien Willen bekennt, behauptet allerdings öfter gegen die Pelagianer mit starkem Nachdrucke (vielleicht zu stark, wenn man von jenem heftigen Streite absieht), daß ohne die Gnade der sich selbst überlassene freie Wille in der Regel die Sünde nicht meiden könne; er unterläßt es, jedesmal dabei seiner anderweitig feststehenden Ansicht Ausdruck zu geben, daß der Wille doch auch aus eigener Kraft natürlich Gutes tun könne. So sagt er einmal mit scheinbar größter Verallgemeinerung: „Der freie Wille in seiner Gefangenschaft hat nur Kräfte zur Sünde; zur Gerechtigkeit hat er keine, außer nach seiner Befreiung durch Gott und mit dessen Hilfe."[5] Und anderwärts: „Der freie Wille vermag nichts als zu sündigen, wenn der Weg der Wahrheit verborgen ist"[6]; den letzteren Ausspruch setzt Luther nun als Trumpf an die Spitze

[1] Werke a. a. O. S. 143 ff bzw. p. 227 ff. Eigentümlich und für ihn selbst bezeichnend ist es, wie er sich gegen die Freiheitslehre auf die Erfahrung beruft; jeder habe Argumente dagegen ex vita propria. . . Secus rem se habere monstrat experientia omnium (S. 145 bzw. p. 230). Seine Ansichten über die Konkupiszenz spielen hier herein.

[2] Non est homo in manu sua, etiam mala operans et cogitans (ebd. S. 145 bzw. p. 230).

[3] Nam et mala opera in impiis Deus operatur (ebd.).

[4] Assertio *etc.* Werke, Weim. A. 7, S. 145 ff; Opp. lat. var. 5, p. 231 ff.

[5] Contra duas epp. Pelag. l. 3, c. 8.

[6] De spiritu et litt. c. 3, n. 5.

der Ausführungen über den 36. unter seinen verurteilten Sätzen, aber in etwas veränderter Gestalt[1]. In Wirklichkeit ist der Nachweis unschwer, auf den unten gelegentlich zurückzukommen ist, daß Luther den Kirchenlehrer von Hippo mit größtem Unrechte für seine Lehre anruft.

Wichtiger ist für gegenwärtige Darlegung die bedeutungsvolle Stellung, die Luther der angeblich wiedererweckten Lehre von der Unfreiheit anweist. Er wiegt sich in dem Gedanken einer Religion des verknechteten Willens. Er sieht die neue Religion der Unfreiheit als „Theologie des Kreuzes", wie er sie wegen ihres Verzichtes auf die Freiheit rühmend nennt, zur Menschheit herabsteigen, damit sie ihr den wahren Weg zu Gott zeige. „Denn welche Ehre bleibt für Gott übrig, wenn wir soviel vermögen sollen?" „Die Welt hat sich eben durch die der Natur gefallende einschmeichelnde Lehre vom freien Willen verführen lassen."[2] Wenn irgend eine seiner eigenen Lehren, dann gehört die vom unfreien Willen zu den in der Assertio behandelten „höchsten Geheimnissen unseres Glaubens und unserer Religion, die nur ein Gottloser nicht kennt, deren Festhalten aber den wahren Christen ausmacht"[3].

Mit Schmerz und mit Tränen erfüllt es, sagt er, daß der Papst und die Seinen — die Armen! — in ihrer Leichtfertigkeit und Torheit jene Wahrheit mißkennen. Alle andern Artikel des Papstes sind im Verhältnis zu diesem Lebenspunkte noch erträglich, das Papat, die Konzilien, die Abläße und die andern nicht notwendigen Possen[4]. Nicht ein Jota verstehen sie vom Willen. Eher wird der Himmel stürzen, als daß sie jener Grundwahrheit die Augen öffnen. Freilich, Belial hat mit Christus nichts zu tun und die Finsternis nichts mit dem Lichte. Die Papstkirche weiß nur gute Werke zu lehren und zu verkaufen, ihr weltlicher Pomp eint sich nicht mit unserer Kreuz-Theologie, die da alles, was der Papst billigt, verdammt und die Märtyrer hervorbringt... Jene Kirche, dem Reichtum, Wohlleben und Weltsinn ergeben, will herrschen. Aber sie herrscht ohne das Kreuz, und das ist der stärkste Beweis, mit dem ich sie schlage... Ohne Kreuz, ohne Leiden ist die treue Stadt zur Hure geworden oder zum wahren Reiche des leibhaftigen Antichristen[5].

Er schließt mit selbstzufriedenem Rückblick auf seine Wiedererweckung der Heiligen Schrift.

Die Schrift ist „voll" von den oben vorgetragenen Lehren über die Gnade, aber seit wenigstens dreihundert Jahren hat sich kein Schriftsteller der Gnade erbarmt und für sie geschrieben, alle vielmehr gegen sie. „Die Geister sind durch den gewohnten Irrwahn jetzt so stumpf, daß ich niemand sehe, der auch nur fähig wäre, mit uns über die Heilige Schrift zu streiten. Wir haben einen Esdras nötig, der uns die Bibel wieder hervorholt, denn der [päpstliche] Nabuchodonosor hat sie so zertreten, daß keine Spur von einem Buchstaben übrig ist."[6] Er schaut auf das erfreuliche „Aufblühen der hebräischen und griechischen Studien in der ganzen Welt" und will sich sagen, daß er diese für seine Bibelarbeiten redlich verwendet. Mit

---

[1] Statt Neque liberum arbitrium quidquid nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via, läßt er Augustinus kurz sagen: Liberum arbitrium sine gratia non valet nisi ad peccandum. Über die Sache an sich findet man selbst in katholischen Kompendien genügende Aufklärung. Vgl. z. B. Hurter, Theol. specialis pars 2 [11], 1903, p. 55 sq.

[2] Assertio *etc.* Werke, Weim. A. 7, S. 146; Opp. lat. var. 5, p. 233.

[3] Ebd. S. 95 bzw. p. 158. [4] Ebd. S. 148 bzw. p. 234. [5] Ebd.

[6] Ebd. S. 149 bzw. p. 235.

diesem Troste setzt er das „Amen" unter das merkwürdige Dokument der Religion vom unfreien Willen.

Da Luther in der nämlichen gegen die Verurteilungsbulle gerichteten Assertio sich darauf verlegt, prinzipiell die Schrifterklärung allein als Fundament der Gotteslehre aufzurichten — eine Notwendigkeit, nachdem er alle äußere kirchliche Autorität abgeworfen —, so hätte man erwarten dürfen, daß er bei der ersten Anwendung des neuen proklamierten Bibelprinzips in dieser Schrift auf die Lehre vom Willen durch Umsicht in der Exegese die Vorteile des Prinzips vorzuführen bemüht gewesen wäre. Er versicherte zwar bei der Verteidigung des Grundsatzes von der Bibel allein: „Wer an erster und einziger Stelle der Lehre des Wortes Gottes nachgeht, über den wird Gottes Geist von selbst kommen, er wird unsern Geist austreiben, damit wir ohne Gefahr die theologische Wahrheit finden." „Ich will nicht mit meinem Geiste und überhaupt mit keines Menschen Geist die Schrift auslegen, sondern sie durch sich selbst und mit ihrem Geiste verstehen."[1] Und weiter: Oft gibt einem einzelnen die bloße Gelegenheit und ein geheimnisvoller unbegreiflicher Antrieb das Verständnis, das dem Fleiße von andern verschlossen blieb[2]. Wo er aber nun auf Grund der alleinigen Geltung der Bibel die Verteidiger der Willensfreiheit bekämpfte und „beim ersten Anlaufe die papistischen Gegner umstürzen"[3] wollte, brachte er Texte, die niemand beim besten Willen als zur Sache gehörig ansehen konnte.

Er führte beispielsweise die Stelle vom Gläubigen als Rebzweig, der dem Weinstocke Christus einverleibt bleiben müsse, um nicht dem ewigen Feuer zu verfallen, an und fand darin ohne weiteres seinen Standpunkt, daß die Gnade allen Willen absorbiere, bewiesen, ja glaubte ausrufen zu sollen: „Was hast du für eine Hurenstimme, o heiligster Vikar Christi, daß du so deinem Herrn, der von dem Weinstock redet, widersprichst?"[4] Ein weiteres Beispiel. In dem Buche der Sprüche 16 steht, sagte er: „Sache des Menschen ist es, das Herz vorzubereiten, aber des Herrn, die Zunge zu leiten." Also der Mensch, der nicht einmal die Worte in der Gewalt hat, ist nicht frei zum Guten[5]. Ferner: Ebenda heißt es: „Das Herz des Menschen denkt an seinen Weg, aber Gott leitet seine Schritte", und später: „Das Herz des Königs ist in Gottes Hand, wie das fließende Gewässer, er lenkt es, wohin er will." Nach diesen biblischen Texten, die das Eingreifen der göttlichen Vorsehung im allgemeinen betonen, rief er mit einer verblüffenden Sicherheit aus: „Wo ist also der freie Wille? Er ist eine reine Einbildung."[6].

Das Bild vom Ton und Töpfer Is 64, 8, welches bekanntlich auf die Schöpfung geht und das daraus entstandene Abhängigkeitsverhältnis des Menschen einschärft, bezog er ohne weiteres hier und auch später auf ein fortwährendes,

---

[1] Ebd. S. 97 f bzw. p. 161 sq.
[2] Ebd. S. 100 bzw. p. 165.
[3] Ebd. S. 96 bzw. p. 158.
[4] Ebd. S. 142 f bzw. p. 226.
[5] Ebd. S. 145 bzw. p. 229.
[6] Vgl. ebd. S. 145 bzw. p. 230: Unde non est dubium, satana magistro in ecclesiam venisse hoc nomen liberum arbitrium, ad seducendos homines a via Dei in vias suas proprias.

rein passives, den freien Willen ausschließendes Verhältnis zu Gott[1]. Wenn Christus sagt (Mt 23, 37. Lk 13, 34), er habe Jerusalem, wie eine Henne, unter die Flügel sammeln wollen, aber es habe nicht gewollt (*καὶ οὐκ ἠθελήσατε*), so legte er dieses aus: Es hat nicht gekonnt; es hat darum allein nicht gewollt, weil es die Willensfreiheit nicht besaß, die von den Gegnern behauptet wird. Man könne aber vielleicht auch sagen, meinte er, Christus habe von einem Nichtwollen Jerusalems nur „als Mensch geredet", d. i. nur „nach menschlicher Natur und Redeweise", wie denn auch die Schrift öfter „von Gott als von einem Menschen um der Einfältigen willen" rede[2]. — Luther hat offenkundig durch seine Erklärung, wie ein angesehener protestantischer Theologe sagt, „dem Zeugnis von einem alle Menschen umfassenden göttlichen Heilswillen zu entgehen gesucht"[3].

Als der beste Text gegen die verhaßte Freiheit galt ihm in der Assertio die Stelle von Paulus Eph 2, 3 über die Erbsünde und deren ethische Folgen in der Zeit vor Christus: „Wir waren von Natur Söhne des Zornes, wie die übrigen." „Kaum gibt es", versicherte er, „einen kürzeren, klareren und schlagenderen Beweis in der Bibel gegen den freien Willen"; „denn wenn alle kraft ihrer Natur Söhne des Zornes sind, dann ist auch der freie Wille ein Sohn des Zornes" usw.[4]

So führte er den Leser bei seiner Auslegung der Schrift gleichsam beständig durch eine Folterkammer. Jeden Zwang durfte seine Voreingenommenheit den in Frage kommenden Worten der Bibel antun, ohne daß Luther sich dessen scheinbar auch nur bewußt wurde. Man fragt sich, wann in der ganzen Geschichte der Exegese eine ähnliche Vergewaltigung der Bibel vorgenommen wurde. Sie fand statt auf denselben Seiten, wo Luther zuerst sein Programm von der alleinigen Autorität der Bibel entwickelte und wo er erklärte, das Wort Gottes endlich wieder aus sich selbst und ohne subjektive Eingenommenheit nur nach dem „Geiste Gottes" auszulegen. Die alte Auslegung, wie sie in dem von Luther gekannten Lyranus zusammengefaßt war, hatte hingegen nicht bloß in den oben angeführten Texten, sondern auch an vielen andern einschlägigen Stellen, die Luther damals oder später gegen die Willensfreiheit ins Feld führte, durchgängig die richtige und bis heute in der wissenschaftlichen Untersuchung bewährte Erklärung gegeben.

Etwas vorsichtiger als im lateinischen Texte der Assertio geht Luther in der deutschen Ausgabe derselben vor, die er bald auf die lateinische folgen ließ.

Sie faßt sich in Bezug auf die Leugnung der Willensfreiheit bedeutend kürzer. Vielleicht war er, wie es ihm öfter geschah, nachdem die erste Erregung

[1] Vgl. Opp. lat. exeg. 1, p. 106. Köstlin, Luthers Theologie 2^2, S. 70.

[2] Werke, Erl. A. 10^2, S. 235. Kirchenpostille, Predigt von 1521. Vgl. Köstlin a. a. O. 1^2, S. 365.

[3] So Köstlin a. a. O. S. 366. Derselbe räumt 2^2, S. 82 ein: Luther hat denen, die „nicht gewollt haben", „die Willensfreiheit ausdrücklich abgesprochen".

[4] Weim. A. 7, S. 147; Opp. lat. var. 5, p. 232.

über die Verurteilung der Artikel vorüber war, nüchterner geworden, vielleicht wollte er auch nicht alle grellen und abschreckenden Sätze der Assertio in die weiten Leserkreise des deutschen Volkes bringen, die darüber hätten stutzig werden können und deren Anhänglichkeit an seine Sache ihm gerade zu jener Zeit nach dem Banne unentbehrlich war. Auch spätere Ausgaben des lateinischen Textes haben an seinen Formeln noch zu seinen Lebzeiten Abschwächungen vorgenommen, um Ärgernisse zu vermeiden.

Luther hatte sich übrigens in der Assertio, ähnlich wie früher bei der Behandlung des Gegenstandes, gehütet, auf die naheliegenden Konsequenzen seiner Freiheitsleugnung einzugehen, insbesondere auf die, daß nicht der Mensch eigentlich, sondern Gott in ihm das Böse tue, und daß viele durchaus nur wegen der von Gott ihnen aufgelegten Notwendigkeit zu sündigen verdammt würden. Er spricht hiervon einstweilen nicht. Hingegen versucht er bald nachher, eine Verdeckung der Schwierigkeiten herzustellen.

Bei seiner Bibelübersetzung gelangte er nämlich 1522 im ersten Briefe an Timotheus (2, 4) an die Stelle: „Gott will, daß alle Menschen selig werden (σωθῆναι, salvos fieri) und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen." Er übersetzte statt dessen: „Gott will, daß allen geholfen werde." Er suchte dem allgemeinen Heilswillen Gottes zu „entgehen", indem er dem wichtigsten Worte „nur einen allgemeineren und dabei ziemlich unbestimmten Sinn beilegte"; denn daß „allen geholfen werde", kann auch bloß die Bedeutung haben, daß allen gepredigt, daß für alle gebetet, oder daß alle brüderlich unterstützt werden[1].

Ja in einem damals verfaßten Briefe versichert er, der Apostel sage dort gar nichts anderes, als „daß Gott wolle, wir sollen bitten für alle Stände und predigen die Wahrheit, daß wir sollen jedermann hilflich sein leiblich und geistlich"; daraus folge aber nicht, daß Gott alle Menschen zur Seligkeit berufe[2]. „Und ob der Sprüch meher wurden aufbracht, müssen alle dermassen verstanden werden; sonst wär die göttliche Fürsehung [d. h. das Vorhersehen, Vorherbestimmen] und Erwählung von Ewigkeit nichts, darauf doch St Paulus hart dringt."[3] So wird seine eigene Auslegung Pauli, jene ganz subjektive Interpretation, die ihm vermeintlich durch innere Erfahrungen gekommen ist, als unweigerlicher Maßstab an die biblischen Bücher angelegt. Sie mußte ihm z. B. auch die Briefe Petri erläutern. In einer etwa im Februar 1523 gehaltenen Predigt über den zweiten Brief Petri bemerkt er sogar zu der Stelle: „Gott will nicht, daß jemand zu Grunde gehe, sondern daß alle sich zur Buße wenden", das sei „der Sprüche einer,

[1] Köstlin a. a. O. 1^2, S. 366.

[2] An Hans von Rechenberg am 18. August 1522, Werke, Erl. A. 22, S. 33 (Briefwechsel 3, S. 444). Dieser Brief an den Beförderer des Luthertums zu Freistadt in Schlesien wurde sofort durch den Druck verbreitet und befindet sich unter Luthers katechetischen Schriften. — Ebenso will er nicht lange nachher in der nämlichen Stelle Tim 2, 4 nur ausgedrückt finden, Gott wolle für alle Menschen von den Nächsten „allerlei Hilfe, beide, zeitlich und ewig" (Werke, Erl. A. 51, S. 316 ff). Dabei beruft er sich auf Ps 36: „Herr, du hilfst dem Menschen und dem Vieh." In der Schrift finden, daß das Heil jedem zugänglich sei, der es mit freiem Willen ergreifen wolle, das heiße „etliche Wort aus der Schrift zwacken und ihm eine wichsene Nase machen nach unserem Kopf" (S. 317).

[3] Werke, Erl. A. 51, S. 317.

die da jemand möchten bewegen zu halten, daß diese Epistel nicht St Peters wäre"; jedenfalls gehe der Verfasser hier „ein wenig herunter unter den apostolischen Geist"[1]. Der Ursprung dieses Urteils liegt nur in der Unantastbarkeit, die er seinen eigenen Lehren und dem diesen entsprechenden Erklärungssystem verleiht.

Die Bemühungen Luthers gegen die klaren Texte über das allen ohne Ausnahme angebotene Heil gehen also von der starken Abneigung gegen den freien Willen aus und von einer gewissen Furcht vor der aus der Freiheit folgenden Selbstbetätigung durch Werke, die den Menschen (mit der Gnade) zur Seligkeit führen sollen. Er bekennt es übrigens ziemlich klar in den ersten Zeilen, wo er 1 Tim 2, 4 in jener eigenen Schrift auszulegen beginnt: „Dieser Spruch St Pauli, sagen die Papisten, bestätigt den freien Willen; denn weil er so sagt: ‚Gott will, daß jedermann geholfen werde' [vielmehr ‚daß jedermann selig werde'], so liegt es nu nicht mehr an ihm, sondern an uns, daß wir seinem Willen folgen oder nicht. Also deuten und führen sie diese Worte wider uns."[2]

Die Prädestination ließ er einstweilen bei seiner Lehrstellung nur als eine sekundäre Frage hervortreten, obwohl er seine schon im Römerbriefkommentar vertretene Ansicht von der absoluten Vorherbestimmung, auch zur Hölle (oben S. 149 ff 191 ff) niemals aufgab. Er dürfte seine Gründe gehabt haben, mit der öffentlichen Aussprache derselben anfangs zurückhaltender zu sein. Erst später kommt er, indem er vom geoffenbarten und vom verborgenen Gott handelt, bestimmter auf seine Prädestinationslehre zurück.

Als Melanchthon im Dezember 1521 seine Loci communes rerum theologicarum herausgab, ließ er in diesem Werke, der wissenschaftlichen Hauptdarstellung des damaligen Luthertums, auch die Leugnung der Freiheit mit Entschiedenheit zu Worte kommen. „Alles, was geschieht", heißt es darin, „geschieht mit Notwendigkeit (necessario eveniunt) gemäß der göttlichen Vorherbestimmung; eine Freiheit unseres Willens gibt es nicht."[3] Luther rühmte diese Schrift als einen invictus libellus, der nicht bloß der Unsterblichkeit, sondern auch des Kanons der biblischen Bücher würdig sei[4]. Erst später erhob sich Melanchthon zu richtigerer Anschauung und machte aus der Verwerfung von Luthers Determinismus kein Hehl.

Ein besonderes Interesse nimmt die Beobachtung in Anspruch, wie Luther die Leugnung der Freiheit in praktischen Schriften und Ermahnungen gänzlich beiseite tut. Sie hat eben keinen Platz, wenn es sich um Förderung des christlichen Lebens handelt. Soll die Beobachtung der Gebote Gottes, die Pflege der Tugend, die Übung der Liebe empfohlen werden, dann ist

---

[1] Werke, Weim. A. 14, S. 73; Erl. A. 52, S. 271; vgl. ebd. S. 69 bzw. 267.

[2] Werke, Erl. A. 51, S. 317.

[3] Corpus ref. 21, p. 87 sq. Später heißt es: Fateor in externo rerum delectu esse quandam libertatem, internos vero affectus prorsus nego in potestate nostra esse (ibid. p. 92). Beide Stellen in der nach der editio princeps hergestellten Ausgabe Kolbes, Leipzig 1900, 3. Aufl., S. 67 und 74.

[4] Werke, Weim. A. 18, S. 601; Opp. lat. var. 7, p. 117.

die Freiheit eine notwendige Voraussetzung. Luther kehrt also seine oben vernommene Sprache bei diesen Gelegenheiten sozusagen in das Gegenteil um und liefert damit einen Beweis von der Unrichtigkeit der Theorie.

Obgleich er nämlich schon seit 1516 seine Angriffe gegen die Willensfreiheit begonnen hatte, spricht er in den 1517 und 1518 erschienenen praktischen Schriften, in der Auslegung der Bußpsalmen, des Vaterunsers, der Zehn Gebote ganz so, als ob es neben der Gnade auch der Selbstbestimmung des Christen anheimgegeben sei, sich infolge seiner Ermahnungen für den Heilsweg zu entscheiden. In den Predigten zur Auslegung des Dekalogs bezeichnet er geradezu die Meinung als gottlos, daß irgend ein Mensch durch Notwendigkeit getrieben sündige und nicht vielmehr aus eigener Neigung; alles, was Gott gemacht habe, sei gut, und es könne daher von Natur nur Neigung zum Guten vorhanden sein[1]. Und doch hatte er 1516 gelehrt, der vorherrschenden Neigung zum Bösen folge der Mensch mit Notwendigkeit, wenn auch nicht mit Widerwillen![2]

Als er am Anfang des Jahres 1520 seinen ausführlichen „Sermon von Guten Werken" zur Ergänzung oder besser zur Rechtfertigung seiner Theorie vom alleinseligmachenden Glauben gegen die erhobenen Vorwürfe schrieb und dem Herzog Johann von Sachsen widmete, da erklärte er sich so rückhaltlos für die sittliche Selbsttätigkeit, daß diese nicht anders als frei und verdienstlich erscheinen mußte. „Dieweil menschlich Wesen und Natur kein Augenblick mag sein ohn Thun und Lassen, Leiden oder Fliehen — dann das Leben ruget nimmer, wie wir sehen — wolan, so heb an, werde willfrumm sein und voll guter Werk werden, und ube sich selb in allem Leben und Werken zu allen Zeiten an diesem Glauben, lerne stetiglich alles thun und lassen in solcher Zuversicht [des Glaubens], so wird er finden, wie viel er zu schaffen hat"; so werde beim Glaubenden alles recht, „es muß gut sein und vordienstlich"[3]. Sogar vom Glauben selbst heißt es in dieser merkwürdigen Schrift, daß er mit Liebe vereinigt sein müsse, ja daß diese vorangehen müsse, während doch die Liebe die eigenste und edelste Frucht des freien Gott zustrebenden Willens ist. „Solch Zuversicht und Glaub bringt mit sich Lieb und Hoffnung, ja wann wirs recht ansehn, so ist die Lieb das erst oder je zugleich mit dem Glauben."[4]

Bereits tief versenkt in seine Ideen von der Unfreiheit schrieb Luther im Oktober 1520 das berühmt gewordene Büchlein „Von der Freiheit eines Christenmenschen"[5].

„Ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan", lehrt er darin, sei der Christenmensch. Des Leibes Gefangenschaft reiche nicht an die Seele; im heiligen Wort Gott lebe die Seele fromm und frei, darin habe sie Weisheit, Freiheit und alles Gute; freilich bedürfe der innerliche Mensch in seiner Freiheit und Glaubensgerechtigkeit keines Gesetzes noch guter Werke, aber da wir nicht ganz geistlich seien, müßten wir den Leib mit Zucht treiben und üben, daß er dem inneren Menschen nicht widerstrebe, d. h. der Gott widerspenstige Wille müsse mehr und

[1] Das hebt Köstlin, Luthers Theologie 1^2, S. 144 hervor.

[2] These 16 der Disputation von 1516 (oben S. 252).: Voluntas non est libera, sed servit, licet non invita.

[3] Werke, Weim. A. 6, S. 212; 9, S. 238; Erl. A. 16^2, S. 135.

[4] Ebd. S. 210 bzw. 235 bzw. 131. [5] Oben S. 351 ff.

mehr „gedämpft“ werden, soweit als der fleischlichen Gesinnung die Unterjochung nötig ist, damit die Werke, die aus dem Glauben hervorgehen, mit freier Liebe geschehen. In allen seinen Werken solle der Mensch zugleich seine Meinung frei dahin richten, daß er dem Nächsten damit diene und nütze sei; das sei ein freier und fröhlicher Gottesdienst; mit diesem solle den Zeremonienmenschen und Feinden der Freiheit, die sich an kirchliche Gesetzesbestimmungen hängen, getrotzt werden. So will er also die rechte christliche Freiheit lehren, „die das Herz frei macht von allen Sunden, Gesetzen und Geboten, wilch alle andere Freiheit ubirtrifft, wie der Himmel die Erden“[1]. — Und doch mußte man nach seinen früheren Erklärungen gegen die Willensfreiheit fragen, ob nicht von ihm selbst das Fundament für alles dies zerstört sei; denn die angegriffene Freiheit des Willens war die Grundbedingung aller andern geistigen Bewegung, die sich frei nennen soll, die Lebensatmosphäre der von ihm gepriesenen „christlichen Freiheit“.

In seinen Predigten, Auslegungen und praktischen Schriften der nächsten Jahre fuhr er ebenso, mit wenigen Ausnahmen[2], trotz des oben betrachteten Standpunktes seiner Assertio, fort, die Gläubigen in moralischer Hinsicht so zu behandeln, als wäre Willensfreiheit und Selbstbestimmung deren eigenstes Gut; wie auch in seinen sonstigen Äußerungen, z. B. über den Gang der irdischen Dinge, über öffentliches und privates Leben, durchaus das Gegenteil von Determinismus sich abspiegelt. Solches Doppelwesen blieb ihm durch sein ganzes Leben eigentümlich.

Trotz solcher Umbiegung seiner Anschauung vom Willen, trotz der Anbequemung derselben an die geläufige Überzeugung der Menschheit fanden viele, auch unter Luthers Anhängern und Verehrern, seine Angriffe gegen das Vermögen der Willensfreiheit unerträglich. Man stieß sich vor allem an den harten Konsequenzen.

Zu Erfurt disputierten seine Freunde, wie es denn möglich sei, daß Gott das Böse im Menschen tue. Luther mußte sie auffordern, solche Nachforschungen fahren zu lassen, denn es sei klar, daß wir das Böse tun, weil Gott aufhöre, in uns zu wirken; sie sollten sich um so fleißiger mit den moralischen Interessen der neuen Kirchen beschäftigen[3].

Capito erklärte sich offen gegen die Theorien Luthers bezüglich der absoluten Willensknechtung[4]. Der Verehrer der Wittenberger, der Humanist Mosellanus (Peter Schade) sprach zu Leipzig so stark gegen die Sätze, die sich aus ihrer Lehre für die Vorherbestimmung zur Hölle ergaben, daß man darüber an Luther warnend berichtete[5]. Manche, die Luther früher gefolgt waren, wurden durch seine Lehre von der Unfreiheit jetzt und in der Folge von ihm abgestoßen, so der gelehrte Naturforscher Georg Agricola[6].

---

[1] Werke, Weim. A. 7, S. 39; Erl. A. 27, S. 199. Vgl. Köstlin-Kawerau 1, S. 358 ff.

[2] Siehe weiter unten in diesem Abschnitte die Predigt von 1531.

[3] An Joh. Lang 12. April 1522, Briefwechsel 3, S. 331.

[4] Köstlin-Kawerau 1, S. 657.

[5] Vgl. Luther an Kaspar Borner, Professor in Leipzig, 28. Mai 1522, Briefwechsel 3, S. 375.

[6] N. Paulus zeigt in der Abhandlung: Georg Agricola (Histor.-polit. Blätter 136, 1905, S. 793 ff), daß dieser Gelehrte niemals Anhänger Luthers gewesen und besonders

Mosellanus schlug sich mit andern entschieden auf die Seite des Erasmus, von dem man damals schon wußte, daß er sich von Luther um so mehr abwendete, je mehr sich dieser enthüllte.

Erasmus, seine Haltung im allgemeinen und sein Angriff gegen Luther 1524.

Erasmus erhielt öfter, auch von den höchsten Seiten, die Aufforderung, gegen Luther offen mit der Feder ins Feld zu treten. Dieses wurde ihm bei seiner zaghaften Natur, seiner ängstlichen Vermittlungssucht und seiner Gunst gegen manche Forderungen Luthers schwer. Aber die Befürchtungen, daß er gegen Luther schreiben werde, eilten bei dem letzteren und den Seinen dem wirklichen Entschlusse des Humanistenhauptes voraus.

Noch am 8. August 1522 schrieb zwar Erasmus unentschlossen an Mosellan mit Beziehung auf die vom Kaiser, dem englischen Könige und Kardinälen Roms an seine Person gelangten Wünsche: „Alle wollen, ich solle Luther angreifen. Ich billige Luthers Sache nicht, habe aber viele Gründe, alles andere eher als diese Aufgabe auf mich zu nehmen.“[1] Im Mai sprach man aber in den lutherisch gesinnten Kreisen von Leipzig schon bestimmt von einer kommenden Schrift desselben über die Prädestinations- und Willensfrage, und die Meinung wurde unter Freunden laut, daß Luther „dabei zum Falle kommen werde“. Dieser suchte dagegen denselben Mut und Zuversicht einzuflößen.

Daß Erasmus von so vielen Seiten um eine Schrift gegen Luther ersucht wurde, kam von dem ganz seltenen Ruhme und Einfluß des gelehrten Mannes, der ersten damaligen Autorität in den klassischen und kritischen Studien.

Der fruchtbare niederländische Schriftsteller wurde von den Junghumanisten, als Gründer und Haupt ihrer Schule, mit schwärmerischer Bewunderung verehrt. Mutian hatte sogar geschrieben: „Er ist göttlich und auf religiöse Weise zu feiern.“ Divus Erasmus war für ihn eine gewöhnliche Bezeichnung. Da er wegen seiner besondern Stellung in kirchlichen Dingen von Luthers Gesinnungsgenossen zu ihrer Partei gerechnet wurde, so bedeutete die Forderung obiger Schrift von ihm zugleich die Einladung zur öffentlichen Lossage von dem ihn umwerbenden Luthertum.

Sein großer wissenschaftlicher Ruhm war unstreitig sehr verdient. Von seinen vielfach wechselnden Aufenthaltsorten aus, von England, Italien, den Niederlanden, dann 1521—1529 von Basel, erfüllte er die gelehrte Welt mit vielgelesenen im gewandtesten Latein abgefaßten Schriften, die sich nicht bloß auf klassische Gegenstände und solche der allgemeinen literarischen Bildung erstreckten, sondern auch auf religiöse Materien und theologisch-historische Kritik. Die Bibel und die Kirchenväter erfuhren durch seine philologische Gelehrsamkeit eine sehr vorteilhafte textliche

durch dessen Ansichten von der Unfreiheit des Willens, die er schon 1522 bekämpfte, von ihm gleich anfangs abgestoßen worden sei.

[1] Luthers Briefwechsel 3, S. 377, A. 6, aus Weller, Altes aus allen Teilen der Geschichte 1, 1765, S. 18.

Behandlung. Zum großen Teile war es neben der Glätte seines sprachlichen Ausdruckes und seinen geistreichen Gedanken die für damals zum Teil neue Methode in seinen Arbeiten, besonders den patristischen, nämlich die energische Rückkehr zu den ältesten Quellen und deren kritische Reinigung, was ihm den Beifall der mit dem überlieferten Studienwesen unzufriedenen Gelehrten eintrug. Zu den Zahlreichen, die sich nach seinem Muster und sozusagen in seiner Schule bildeten, gehörten manche spätere Freunde und Werkgenossen Luthers, namentlich Melanchthon und Justus Jonas.

Erasmus' „Handbuch des christlichen Streiters" (Enchiridion militis christiani, von 1501) war als neue, der Zeitrichtung entsprechende Darstellung der christlichen Pflichten ebenfalls von den Junghumanisten freudig begrüßt worden, obwohl vielen von ihnen die zeitgemäße Verwirklichung des Christentums, zu der Erasmus darin die Wege weisen wollte[1], in nicht viel höherem Grade Herzenssache war als dem Urheber, der seinen Ordensstand, er war Augustiner-Chorherr — abgeworfen hatte, erst 1517 die nötigen Dispensen erhielt — und den priesterlichen Pflichten nur in sehr zweifelhafter Weise nachkam[2]. Die genannte Erbauungsschrift für Gebildete erweckte ihm jedoch ebensoviele Gegner, weil er darin die von der Kirche gebilligten Volksandachten und mancherlei alte religiöse Einrichtungen angriff, um angeblich das wahre Wesen der Frömmigkeit ans Licht zu stellen[3]. Noch mehr war das letztere der Fall in seinem „Lobe der Narrheit" (Encomium moriae, 1509), einer satirischen Zeichnung der Sitten und kirchlichen Zustände seiner Zeit voll Übertreibungen und Gehässigkeiten gegen verschiedene kirchliche Stände, insbesondere auch den Ordensstand. Man zollte in den Kreisen, die Neuerungen herbeisehnten, dem Buche großen Beifall, daß es zu Lebzeiten seines Verfassers wenigstens siebenundzwanzigmal aufgelegt wurde. Großen Erfolg erzielte die selbst-

[1] Es seien die schönen Worte hervorgehoben, die man protestantischerseits merkwürdigerweise als bedenkliche moralistische Verflüchtigung des wahren „evangelischen Verständnisses der Person Christi und seines Werkes" bezeichnet hat: Ut certiore cursu queas ad felicitatem contendere, haec tibi quarta sit regula, ut totius vitae tuae Christum velut unicum scopum praefigas, ad quem unum omnia studia, omnes conatus, omne otium ac negotium conferas. Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam charitatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit (Enchiridion, Basil. 1519, p. 93). G. Kawerau zitiert aus dem von ihm herausgegebenen Briefwechsel des Justus Jonas 1, S. 31 die Worte von Eoban Hessus (1519) über das Enchiridion: plane divinum opus, dann folgende Äußerung von Ulrich Zasius (1520) über dasselbe aus dem Briefwechsel des Beatus Rhenanus S. 230: Miles christianus, quem tamen, si vel solus ab Erasmo exisset, immortali laude praedicare conveniebat, ut qui christiano homini verae salutis compendium, brevi velut enchiridio demonstret. Luther und Erasmus, in Deutsch-evangel. Blätter 1906, Hft 1, Sonderabdruck S. 4.

[2] In einem Briefe an P. Servatius vom 9. Juli 1514 sagt Erasmus: Voluptatibus etsi quando fui inquinatus nunquam servivi (Opp. ed. Lugd. 3, col. 1527). Er dürfte damit vielleicht mehr sagen, als er in den bisweilen zum Vergleiche angeführten Worten über Thomas Morus in einem Briefe an Ulrich von Hutten vom 23. Juli 1519 sagt, die vollständig lauten: Cum aetas ferret, non abhorruit (Th. Morus) a puellarum amoribus, sed citra infamiam, et sic ut oblatis magis frueretur, quam captatis et animo mutuo caperetur potius quam coitu (Opp. 3, col. 474 sq).

[3] A. Dürers oben S. 363 mitgeteilter Ruf: „O Erasme Roderdame, Ritter Christi, reit hervor" usw. enthält einen Anklang an den miles christianus, den Erasmus im Enchiridion darstellte. Kawerau a. a. O. S. 2.

bewußte und geistreiche Tadelsucht des gefeierten Mannes auch in den 1518 erschienenen formvollendeten Freundesgesprächen, Colloquia familiaria, die zugleich eine Schule des Lateins und des Lebens sein wollten, jedoch das Los hatten, aus den ernsteren Schulen schon wegen gewisser Kapitel von allzu lasziver Richtung und Sprache ausgeschlossen zu werden.

Die Ansicht dieses tonangebenden Wortführers der Renaissance war, man müsse mit dem Mittelalter gänzlich brechen, seit vierhundert Jahren habe man fast auf Christus vergessen (Christus pene abolitus), es sei also die Rückkehr zu dem einfachen Evangelium nötig; mit der simplicitas doctrinae nach Abstreifung des scholastischen Wustes müsse sich unter Beseitigung der äußerlichen Übungen die urkirchliche simplicitas vitae christianae verbinden. Er stellte eine „Philosophie Christi" auf, deren öde Nüchternheit den Pharisäismus von Zeremonien, d. h. der Anrufung der Heiligen, der Bilder- und Reliquienverehrung, der Ordensgelübde, der kanonischen Tagzeiten, der Fasttage usf., nicht nötig hatte. Die Grundlage der alten Dogmen wollte Erasmus nicht erschüttern, auch an die Autorität der Kirche legte er nicht, wie Luther, Hand an; aber er bekämpfte mit nur allzu wirksamem Spotte so viele Einrichtungen derselben, daß er ihren Lebensnerv zu beschneiden drohte. Kaum je war bisher die Ehrfurcht vor dem römischen Stuhle so untergraben worden wie durch seinen Tadel der Päpste und durch seine Kritik, die ihre geistliche Gewalt in einen ungebührlichen Gegensatz zu der des römischen Bischofs in alter Zeit stellte.

Auch die Bibel war vor seiner Neuerungssucht nicht sicher, insofern wenigstens, als er für die Erklärung, insbesondere der alttestamentlichen Tatsachen, ein gewisses geistiges, von ihm allegorisch genanntes Verständnis vorschlug, das den historischen und geoffenbarten Gehalt verflüchtigte; und dabei sollte nach seinen Wünschen die Bibel mit solcher Beleuchtung ihrer Berichte ein Lesebuch aller, auch der Ungebildeten, werden[1]. Die „einfache Theologie" aber, die er an die Stelle der Scholastik zu setzen beflissen war, zeigte unter dem glänzenden humanistischen Sprachgewande nicht bloß große Armut an Ideen, sondern auch eine Dehnbarkeit und Unbestimmtheit des Ausdrucks, daß man sich mit größter Freiheit das Verschiedenste unter seinen Sätzen denken konnte. Er hat es selbst zu verantworten, wenn er in katholischen Kreisen in großen Verdacht kam; denn bei seinen Tadelsprüchen gegen kirchliche Einrichtungen wußte man oft dank seiner diplomatischen Vorsicht nicht, wie weit er gehen wollte, ob er bloß die Auswüchse der Dinge in ihrer damaligen Erscheinung, wie es in der Regel den Anschein hat, zu tadeln oder den Kern zu treffen beabsichtigte. Am klarsten liegt noch außer dem Haß gegen das Ordensleben seine grundsätzliche Verwerfung der Scholastik zu Tage, die nach seiner häufigen Versicherung ihre „Menschengedanken an Stelle des Gotteswortes" in die Kirche gebracht habe. Indessen „kann man sagen", so urteilt ein protestantischer Theologe, „er hat die gewaltige geistige Arbeit, die trotz alledem in den kunstvollen Systemen der Scholastiker steckte, dabei völlig verkannt"[2]. Er hat mehr verkannt. Verschlossen blieben ihm die ganze mächtige, in der Vorzeit geschehene Entwicklung und Ausgestaltung der Kirche, der Charakter der religiösen Disziplin und des Kirchenrechts, die dogmatische Wissenschaft und die bisherigen großen philosophischen Errungenschaften. Noch weniger besaß er genügende Kenntnis von den praktischen Bedürfnissen seiner Gegenwart, die doch schon den gefahrbringenden Hammer

[1] Die Belegstellen für die bezeichnete „rationalistische Schriftauslegung" bei Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2 [18], S. 19.

[2] Kawerau a. a. O. S. 5.

Luthers an das Gebäude der Kirche klopfen hörte. Der einseitige und durch den Weihrauch des Lobes geblendete Gelehrte war der übernommenen Aufgabe, die Zeit zu orientieren, nicht gewachsen.

Auf seltene Weise verstand er die Kunst, sich bei weltlichen Würdenträgern wie bei Kirchenfürsten durch Schmeicheleien von klassischem Stile, aber niedriger Gesinnung in Gewogenheit zu bringen. Er trägt gewisse Eigenschaften, die auch sonst an bedeutenden Humanistengestalten nicht selten beobachtet werden, sehr ausgeprägt zur Schau: Mangel an Charakter, Unbeständigkeit und schillerndes Wesen in Wort und Haltung und — Empfindlichkeit. Denn ebenso groß wie seine Eitelkeit war die kleinliche Rachsucht, die er an Widersachern und unliebsamen Kritikern, die ihm gegenüber in den allgemeinen Kultus des Genies nicht einstimmten, mit satirischen Schmähungen auslassen konnte. An materiellen Unterstützungen durch Große fehlte es ihm, dem gefürchteten und umworbenen Geistesheroen, so wenig, daß er bei der Ablehnung einer Anerbietung, die ihm aus Deutschland gemacht wurde, schreiben konnte: „Der Kaiser ladet mich nach Spanien ein, König Ferdinand nach Wien, Margareta nach Brabant, der englische König nach England, Sigmund nach Polen, Franz nach Frankreich und alle mit reichen Gehältern.“[1]

Es war kein Wunder, daß von Erasmus und der weitverbreiteten und mächtigen erasmischen Schule, als Luther auftrat, sofort viele Elemente in der neuen Bewegung sympathisch begrüßt wurden.

„Luther hatte, das kann nicht geleugnet werden“, so schrieb Erasmus noch 1522 an Herzog Georg von Sachsen, „eine ganz vorzügliche Rolle begonnen und mit höchstem und allgemeinem Beifalle hatte er angefangen, die Sache Christi zu führen, der in der Welt fast abgeschafft war.“[2] Manche Äußerungen des Gelehrten zu Gunsten der allgemeinen Reformtendenzen Luthers, die er in Schriften und vertraulichen Briefen tat, wurden als Orakel aufgefangen und herumgetragen. Begierig wurden seine Zeugnisse für Luthers Schriften und für dessen Privatleben verbreitet, wiewohl er diese Schriften wenig kannte (die deutschen verstand er gar nicht) und über sein Leben nur von den humanistischen für Luther eingenommenen Freunden Nachricht erhielt.

Luther sei ihm zwar unbekannt, schrieb er am 14. April 1519 von Antwerpen an Kurfürst Friedrich von Sachsen, auch von seinen Schriften habe er bisher nur einzelne Abschnitte gelesen[3], „aber alle, welche sein Leben kennen, billigen dasselbe, da er weit von dem Verdacht der Ehrsucht entfernt ist. Durch die Reinheit seines Charakters gewinnt er sogar die Heiden. Niemand hat ihn belehrt, niemand ihn widerlegt, und dennoch nennen sie ihn einen Häretiker“. Der Fürst solle also einen Unschuldigen nicht der Ruchlosigkeit überlassen[4]. Dieser Brief hat wahrscheinlich

---

[1] An Christoph von Stadion, Bischof von Augsburg, 26. August 1528, Opp. 3, col. 1095 sq.

[2] Am 3. September 1522, Opp. 3, col. 731. Vgl. Fel. Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs 1, Leipzig 1905, S. 352.

[3] Ende 1520 will er nur zehn bis zwölf Seiten von Luther gelesen haben. An Campegius 6. Dezember 1520 und an Leo X. 13. September 1520, Opp. 3, col. 596 578.

[4] Vgl. Max Richter, Erasmus und seine Stellung zu Luther, Leipzig 1907, S. 10 ff.

den Kurfürsten in seinem Entschlusse bestärkt, Luther seinen Schutz nicht zu entziehen. „Das Leben Luthers billigt bei uns ein jeder", schreibt er ebenso am 22. April des gleichen Jahres aus Löwen an Melanchthon; „über seine Gelehrsamkeit sind die Meinungen verschieden... Einiges hat Luther mit Recht getadelt, hätte er nur getan mit ebensoviel Glück wie Freimut!"[1] Ähnlich verkünden seine Briefe nach England: „Das Leben des Mannes wird ganz übereinstimmend gelobt. Schon das ist nichts Geringes, daß sein Wandel so lauter ist, daß auch die Feinde nichts finden, um ihn zu verleumden."[2]

An Luther selbst hatte er am 30. Mai 1519 als Antwort auf einen freundlichen und sehr ergebenen Brief, den er von diesem empfangen, lebhafte Klagen geäußert über die zu Löwen ihm, als dem angeblichen Haupturheber der lutherischen Bewegung, zu teil gewordenen Angriffe. Er habe erklärt — was allerdings seine obigen Zeugnisse für ihn so ziemlich entkräftet —, Luther sei ihm ganz und gar unbekannt (te mihi ignotissimum esse), seine Bücher habe er noch nicht gelesen, könne also weder Billigung noch Mißbilligung aussprechen. „Ich halte mich, soweit es erlaubt ist, von der Sache ferne (me integrum servo), damit ich den wiederaufblühenden wissenschaftlichen Studien mehr nützen kann. Mehr wird durch gesittete Bescheidenheit gewonnen als durch Sturm." Andere Ermahnungen zur Friedlichkeit und zu sachtem Vorgehen läßt er folgen und wünscht ihm schließlich nach verschiedenen vorsichtigen Worten des Lobes und unter Anerkennung für seinen von ihm wenigstens flüchtig gekosteten „Psalmenkommentar"[3] „eine tägliche Vermehrung des Geistes Christi zu seiner Ehre und zum öffentlichen Nutzen[4]. — Der kluge Mann verdarb es aber mit diesem schon nach einigen Wochen im Drucke erschienenen Briefe nach beiden Seiten hin, denn den Anhängern Luthers erschien der Verfasser zu verknöpft, zu wenig entgegenkommend, und den Gegnern zu günstig für die Neuerung. Sich zu rechtfertigen, sandte er unter anderem an den Erzbischof Albrecht von Mainz ein Schreiben vom 1. November 1519. Er gibt hier gewisse „Funken vorzüglichen evangelischen Geistes" bei Luther zu, „der weder nach Ehren noch nach Reichtum

---

[1] Ebd. col. 431 sq. Vgl. seine Erklärung an Justus Jonas vom 31. Juli 1518: Luther hat vortreffliche Anweisungen gegeben. Möchte er nur sanftmütiger zu Werke gehen. Über den Wert seiner Dogmen will und kann ich mich nicht erklären (Opp. 3, col. 334).

[2] An Kardinal Thomas Wolsey: vita magno omnium consensu probatur *etc.* (Opp. 3, col. 322). Vgl. auch den Brief an Campegius vom 6. Dezember 1520. An Leo X. schreibt er am 13. September 1520 (col. 578): Bonis igitur illius (Lutheri) favi . . immo gloriae Christi in illo favi. Solche Stimmen, die zum römischen Stuhl drangen, mögen neben den andern Ursachen den Prozeß gegen Luther verlangsamt haben.

[3] Es ist das oben S. 314 kurz charakterisierte Werk, von dessen damals erschienenen Teilen Erasmus hier schreibt: vehementer arrident et spero magnam utilitatem allaturos (col. 445). — Wie schnell er zu lobenden Äußerungen bereit war, wenn er durch Übersendung von Schriften, auch sehr fragwürdiger, geehrt wurde, zeigt die Antwort an die Böhmischen Brüder vom Jahre 1511, die ihm eines ihrer verschiedenen, auf neue Auslegung der Heiligen Schrift gegründeten Glaubensbekenntnisse überreichten: Was er in „ihrem Buche gelesen", schrieb er, „billige er völlig, von dem übrigen vermute er gleiche Richtigkeit"; ein öffentliches zustimmendes Zeugnis wolle er nicht erteilen, auch damit er nicht mit seinen Schriften den Maßregeln der Päpstlichen verfiele und „seine Kraft und sein Ansehen für das allgemeine Beste ungeschmälert erhalte" (Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2^{18}, S. 19).

[4] Der Brief steht auch in Luthers Briefwechsel 2, S. 66 ff.

verlangt", und „an dessen Schriften gerade die Besten kein Ärgernis nehmen"; Luther dürfe nicht unterdrückt, sondern müsse wieder zurecht gebracht werden"; er tadelt es, daß man in ihm den Namen eines rechtschaffenen Mannes öffentlich ohne Billigkeit verunglimpfe; derselbe habe nur allzu gerechte Ursachen zu Beschwerden und Angriffen gefunden in den tausend Übelständen, die im kirchlichen Leben und in der Theologie herrschten. Wieder betont er freilich auch hier, was er so gerne im Munde hatte, daß ihm die Zeit gefehlt habe, Luthers Schriften zu lesen[1]. Luther nannte diesen Brief, der durch Hutten an Albrecht gelangen sollte, und den er sofort kennen lernte, eine egregia epistola, die wohl gedruckt werde[2]. Hutten selbst gab den Brief vor der Einhändigung an den Adressaten in Druck und änderte darin das Lutherus eigenmächtig und sehr bedeutungsvoll in Lutherus noster[3].

Während Erasmus, auf diese Weise lavierend, die Lutherſche Sache indirekt förderte, schrieb er an Zwingli mit größerer Freiheit: „Es scheint mir, als habe ich ziemlich alles das gelehrt, was Luther lehrt, nur nicht so heftig und mit Enthaltung von gewissen Rätseln und Paradoxen."[4] Er wollte überall als geistiger Führer erscheinen.

Seitdem im Jahre 1520 der volle Bruch Luthers mit der kirchlichen Vergangenheit klarer hervorgetreten, hielt sich Erasmus in der Öffentlichkeit wie in brieflichen Äußerungen mehr und mehr zurück. Er tadelt Luther einerseits immer schärfer, möchte aber anderseits demselben gegenüber in manchen Punkten noch eine Mittelstellung einnehmen, und vieles, allzu vieles auf seiner Seite billigt er. Die Exkommunikation des Häretikers durch die kirchliche Gewalt bezeichnet er nach dem Erlaß der Bulle in einem Briefe als einen unglücklichen, der Milde ermangelnden Mißgriff, an dessen Stelle durch einen Rat weiser Männer eine friedliche Beilegung des Streites hätte treten sollen, wie er sie in seinen Vorurteilen noch immer für möglich hielt[5].

Schon am 6. Juli 1520, wenige Tage, ehe Luther das Wort sprach: „Die Würfel sind für mich gefallen (S. 348), war es, als Erasmus, erschreckt durch den

---

[1] Opp. 3, col. 514. Bei seinen Klagen über die Mißstände in der Kirche sagt er daselbst z. B.: Mundus oneratus est . . tyrannide fratrum mendicantium; ferner: in sacris concionibus minimum audiri de Christo, de potestate pontificis et de opinionibus recentium fere omnia; kurz von den Sitten müsse gelten: nihil est corruptius ne apud Turcas quidem.

[2] Luther an Lang 26. Januar 1520, Briefwechsel 2, S. 305: egregia epistola, ubi me egregie tutatur, ita tamen, ut nihil minus quam me tutari videatur, sicut solet pro dexteritate sua.

[3] F. D. Stichart, Erasmus von Rotterdam, Leipzig 1870, S. 325. Kawerau a. a. O. S. 10.

[4] Am 31. August 1521. Zwinglii Opp. 7, p. 310. Vgl. Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2 [18], S. 16, wo mit Recht die Angabe, daß Erasmus für die zwinglianische Abendmahlslehre Pellicanus und Capito gewonnen habe, als unstichhaltig bezeichnet wird. Obschon Erasmus beteuert, nie in diesem Punkte die Kirchenlehre verlassen zu haben, behauptete dennoch Melanchthon unter anderem, er sei der eigentliche Urheber der zwinglianischen Leugnung der Gegenwart Christi im Sakramente. Melanchthon an Camerarius 26. Juli 1529, Corp. ref. 1, p. 1083: Nostri inimici illum (Erasmum) amant, qui multorum dogmatum semina in suis libris sparsit, quae fortasse longe graviores tumultus aliquando excitatura fuerant, nisi Lutherus exortus esset ac studia hominum alio traxisset. Tota illa tragoedia *περὶ δείπνου κυριακοῦ* ab ipso nata videri potest.

[5] Vgl. Fel. Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs 1, S. 354.

Ton der Streitschriften Luthers, an Spalatin warnend schrieb: Luther ermangle jeder Mäßigung, Christus führe da nicht den Griffel[1]. Er bemühte sich infolgedessen, noch nicht ganz entschiedene Anhänger unter den eigenen Freunden von ihm zu trennen und sie zur Treue gegen die Kirche zu bewegen, so z. B. Justus Jonas[2]. Von sich versicherte er, von der Gemeinschaft mit der von Gott geordneten geistlichen Autorität werde er sich weder im Tod noch im Leben losreißen lassen[3]. Unaufhörlich ertönen seine Klagen über Luthers maßlose Heftigkeit und Schmähsucht[4]; er durchschaut den Einfluß der Volksstimmung und des großen Beifalls auf Luther und rechnet dem „Applausgeschrei des Welttheaters", das ihn berauscht habe, einen großen Teil der Schuld an seiner Hartnäckigkeit zu[5]. Einen sehr beherzigenswerten Gedanken wiederholt er dabei in seinen Briefen, indem er das religiöse Umsturzwerk des Wittenbergers nicht bloß als ein Unglück der Gegenwart, sondern auch als eine Arznei für die Zukunft auffaßt. So schreibt er am 20. November 1522 an König Ferdinand: „Gebe Gott, daß dieses gewalttätige und bittere Arzneimittel, das infolge von Luthers Abfall die Welt wie einen allerwärts kranken Körper aufrüttelt, eine heilsame Wirkung habe zur Genesung der christlichen Sittenzustände."[6] Der Gelehrte betätigte sich nunmehr auch durch praktische Schriften über Religion und Gottesdienst. Im Jahre 1525 erschien von ihm ein später oft wieder abgedruckter „Beichtunterricht", Modus confitendi, der sich der neugläubigen Entwürdigung des Bußsakraments entgegensetzen will. Er verfaßte sogar später (1533) eine Art Katechismus mit dem Titel Explanatio symboli.

„In Luther finde ich zu meiner Verwunderung", schrieb Erasmus am 13. März 1526 an Bischof Michael von Langres, „verschiedene Personen. Die eine schreibt so, daß sie apostolischen Geist zu atmen scheint, die andere schmäht so ungebärdig, daß sie ihrer ganz vergißt."[7] Und an einen andern Bischof am 1. September 1528: „Was Luther Gutes hat in Lehre und Ermahnung, das wollen wir befolgen, nicht weil es von ihm ausgeht, sondern weil es richtig und übereinstimmend mit der Heiligen Schrift ist."[8]

Er fuhr fort die Unsitten im kirchlichen Leben zu geißeln und Reformation zu fordern, tat es aber im ganzen gemessener und würdevoller als ehedem und so, daß die Gutgesinnten meist mit ihm übereinstimmen konnten.

Wegen seiner neuen Haltung stießen ihn die Päpste nicht zurück, sondern erwiesen ihm Gunst und Vertrauen. Sie wollten ihn und seinen ungeheuern Einfluß der Kirche erhalten. Ein spanischer Theologe, der gegen Erasmus zur Verteidigung des wider ihn gerichteten Angriffes des Fürsten Carpi eine „Antopologia" geschrieben hatte, erzählt von Klemens VII., daß dieser nach Durchsicht des genannten Buches zu ihm gesagt habe, „der Heilige Stuhl hat Erasmus' Geist und seine Schriften nie gebilligt, hat ihn aber geschont, damit er sich nicht von der Kirche trenne und dem Luthertum in die Arme werfe zum Nachteile der großen kirchlichen Anliegen"[9]. Nach einer gewissen Nachricht hätte Paul III. ihn zum Kardinal erheben wollen, was aber Erasmus wegen seines Alters abgelehnt hätte.

---

[1] An Spalatin 6. Juli 1520. Vgl. Stähelin in Theol. Realenzyklopädie 5 [3], S. 442.
[2] Opp. 3, col. 639 sqq. [3] Ibid. col. 713 742.
[4] So z. B. Corp. ref. 1, p. 689 (1525). [5] Ibid. p. 693.
[6] Opp. 3, col. 826. [7] Ibid. col. 919. [8] Ibid. col. 1104.
[9] Ioan. Genesius Sepulveda Cordubensis, De rebus gestis Caroli Quinti, in seinen Opp. 1 (Matriti 1780), p. 468.

Luther ließ sich seinerseits gerne verlauten, er sage eigentlich nur klar und ungeziert, was Erasmus aus Kleinmütigkeit bloß anzudeuten gewagt habe; er selbst habe die gläubigen Christen in das gelobte Land geführt, während Erasmus als Führer nur bis zum Lande Moab vorgedrungen sei[1]. Er erkennt aber an, daß eine große Verschiedenheit zwischen ihm und Erasmus in den wesentlichsten theologischen Ansichten sei, vor allem in denjenigen über den Zustand des mit der Erbschuld behafteten Menschen, seine Freiheit zum Guten, seine Rechtfertigung und Begnadigung, alles Themata, worin der humanistische Gelehrte auf dem Boden der Kirche blieb — weil er, so sagt Luther, die Bibel nicht verstehen konnte oder wollte. Luther wußte, daß Erasmus im Lauf der Jahre öfter die Erklärungen wiederholte, daß er nichts geschrieben haben wolle, was gegen das geoffenbarte in der Heiligen Schrift gelehrte Wort Gottes und gegen den gemeinsamen Glauben der Christenheit sei, daß er sich den Entscheidungen der Päpste unterwerfe, und daß er, was die kirchliche Autorität als Stimme Gottes lehre, auch dann anzunehmen bereit sei, wenn er die Gründe nicht verstehe, und wenn sein persönliches Meinen sich zum Gegenteile hinneige; also ein Standpunkt, der himmelweit verschieden war von der schrankenlosen Freiheit, die Luther in religiösen Dingen für sich in Anspruch nahm[2].

Von seiner früheren Zeit behauptete Erasmus in einer seiner Apologien, in denen er freilich öfter zu weit geht, niemals hätte in seinen Schriften „weder ein Lutheraner noch ein Antilutheraner auch nur ein von ihm mißbilligtes kirchliches Dogma klar nachweisen" können, während doch ganze Scharen dies mit Anstrengung versucht hätten; „sie bringen nur Affinitäten, Kongruenzen, Ärgernisse, Verdachtsgründe und zuweilen glänzende Lüge bei"[3]. Von seinem skeptischen Anfluge schweigt er.

Über die Ereiferung gewisser Zensoren sagt er an der nämlichen Stelle: „Manche Theologen verdammen aus Haß gegen Luther auch das Gute und Fromme, das gesagt wurde, und das gar nicht von uns herrührt, sondern von Christus und den Aposteln. So geschieht es durch ihre Torheit und Böswilligkeit, daß manche bei der kirchenfeindlichen Partei bleiben, die sich sonst von ihr getrennt hätten, und daß manche ihr zufallen, die ihr sonst fern geblieben wären." Ihn selbst werde man durch die Schmähungen nicht Luther zuführen. Er meint sogar behaupten zu dürfen, der erste, der sich gegen Luther erhoben, sei er gewesen, und zwar fast allein (ipse primus omnium ac pene solus restiti pullulanti malo), und ein nur zu wahrer Prophet sei er mit seiner Voraussage geworden, daß das vom großen Beifall der Welt aufgenommene Spiel einen solchen Ausgang haben werde. — Richtiger

---

[1] An Joh. Ökolampad in Basel 20. Juni 1523, Briefwechsel 4, S. 164: Forte et ipse (Erasmus) in campestribus Moab morietur (Gn 34, 5). . . In terram promissionis ducere non potest . . ut qui vel non possit vel non velit de iis (scripturis) recte iudicare.

[2] Auch in seiner Diatribe gegen Luther erklärt Erasmus, er unterwerfe sich in allem der Autorität der Kirche. Vgl. die Ausgabe von Joh. Walter (Quellenschriften zur Gesch. des Protestantismus Hft 8, 1910) S. 3. Später schrieb er über sein Verhältnis zum katholischen Dogma: De his quae sunt fidei, liberam habeo conscientiam apud Deum (Opp. 10, col. 1538).

[3] An Christoph von Stadion im oben S. 530, A. 1 angeführten Briefe. Daß er als erster von allen die Wittenberger Predigt verurteilt habe, weil er Gefahr und Unruhe vorausgesehen,

redet er, wo er ernstlich bedauert, daß durch seine Schriften das Feuer geschürt worden sei. So schreibt er 1521 an Baron Mountjoy: „Wenn ich vorausgewußt hätte, die Zeit solle sich so gestalten, dann würde ich einiges entweder nicht oder anders geschrieben haben."[1]

Wenn Luther trotz allem Obigen in späterer Zeit, nachdem er statt der gehofften Unterstützung die starke Gegnerschaft des Erasmus erfahren, denselben aus Rache beständig als völlig ungläubigen Epikureer hinstellt, so hat er damit nur bewiesen, wie weit ihn die Leidenschaft und die bittere erlittene Enttäuschung führen konnte[2]. „Für Luther treten", sagt Kawerau, „beim Urteil über Erasmus je länger je mehr eigentlich nur noch die Schattenseiten an seinem Charakter stark hervor." Er will „in seinen Schriften auch in harmlosen Äußerungen Arges wittern. Er hat ihm daher in seinen wegwerfenden Urteilen im einzelnen oft bitter unrecht getan, und auch sein Gesamturteil wird weder seiner Bedeutung noch seinem Charakter gerecht"[3].

Auch wo Luther dem Gegner nicht geradezu Unglauben oder Unwahrhaftigkeit beimißt, geht er oft zu weit in den Vorwürfen gegen seine sarkastische Tadelsucht. Er sagt in späterer Zeit z. B., Erasmus bringe gar nichts anderes fertig als zu spötteln; etwas widerlegen und wirklich zurückweisen könne er nicht. „Wenn ich Papist wäre, wollte ich mit Leichtigkeit Herr über ihn werden... Wer heute die Gegner bloß auslacht, wird sie nicht besiegen."[4] Erasmus ist für ihn allzu ausschließlich nur der leere Spötter Lucian. Schon 1517 bezeichnet er einfach als erasmisch die Sitte, „über die Fehler und das Elend der Kirche Christi so zu sprechen, daß die Leser zum Lachen gezwungen werden, statt mit tiefen Seufzern, wie es sein sollte, vor Gott Klage zu führen". Aber es wurde selbst von einem protestan-

---

sagt er auch schon verschiedentlich in den Jahren 1520 und 1521. Er betont aber da mehr den Nachteil für die Wissenschaften.

[1] Si quis deus mihi praedixisset, hoc saeculum exoriturum, quaedam aut non scripsissem, aut aliter scripsissem (Opp. 3, col. 681).

[2] Um hier nur eine Äußerung Luthers anzuführen, so sagt er (1544) in den von Kroker herausgegebenen Matheſischen Tischreden S. 342, er wolle gerne, daß des Erasmus Annotationes in novum testamentum (das vielfach verdiente und bahnbrechende Werk) nicht weiter verbreitet werde, „weil Epikureismus und viel Gift darin ist". Erasmus habe viele „um Leib und Leben und Seele" gebracht, sei eine „Ursache des Sakramentirn"; so sehr er die Grammatik befördert, so sehr habe er dem Evangelium geschadet. „Er ist ein schrecklicher Mensch gewest, Zwinglius ist durch ihn vorfurt [verführt]. Egranum [den von der Wittenberger Lehre abweichenden Johann Wildenauer aus Eger] hat er auch bekert, der glaubet eben so vil, als er. Er starb auch dahin sine crux et sine lux." Letztere Bemerkung über Erasmus' Ende bedarf ebenfalls der Klarstellung. Er kam im August 1535 kränkelnd in das bereits ganz des katholischen Kultus beraubte Basel, um in den dortigen berühmten Druckereien seinen Origenes zu vollenden. Die Krankheit steigerte sich namentlich seit März 1536 so, daß er in der Nacht vom 11. auf den 12. Juli dieses Jahres unverhofft und ohne Empfang der Sakramente starb. Noch zwei Wochen vorher, am 28. Juni, hatte er seinem Freunde Joh. Goclen brieflich das Bedauern ausgedrückt, in einer reformierten Stadt krank zu liegen; er wolle lieber, um der Verschiedenheit des Glaubens willen, an einem andern Ort aus dem Leben abberufen werden. Ep. 1299. Opp. 3, col. 1522.

[3] So Kawerau a. a. O. S. 15, allerdings mit der Behauptung über Erasmus: „Der Selbsterhaltungstrieb preßte ihm solche Zugeständnisse ab." Seine „Wahrhaftigkeit" bei seinen Erklärungen zu Gunsten der katholischen Kirche anzuzweifeln, liegt kein Grund vor.

[4] Cordatus, Tagebuch S. 287.

tischen Theologen darauf aufmerksam gemacht, daß sich im Gegenteil solche ernste Klagen über die kirchlichen Mißstände auch in den früheren Schriften von Erasmus finden[1].

Ein scharfes, aber nicht unbilliges Urteil über Erasmus, das ihn nicht des Unglaubens oder des dogmatischen Abfalls, wenngleich anderer starker Fehler, bezichtet, findet sich bei zwei guten Kennern ihrer Zeit, zwei Deutschen, dem Prior Kilian Leib vom Kloster Rebdorf und dem sel. Petrus Canisius.

Der erstere erhebt in seinen „Annalen" vom Jahre 1528 eindringliche Beschwerden über die Wirkungen der skeptischen und kritisierenden Manier seines Zeitgenossen auf die religiöse Mitwelt. „Wo er irgend einen Wunsch ausgesprochen oder auch nur angedeutet hat, da ist Luther mit ganzer Kraft eingebrochen."[2] Er führt namentlich aus den Annotationen des Erasmus zum Neuen Testament dessen bei Mt 11 vorkommende Ausführungen gegen die Fasten, die Feste, die Ehegesetze, die Beichtsitten, die Gebetslasten, die angewachsene Dekretalenmenge und die endlosen Ritenbestimmungen an. Der andere, Petrus Canisius, äußert sich über Erasmus namentlich in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Briefe des hl. Hieronymus. Er sagt, Erasmus zeichne sich aus durch „die Leichtigkeit und Fülle seiner Schreibart" und seine „seltene, für die Zeit bewunderungswürdige Beredsamkeit". Um die schöne Literatur habe er sich unbestreitbare Verdienste erworben. Aber mit der Theologie hätte er sich entweder gar nicht befassen oder sie mit mehr Bescheidenheit und Ehrlichkeit behandeln sollen. An den heiligen Vätern, den Scholastikern, theologischen Schriftstellern übe er eine so scharfe, absprechende Kritik, wie keiner vor ihm, er selbst aber könne gar keinen Widerspruch vertragen. „Damit hat er es so weit gebracht, daß er bei den Gutgesinnten jetzt nicht mehr gilt als bei den meisten Übelgesinnten. Er war bei seiner Schriftstellerei mehr um das Wort besorgt als um die Sache." Am bemerkenswertesten ist der Satz: „Ich weiß nicht, durch welchen Geist er dahin gebracht wurde, daß er in Bezug auf die kirchlichen Lehren fast nur einer Theologie Pyrrhos [des Skeptikers] folgen wollte."[3]

Woher rührt der später so geläufige Ausspruch: Erasmus hat das Ei gelegt, das Luther ausgebrütet?

Zuerst ist er nachweisbar in einer Stelle von Erasmus selbst aus dem Jahre 1523, wo er einem Freunde mitteilt, daß es Franziskanerminoriten seien,

---

[1] Joh. v. Walter, Das Wesen der Religion nach Erasmus und Luther, 1906, S. 7. „Daß Erasmus auch mit Ernst sich um eine Besserung der Zustände fortgesetzt bemüht hat, bezeugen unter anderem seine Briefe." So A. Freitag in der Vorrede zu De servo arbitrio, Weim. A. 18, S. 594, A. 3.

[2] Annales (hg. von Aretin, Beiträge zur Geschichte und Literatur 9, 1807) p. 1018: Ubi Erasmus quippiam optat aut fieri velle innuit, ibi Lutherus totis viribus irruit. Leibs „Briefwechsel und Diarien", eine für die Zeit wichtige Quelle, hat J. Schlecht herausgegeben in J. Grevings Reformationsgesch. Studien Hft 7.

[3] Die Vorrede ist wiederabgedruckt bei O. Braunsberger, B. Petri Canisii Epistulae et Acta 3, 1901, p. 280 sqq. Die Stelle p. 283. Vgl. Janssen-Pastor, Gesch. des deutschen Volkes 2^{18}, S. 15, wo auch das Werk des sel. Canisius De incomparabili virgine Maria herangezogen ist.

die solches von ihm gesagt hätten; nur, so fügt er bei, habe er ein Hühnerei gelegt, Luther aber ein ganz anderes Junges daraus ans Licht gebracht[1]. Bestimmter nennt er 1534 als Verbreiter dieses Diktums deutsche Franziskaner, insbesondere den cismontanen Ordenskommissär Nikolaus Herborn, der zu Antwerpen ein Predigtwerk mit Hilfe seiner Mitbrüder habe drucken lassen, worin öfter die bei „den Ordensbrüdern beliebten Sprüche" vorkämen: „Erasmus ist der Vater Luthers, er hat das Ei gelegt, und Luther hat es ausgebrütet; Luther, Zwingli und Ökolampad sind die Soldaten des Pilatus, die Jesus gekreuzigt haben."[2]

Ähnliche Äußerungen liefen tatsächlich in verschiedenen katholischen Kreisen um. Canisius erwähnt als öfter von ihm vernommen das mit dem obigen Worte von Leib übereinstimmende Diktum: Ubi Erasmus innuit, illic Lutherus irruit[3]. Man könnte übersetzen: Wo Erasmus nur angedeutet, hat Luther im Sturm ausgereutet. So allgemein war das Gefühl, daß das Humanistenhaupt eben doch dem Vorgehen Luthers die Bahn bereitet habe.

Ist der ungeahnte und fast plötzliche Erfolg Luthers ohne sehr geebnete Wege überhaupt nicht erklärbar, wie im Verlaufe dieser Darstellung öfter hervorgehoben wurde, so muß eben die von Erasmus hauptsächlich angebahnte frivol-humanistische Richtung der Zeit als einer der wirksamsten Hebel gelten, die dem Luthertum geholfen haben.

Der Humanismus bot zwar auf der einen Seite die erfreulichsten und anziehendsten Erscheinungen dar. Die Wiedererweckung der klassischen Wissenschaften, deren engen Bund mit der christlichen Wahrheit zu befördern ursprünglich die Absicht der Humanisten war ebenso wie die der Kirche, die ihnen die Gunst zuwendete, dann die Ideen von Freiheit, von Individualität, von strenger Prüfung und Besserung des Hergebrachten in den kirchlichen Studien und in der Praxis des Lebens, alles dies in den rechten Grenzen gehalten, konnte einen Frühling in der Entwicklung der christlichen Völker am Ausgang des Mittelalters vorausverkünden. Man durfte, wenn man hoffnungsreich angelegt war, von einer glücklichen Verschmelzung des alten Glaubens der Kirche mit der neuen Bildung des in allen bürgerlichen Beziehungen mächtig aufstrebenden Jahrhunderts träumen. Indessen auch die enthusiastischen Freunde des damaligen christlichen

[1] In dem Brief von Erasmus an den Lutheraner Johannes Cäsarius vom 16. Dezember 1523: Ego peperi ovum, Lutherus exclusit, mirum dictum minoritarum istorum magnaque et bona pulte dignum. Opp. 3, col. 840.

[2] An Sinapius 31. Juli 1534, in R. Stähelin, Briefe aus der Reformationszeit, Programm, Basel 1887, S. 24: Die proverbia ἀδελφικά, wie Erasmus sie bezeichnet, lauten: Erasmus est pater Lutheri; Erasmus posuit ova, Lutherus exclusit pullos; Lutherus, Zwinglius, Oecolampadius et Erasmus sunt milites Pilati, qui crucifixerunt Iesum. Gleichlautende Vorwürfe, fügt er bei, höre man auch anderswo. Der spanische Theologe Ludwig Carvajal sagt 1528 in seiner Apologia diluens nugas Erasmi in sacras religiones, die Deutschen sagten von Erasmus: Erasmus peperit ova, Lutherus exclusit pullos. Ausgabe von Krakau 1540, Fol. C 1 a. Der Autor ist wegen der Erasmischen Verleumdungen gegen die Religiosen sehr erbost: Utinam Lutherus mentiatur, qui te (Erasmum) atheon dicit. Fol. E 3 a.

[3] In der oben S. 536, A. 1 angeführten Vorrede.

Humanismus können die in den Kreisen desselben unter des Erasmus Ägide hervortretenden Ideen nicht loben, die auf hundertfache Weise wiederholt wurden, daß die Religion verdorben sei, und daß ein reineres Christentum nach dem Modelle der Vorzeit, die noch nicht durch die in den Jahrhunderten des Mittelalters herrschenden Verirrungen angekränkelt gewesen, hergestellt werden müsse. Diese Ideen gaben einen bedenklichen Faktor des Umsturzes ab, zumal nachdem sie in den Köpfen der großen Menge sich in noch verkehrterer Gestalt festgesetzt hatten. „Man kann es tatsächlich nicht in Abrede stellen", sagt der französische Akademiker P. Imbart de la Tour, „daß die Humanisten die heraufziehende Revolution des sechzehnten Jahrhunderts durch ihre Art der Kritik erleichtert haben."[1]

Es war eine Sühne, daß sich mit Erasmus auch viele gleichgesinnte Humanisten, dem Beispiele des Hauptes folgend, vom Luthertum zurückzogen, namentlich nachdem die unten zu erwähnende Schrift desselben gegen Luther und dessen Freiheitsleugnung ihnen das Feld geklärt hatte. An der Spitze der deutschen Humanisten begrüßte der bejahrte Mutian die in der Diatribe erfolgte Verteidigung des freien Willens[2]. Zasius und Crotus wendeten sich gleich Pirkheimer zur Kirche zurück. Andere, namentlich aus dem Erfurter Kreise, ließen sich nicht von Luthers Partei abbringen, so Jonas, Joh. Lang, Adam Kraft, Euricius Cordus, Draconites, Camerarius, Menius und der im übrigen schwankende Eobanus Hessus[3].

Wenn man aus allem Gesagten eine gerechte Folgerung zieht, wird man sowohl gewisse allzu starke Anklagen gegen Erasmus wie auch einseitige Lobeserhebungen auf denselben abweisen. Ein Typus der übereifrigen Ankläger war Hieronymus Aleander, der auch hauptsächlich den Fürsten Albert Pius von Carpi,

---

[1] Origines de la réforme 2, Paris 1909, p. 439, woher auch die vorausgehenden Zeilen fast wörtlich entnommen sind. Bei dem angesehenen Verfasser ist das angeführte Urteil um so bemerkenswerter, als er in diesem Kapitel „über den christlichen Humanismus" den letzteren und seine Führer, wie Erasmus, allzusehr verherrlicht. Er schreibt S. 441: Presque partout l'humanisme se montrera l'adversaire du mouvement (de Luther) dont il sera la première victime. C'est qu'entre le principe fondamental de la réforme et celui de l'humanisme il y a un abîme. Ce dernier n'entendait pas seulement rester catholique, il l'était, et par sa soumission à l'unité extérieure et par sa doctrine de la liberté, et par un esprit d'équilibre et de mesure si conforme aux habitudes de pensée et de vie du catholicisme. Der erste Satz, um nur diesen hervorzuheben, verallgemeinert viel zu sehr die Bekämpfung der Glaubensneuerung durch den Humanismus und nennt mit Unrecht den Humanismus das erste Opfer derselben. Das erste Opfer war der katholische Glaube und das katholische Kirchenleben in weiten Gegenden, und für deren Schutz traten die Humanisten nicht gebührend ein. Es war dann freilich eine bittere Entlohnung für ihre Teilnahme an der Vorbereitung der Katastrophe, daß ihre eigenen wissenschaftlichen Bemühungen in dem Sturme bei dem Niedergange der Studien mitvernichtet wurden. Zweimal hat Erasmus das verdammende Urteil ausdrücklich gesprochen: Ubicunque regnat Lutheranismus, ibi litterarum est interitus (Opp. 3, col. 1139; 10, col. 1618), und noch viel öfter hat er dies in andern Wendungen proklamieren müssen. Siehe Bd 3 des vorliegenden Werkes, XXXV, 3: Volksschule und höherer Unterricht.

[2] K. Gillert, Der Briefwechsel des Konrad Mutianus, Halle 1890, S. 300.

[3] Vgl. G. Kawerau, in W. Möllers Lehrbuch der Kirchengeschichte 3 [3], 1907, S. 63.

den Verfasser einer erregten Angriffsschrift gegen Erasmus, wider diesen einnahm. Aleander schreibt sogar 1521: „Erasmus hat schlimmer gegen den Glauben geschrieben als Luther"; er will wissen, daß Erasmus „Flandern und die Gebiete des Rheines geistig umgewälzt hat"[1]. In umgekehrtem Sinne ist die Äußerung übertrieben, die man dem Kaiser Karl V. zuschreibt und zu der ihn die Berichte der Verehrer des Erasmus veranlaßt hätten: Erasmus habe die Zahl der Lutheraner sehr vermindert und zu stande gebracht, was bisher Kaisern, Päpsten, Fürsten und Universitäten unmöglich gewesen. Dieser Ausspruch scheint insbesondere auf die Schrift des Humanisten gegen Luthers Freiheitsleugnung hinzuweisen.

Auch eine in moderner Zeit zu Gunsten von Erasmus geltend gemachte Tendenz ist durch die obigen Ausführungen bereits in die rechte Beurteilung gerückt. Indem man seine Opposition gegen die Glaubenssätze Luthers und zugleich seine Kritik katholischer Lehren und Zustände falsch auslegt, sucht man ihn als „Vater des universalen Religionsgedankens", d. h. einer Religion ohne Dogmen, hinzustellen. Mit seinen kühnen Vorschlägen der Erneuerung habe er eigentlich eine große, auch in der Gegenwart anzustrebende „Renaissance des Christentums" angebahnt. Indessen dieser „Neuschöpfer auf religiösem Gebiet", der „selbständige Typus moderner Religiosität", dieser Erasmus existiert nicht; hinter solcher unhistorischen Gestalt suchen sich nur die Wünsche nach gänzlicher Umgestaltung der Religion in der Neuzeit zu decken, indem sie den Namen des größten humanistischen Gelehrten als Schild benützen. Merkwürdigerweise wird solche Umformung des geschichtlichen Erasmus von einigen Vertretern der protestantischen Theologie gepflegt, während eben diese Theologie zu Luthers Zeit den Träger des großen Namens aus ganz entgegengesetztem Motiv und mit lautestem Tadel als Freidenker und Ungläubigen hingestellt hat. Es fehlt jedoch auch in den Kreisen der protestantischen Theologen nicht an solchen, die das Vergebliche der bezeichneten Bemühungen um Erasmus offen nachwiesen[2].

Für Katholiken liegt es klar zu Tage, wie eben das Entstehen des Protestantismus beizusteuern vermocht hat zur Zurückführung vieler Humanisten, und unter ihnen des Erasmus, auf einen festeren positiv-religiösen Boden und zu gesunderem Anschlusse an die Kirche. Erasmus nannte öfter, wie oben gesagt, das Werk Luthers ein Arzneimittel (S. 533). Es war ein Arzneimittel vor allem für

[1] Aus Aleanders Bericht bei Balan, Monumenta ref. Luth. p. 100 (vgl. p. 55 79 81); vgl. Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2 [18], S. 16 A. — Diesen Berichterstatter und dessen intimen Freund Albert Pius, Fürst von Carpi (Janssen-Pastor a. a. O. S. 15) bezeichnet Erasmus im obigen Schreiben an Christoph von Stadion vom 26. August 1528 als ungerechte Urheber der Anklage, als hätte er als Leugner von Dogmen das Luthertum verursacht: Cuius vanissimi rumoris praecipuus auctor fuit Hieronymus Aleander, homo, ut nihil aliud dicam, non superstitiose verax. Eiusdem sententiae videtur Albertus Carporum princeps, Aleandro iunctissimus magisque simillimus.

[2] Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, Tübingen 1908. Hier sei auch erwähnt, daß Joh. v. Walter in seiner Ausgabe der Diatribe S. XXIII sich gegen Zickendraht (Der Streit zwischen Erasmus und Luther usw., s. unten) wendet, der „die skeptischen Äußerungen des Erasmus [in der Diatribe] zu stark betont".

ihn selbst und für die ernsteren Elemente in seiner eigenen Partei, indem es sie durch den Anblick der äußeren Folgen und inneren Konsequenzen der neuen Lehre von der Kluft zurücktrieb, der sie selber zueilten.

Seinen tiefprinzipiellen Gegensatz zu Luthers Freiheitsleugnung und seinen positiven Standpunkt hatte Erasmus in den Annotationen zum Neuen Testament klar ausgesprochen. Es ist zufälligerweise in dem berühmt gewordenen Jahre 1517, wo der große Gegensatz zwischen Luther und Erasmus zuerst in der Korrespondenz Luthers hervortritt. Damals hatte sich Luther näher mit der Erklärung des späteren Gegners zum neunten Kapitel des Römerbriefes beschäftigt, dessen Gedanken über die Gnadenwahl Gottes ihn selbst in seiner falschen Lehre bekräftigten, während sie Erasmus Gelegenheit gegeben hatten, die Freiheit des Willens unter der Gnade zu betonen. Der Wittenberger Lehrer, voll von der Tendenz seines jüngst vollendeten Römerbriefkommentars, hatte bei dieser Lektüre an den Freund Lang mit Beziehung auf Erasmus die Worte, die wie ein Vorbote des künftigen Zusammenstoßes erscheinen, geschrieben: „Ich lese unsern Erasmus, aber jeden Tag gefällt er mir weniger. Daß er zwar den Ordensleuten und den Geistlichen so tapfer und gelehrt wegen ihrer Unwissenheit zu Leibe geht, freut mich, aber ich fürchte, für Christus und die Gnade Gottes tritt er nicht genug ein... Wie anders urteilt doch der, welcher dem freien Willen des Menschen etwas einräumt, als der, welcher außer der Gnade nichts kennt!“[1] — In diesen Worten vernimmt man gleichsam das ferne Grollen des Gewitters, das sieben Jahre später, als beide die vielgenannten Streitschriften wechselten, ausbrach und die Luft klärte, indem es den katholischen und den lutherischen Standpunkt deutlich enthüllte.

Als Luther im Jahre 1522 von dem Gerüchte, daß Erasmus gegen seine Willenslehre auftreten werde, gehört hatte, tat er briefliche Äußerungen, die den gewaffneten Gegner sehr reizten.

Er erklärte in einem Schreiben an den Leipziger Professor Kaspar Borner: Erasmus verstehe weniger von diesen Dingen als die Schulen der Sophisten (Scholastiker). „Ich fürchte nur dann zu unterliegen, wenn ich meine Meinung ändere.“[2] „Stärker ist die Wahrheit als die Redekunst, mächtiger der Geist als das Talent, größer der Glaube als die Gelehrsamkeit.“ Er schreibt mit den gewohnten Ausdrücken seiner einzigartigen Selbstzuversicht, wenn er die Wahrheit auch nur stammele, doch damit des berühmten Erasmus Beredsamkeit besiegen zu können. Reizen wolle er den Gelehrten nicht, trete jener aber gegen ihn auf, so werde er in seiner Antwort zu sehen bekommen, „daß Christus weder die Pforten der Hölle noch die Mächte der Luft fürchtet“; er (Luther) kenne hinreichend die Gedanken des Satans (quandoquidem et Satanae cogitationes noverimus)[3]. Er scheint also die Lehre von der Unfreiheit für eine Art von Offenbarung, der sich der Teufel notwendig widersetzen müsse, gehalten zu haben.

---

[1] Am 1. März 1517, Briefwechsel 3, S. 88. Siehe oben S. 32.

[2] Neque est ut timeam casurum me, nisi mutem sententiam.

[3] Am 28. Mai 1522, Briefwechsel 3, S. 375.

Von diesem Briefe erlangte Erasmus Kenntnis. Die darin gebrauchten Ausdrücke Geist, Wahrheit, Glaube, Christi Triumph waren ihm als Schlagwörter Luthers recht wohl bekannt; die neue Glaubenspartei wendete sie gleich diesem bei jeder Gelegenheit an, verdeckte aber damit nicht, insbesondere vor Erasmus' scharfem Auge, ihre eigentliche Natur: „Alle", schrieb Erasmus 1524 an Theodor Hezius, „haben diese fünf Worte im Munde: Evangelium, Gottes Wort, Glaube, Christus, Geist, und doch sehe ich viele sich hier so aufführen, daß ich nicht zweifle, sie seien vom Teufel besessen."[1]

Erasmus entschloß sich endlich nach langer zuwartender und ängstlich bedenkender Haltung, den an ihn gestellten Bitten zu willfahren und zu seiner Rechtfertigung sowie zur Aufklärung der vielen, die ihre Augen auf ihn gerichtet hielten, eine Streitschrift gegen Luther über den freien Willen an die Öffentlichkeit zu bringen. Im Jahre 1523 war er an der Arbeit und sendete einen Entwurf an König Heinrich VIII. von England.

Man gibt öfter an, er hätte, indem er in seiner witzigen Weise bekannte, bloß dem gewaltigen Drängen unfrei gewichen zu sein und, über den freien Willen schreibend, seinen eigenen freien Willen verloren zu haben, erklärt, die Schrift sei nur eine abgezwungene und gar nicht ernst zu nehmen. Die Fabel beruht auf einer falschen Auslegung der bezüglichen Stelle von Erasmus, deren Text nichts davon darbietet[2].

Um den Angriff wo möglich hintanzuhalten, verfaßte Luther gegen die Mitte des Jahres 1524 einen eigentümlichen Brief an den Gelehrten[3]. Er klagt offen über die von Erasmus in letzter Zeit gegen ihn gerichteten Kritiken und angeblich beleidigenden Bemerkungen, kündigt ihm an, er, der Wittenberger, habe gar nichts zu fürchten, „auch wenn ein Erasmus mit allen Kräften gegen ihn anstürme", bittet ihn aber doch unter schmeichelndem Lob auf seine Eigenschaften und seine Stellung, wohl zu bedenken, ob es nicht besser sei, seine (Luthers) Lehren unberührt stehen zu lassen (intacta dimittere) und sich mit seinen eigenen humanistischen Dingen zu beschäftigen. „Ich wünsche, der Herr gebe dir einen Geist würdig deines Namens. Wenn der Herr aber diese Gabe noch aufschiebt, so bitte ich dich inzwischen, wenn du anderes schon nicht tun kannst, bleibe bei unserer Tragödie bloßer Zuschauer, schreibe nicht gegen mich, mehre nicht die Zahl und Kräfte meiner Widersacher, besonders gib keine Schriften gegen mich heraus, wie auch ich nicht solche gegen dich richten werde." Der Briefschreiber wußte allzugut, wie schwer des Erasmus Stimme bei Unzähligen gegen ihn in die Wagschale fallen werde.

---

[1] Opp. 3, col. 809.

[2] Köstlin-Kawerau 1, S. 656 f. In der Anmerkung S. 790 wird hervorgehoben, daß die fragliche Stelle sich gar nicht auf eine Schrift des Erasmus bezieht. Auch A. Freitag sagt in der Einleitung zu seinem Abdruck des Buches De servo arbitrio, Weim. A. 18, S. 577: „Das Wort im Briefe des Erasmus an Ludwig Vives vom Tage der Himmelfahrt 1527: perdidimus liberum arbitrium, steht nicht in Beziehung zu der Schrift De libero arbitrio." Aber auch das ebenda für die Fabel angeführte erasmische Scherzwort aus einem Briefe an Auerbach vom 10. Dezember 1524: Profecto nunc habere desii liberum arbitrium, postcaquam emisi in vulgus, will nur sagen, auch wenn er wolle, könne er jetzt die Publikation nicht rückgängig machen. Im gleichen Sinne hatte er sofort nach dem Erscheinen an König Heinrich VIII. am 6. September 1524 geschrieben: iacta est alea, exiit in lucem libellus de libero arbitrio.

[3] Briefwechsel 4, S. 319 „um den 15. April" 1524.

Dieser wurde aber nicht umgestimmt; im Gegenteil, er fühlte sich lebhafter zum Schreiben gereizt durch eine von Luther im obigen Brief eingestreute Bemerkung, womit er sich auf seine bisherige große Milde gegen gottlose oder heuchlerische Widersacher berief, dieselbe aber gänzlich fahren zu lassen drohte, wenn Erasmus offen hervortrete[1]. Für den Fall, daß letzteres geschehe, hatte Luther auch an einer andern Stelle des Briefes schon mit Bedauern, ganz gemäß seiner Theorie von der Unfreiheit und von der Gnade, erklärt, daß Erasmus „noch nicht vom Herrn die Gabe der Stärke und des inneren Sinnes erhalten habe", um sich ihm (Luther) frei und vertrauend anzuschließen gegen die Ungeheuer, von denen er bekämpft werde; man dürfe ja auch nicht von Erasmus zu fordern wagen, was jenseits seiner Kräfte und seiner Bahn liege. „Im Gegenteile, wir haben deine Schwäche und die Begrenztheit der Gabe Gottes in dir mit Geduld und Verehrung hingenommen."

Es sei hier, was das Ausbleiben des göttlichen Einwirkens auf den Willen betrifft, die Bemerkung gestattet, daß Luther bei anderer Gelegenheit nicht solche „Geduld und Verehrung" walten läßt wie bei Erasmus, am wenigsten gegenüber dem Papste und seinen Verteidigern. Er schilt sie vielmehr stark wegen „erschrecklicher Blindheit" und sagt, der Zorn Gottes habe herbeigeführt, daß ein Reich des Irrtums und der Lüge errichtet wurde, obwohl doch die Kirche von Christus und den Aposteln so oft vor dem Papste, dem Antichristen, gewarnt worden sei; zur Erklärung gebe es nur die eine Stelle 2 Thess 2, 10: „Gott sendete über sie die Wirksamkeit des Irrtums"; „diese Wirksamkeit war so mächtig (illa energia tam potens fuit), daß sie die allerärgsten Irrtümer nicht einsahen"; so hätten sie ihren greulichen Papat gemacht. Pfui! ruft er dann über die, die doch nicht anders konnten; „diese übermächtige Wirksamkeit des Wahnes hat aller Gegenwehr getrotzt" (illa efficacia erroris potentissime restitit). „Ich habe dem Papste aber sein Wesen und seine Lehre angegriffen, nicht bloß Mißbräuche." Hätte ich ihn nicht durch „das Wort gestürzt, so sollte ihn der Teufel beschissen haben"[2].

Die noch im Jahre 1524 zu Basel erschienene Schrift von Erasmus De libero arbitrio diatribe war ein harter Schlag gegen Luther[3].

Für eine Verteidigungsantwort gegen die ganze Neuerung, die man sehnsüchtig von Erasmus erwartete, war die von ihm einzig untersuchte Frage der Willensfreiheit gut gewählt; er rollte damit auf dem günstigsten Felde eines der wichtigsten und populär-verständlichsten Themata auf. Er nahm zur Aufgabe: Die Bloßstellung der Religion des unfreien Willens.

---

[1] Ceterum clementia et mansuetudo mea erga peccatores et impios, quantumvis insanos et iniquos, arbitror, non modo teste mea conscientia, sed et multorum experientia, satis testata sit. Sic hactenus stilum cohibui, utcunque pungeres me, cohibiturum etiam scripsi in literis ad amicos, quae tibi quoque lectae sunt, donec palam prodires. Nam utcunque non nobiscum sapias et pleraque pietatis capita vel impie vel simulanter damnes aut suspendas, pertinaciam tamen tibi tribuere non possum neque volo (S. 320 f). Vgl. Erasmus an Melanchthon 6. September 1524, Corp. ref. 1, p. 672.

[2] Matheſius, Tischreden (Kroker) S. 404, Rede von 1537, 21.—28. März.

[3] In der Leydener Ausgabe (Lugd. Batav.) 9, col. 1215—1248. Deutsch in Walchs Lutherausgabe 18, S. 1962 ff. Neue kritische Ausgabe mit Einleitung, von Joh. v. Walter in den Quellenschriften zur Gesch. des Protestantismus Nr 8, Leipzig 1910.

Wenngleich dem Verfasser die scholastische Bildung mangelte, welche die Beziehungen von Gnade und Freiheit tiefer hätte ins Licht setzen können, und wenngleich er in der Schrift mit allzu großer, ängstlicher Zurückhaltung spricht, so treten dafür als Ersatz die Feinheit seines Urteils und die Eleganz seiner Form ein; sie machten ihn großen Beifalles in dem humanistisch gerichteten Zeitalter sicher. Auch die Theologen waren durch die Verwendung der biblischen Beweise seitens des sprachkundigen und in der Exegese geübten Gelehrten im allgemeinen befriedigt. Viele gebildete Laien atmeten, wie von schwerem Drucke erlöst, auf, als die überlegene Stimme des gefeierten Mannes endlich gegen Luther, und zwar zum Schutze der Freiheit, der Grundwahrheit des gesunden Menschenverstandes und des Pfeilers jeder Religion, sich hatte vernehmen lassen.

Ulrich Zasius, der früher schwankende Rechtsgelehrte von Freiburg im Breisgau, schrieb mit begeistertem Lobe über die Schrift an Bonifatius Amorbach[1]. Der Herzog Georg von Sachsen drückte seinen Dank dem Verfasser brieflich aus, jedoch mit dem nicht ganz unbegründeten ehrlichen Zusatze: „Hättest du vor drei Jahren den jetzt gefaßten Entschluß ausgeführt und die schändlichen Ketzereien Luthers in Schriften bekämpft, statt dich nur heimlich ihm zu widersetzen, gerade als hättest du nicht Lust, ihm vielen Schaden zu tun, die Flamme würde so weit nicht um sich gegriffen haben, und wir uns nicht in den betrübten Umständen befinden, in denen wir jetzt sind."[2] Die Mäßigung, mit der der Verteidiger des Willens die Feder führte, wurde sogar von Melanchthon in einem Briefe an Erasmus belobt (perplacuit tua moderatio)[3]. Mit dieser Äußerung stimmten andere Beurteiler, z. B. Martin Lipsius, überein[4].

Luther selbst zollte Erasmus, obgleich mit Überwindung, Anerkennung von dessen Milde im Stile, fühlte es aber bitter, daß der Gegner gerade den Lebenspunkt seiner Lehre, wie er ihn nannte, als Gegenstand der Kritik mit scharfem Geiste herausgegriffen hatte. Die Frage, um die es sich handle, sagte er, gehöre freilich zum Zentrum der religiösen Erörterung; wir müssen durchaus kennen, was und wie viel wir vermögen in unserem Verhältnis zu Gott, sonst bleibt auch Gottes Wirken, ja Gott selbst unbekannt, und wir können Gott nicht verehren, ihm nicht danken noch dienen[5]. Luther bekannte also von der Schrift des Erasmus — und das wollte er dann nach seiner Weise noch als ein Verdienst desselben bezeichnet sehen —, der Verfasser habe im Unterschied von seinen bisherigen Gegnern „die Sache selbst und die summa causae gepackt"; er habe ihm, sagt er, nicht vom Papsttum, von Ablässen und ähnlichen Sachen geredet, sondern den „Angelpunkt" getroffen und habe ihm (Luther) das Messer recht eigentlich an die Kehle gesetzt.

---

[1] Epp. ed. Riegger, ep. 45. Vgl. Enders in Luthers Briefwechsel 5, S. 47.

[2] Bei Döllinger, Die Reformation 1, S. 7.

[3] Am 30. September 1524. Corp. ref. 1, p. 675. Vgl. Enders 5, S. 46.

[4] Enders 5, S. 47.

[5] In der Einleitung des Werkes De servo arbitrio, Weim. A. 18, S. 614; Opp. lat. var. 7, p. 131 sq heißt es: An voluntas aliquid vel nihil agat in iis quae pertinent ad salutem . . hic est cardo nostrae disputationis, hic versatur status causae huius. Nam hoc agimus *etc.* Hoc problema esse partem alteram totius summae christianarum rerum *etc.* Altera pars summae christianae est nosse, an Deus contingenter aliquid praesciat, et an omnia faciamus necessitate.

Nur sei demselben von Gott noch nicht die Gnade zu teil geworden, der Streitfrage gewachsen zu sein. „Gott hat es nicht gewollt, nicht gegeben, vielleicht gibt er es noch später und macht diesen Gegner fähig, meine Lehre noch mächtiger zu verteidigen als ich, da er mir schon in allen andern Dingen [besonders in der weltlichen Gelehrsamkeit] so weit voraus ist." Die psychologisch bemerkenswerten Worte stehen in Luthers Antwortschrift[1].

In seiner Diatribe hielt sich Erasmus nachdrücklich und siegreich dabei auf, daß nach Luthers Behauptung nicht bloß alles Gute, sondern auch alles Böse auf Gott zurückgeführt werden müßte; das streite mit Gottes Natur und sei durch seine Heiligkeit ausgeschlossen. Nach Luther belege Gott die Sünder mit der ewigen Verdammnis, während diese doch, wofern sie unfrei sind, nicht für ihre Sünden verantwortlich gemacht werden könnten; was Luther aufstelle, fordere eine Zuwiderhandlung Gottes gegen seine ewige Güte und Barmherzigkeit; es folge auch, daß Gesetze und Strafen auf dieser Erde überflüssig würden, weil ohne die Freiheit niemand verantwortlich sei; es folge endlich die Umstoßung der ganzen moralischen Ordnung.

Die einschlägigen Schriftstellen, insbesondere die von Luther in seiner Assertio für sich angerufenen, werden mit philologischer Genauigkeit und nüchterner Behandlung zergliedert.

„Indem Erasmus die Freiheit verteidigt", schreibt der protestantische Theologe A. Taube, „kämpft er für Verantwortung, Pflicht, Schuld, Buße; Begriffe, welche konstitutiv sind für die christliche Frömmigkeit. Er tritt ein für die Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen, ohne welche die Identität des alten und neuen Menschen nicht zu halten ist und das durch Gottes Gnade geschenkte neue Leben aufhört, ein sittlich vermitteltes zu sein und nur auf magische Weise zu stande kommen kann. Er kämpft gegen einen Fatalismus, der mit christlicher Frömmigkeit unvereinbar ist, und dem Luther nur durch Inkonsequenz entgeht; er kämpft für den sittlichen Charakter der christlichen Religion. Dem kann man von Luthers Theologie aus nicht gerecht werden."[2]

Die Schrift des Erasmus war schon im September 1524 zu Wittenberg bekannt geworden. Luther behandelte sie verächtlich und wies sie mit Ostentation zurück. Er schrieb am 1. November an Spalatin, sie ekle ihn an, er habe erst zwei Bogen von ihr lesen können, lästig sei es ihm, auf ein so ungelehrtes Buch eines so gelehrten Mannes zu antworten[3]. Aber eine lange und

[1] Am Schlusse des in voriger Anmerkung genannten Werkes S. 786 bzw. p. 367: Unus tu et solus cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti.

[2] A. Taube, Luthers Lehre über die Freiheit . . bis zum Jahre 1525, Göttingen 1901, S. 46. Allerdings erklärt der Verfasser auf der nämlichen Seite: „Weil und insofern das treibende Motiv in der Freiheitsleugnung bei Luther die Ablehnung des meritum und die Sicherung der Heilsgewißheit war, wird sich jede evangelische Theologie zu ihm bekennen; denn die Konstatierung eines Lohnverhältnisses zwischen Gott und Mensch ist der Tod evangelischer Frömmigkeit; aber die Behauptung der Freiheit braucht nicht dahin zu führen." Die Freiheit, führt er aus, sei vielmehr mit der sola fides vereinbar. — S. 45 hatte er gesagt: „Luthers Theologie endigt in Widersprüchen, die nur zu heben sind durch Annahme der Freiheit und durch positive Verwertung der Kräfte des natürlichen Menschen."

[3] Briefwechsel 5, S. 46.

ausführliche Antwort verfaßte er dennoch. Wenn er damit bis spät ins folgende Jahr 1525 zögerte, so sind vor allem die störenden öffentlichen Ereignisse in Betracht zu ziehen, der Bauernkrieg mit seinem Schrecken, der ihn ganz in Anspruch nahm. Es war zugleich das Jahr seiner Heirat. Die Antwortschrift, die er dann mit Eifer durchführte, will aus dem durch die tiefeingreifenden äußeren und inneren Erlebnisse beeinflußten Zustande des Verfassers beurteilt sein. Das von den damaligen Eindrücken beherrschte Innere, das sich mehr als sonst in extremen Äußerungen erging, hat in der ausführlichen Erwiderung gegen Erasmus sein Gepräge zurückgelassen. Er schrieb sie, nachdem er sie einmal begonnen, im Sturme, und die übergroße Eilfertigkeit gesteht er selbst. Man weiß auch, wer den meisten Einfluß auf seine schließliche Entscheidung zur Inangriffnahme des Werkes hatte — Katharina Bora. „Nur auf ihre Bitten" begann er die Arbeit, weil sie ihm vorstellte, „daß die Gegner in dem hartnäckigen Schweigen leicht das Zugeständnis einer Niederlage sehen könnten"[1].

Luthers Buch „Über den verknechteten Willen" gegen Erasmus.

Den Titel De servo arbitrio, Vom geknechteten Willen, entlehnte Luther für das ausführliche lateinische Buch einem mißverstandenen Ausdrucke des hl. Augustinus[2]. Schon während des Druckes begann sein Freund Jonas eine deutsche Ausgabe und betitelte sie: „Daß der freie Wille nichts sei"[3].

So bizarr und ausschreitend auch gewisse Hauptthesen des berühmt gewordenen Werkes lauten, so erklärte doch Luther darin sehr nachdrücklich, daß er sie mit vollster Überlegung und nicht etwa in der Hitze des Streites ausspreche. „Wir dürfen ihnen daher auch", sagt ein protestantischer Lutherhistoriker, „nichts durch Verhüllung oder Umdeutung ihres Inhaltes abbrechen, wie dies Anhänger Luthers bald und bis auf die Gegenwart herab versucht haben."[4] Ein anderer protestantischer Forscher führt seine Spezialuntersuchungen über die Schrift „Vom geknechteten Willen" mit der Bemerkung ein, daß sie „mit Recht so viel Anstoß und Verwunderung erregt hat", und beweist im Fortgange, daß sie „mit ihrer schroffen verletzenden Theorie" nicht „ein Produkt der Übereilung, des Unwillens über Erasmus, des Bestrebens, demselben gegenüber möglichst scharf die eigene Position zu fixieren", ist, sondern „Ausdruck einer früher schon vorhandenen ausgereiften Überzeugung des Reformators"[5].

[1] So E. Kroker, Katharina Bora, Leipzig 1906, S. 280 f. — Ipsa supplicante scripsi. Mathesius, Tischreden S. 146. [2] Oben S. 163.

[3] Der lateinische Text in Opp. lat. var. 7, p. 113—368 und (nur in ganz Unwesentlichem abweichend) in der Weim. A. 18, S. 600—787. Eine neue deutsche Übersetzung mit Einleitung und Erläuterungen von O. Scheel in Luthers Werke, hg. v. Buchwald usw., Erg.-Bd 2, Berlin 1905, S. 203 ff.

[4] Köstlin-Kawerau 1, S. 663 f. — Diese Schrift Luthers war „für seine Epigonen ein Stein des Anstoßes, den man durch gewaltsame exegetische Künste hinwegzuinterpretieren sich bemühte; vgl. Walch [in seiner Ausgabe von Luthers Werken] 18, Einl. S. 140 ff". So Kawerau in W. Möllers Lehrbuch der Kirchengeschichte 3³, 1907, S. 63.

[5] F. Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination, Göttingen 1875 (Anastatischer Neudruck, Göttingen 1905). — Manche protestantische Theo-

Aus dem Inhalte des ziemlich verworrenen und mit zu wenig Gliederung geschriebenen langen Werkes ist zuvörderst hervorzuheben, daß Luther der Leugnung der Freiheit die weiteste Ausdehnung gibt und den Zustand absoluter Knechtung wiederum auch von den nicht zum Heile gehörigen, überhaupt auch von den nicht sittlichen Handlungen des Menschen aussagt. Er bemerkt zwar gelegentlich, in inferioribus sei der Mensch frei, und die Frage sei bloß, ob er auch gegenüber Gott freien Willen besitze (an erga Deum habeat liberum arbitrium)[1]. „Aber es fragt sich, ob wir Luther genau beim Worte nehmen dürfen." Dieser zeigt, daß er „in der Tat nicht genau bei jener Restriktion gefaßt sein will"[2]. „Daß er vielmehr so radikal wie möglich zu Werke geht, offenbaren viele andere Stellen, in denen er die Freiheit absolut in allen Dingen angreift und alles, was wir tun und was geschieht (omnia quae facimus, und omnia quae fiunt), nach unausweichlicher Notwendigkeit geschehen läßt."[3] Er stellt einfachhin das Prinzip von einer jede Selbstbestimmung des Menschen ausschließenden Alleinwirksamkeit Gottes auf; er stützt dieses hinwieder mit dem angeblichen Argument von der Allwissenheit; Gott sehe alles, auch das Kleinste in seiner Präszienz von Ewigkeit, also müsse es geschehen. Auch wo Gott ohne Gnadeneinfluß auf den Menschen handelt (citra gratiam spiritus), ist er nach Luther der, welcher alles in allem wirkt nach dem Apostel, „auch in den Gottlosen". „Alles was er geschaffen hat, das bewegt er auch allein, das treibt er, das reißt er fort (movet, agit, rapit) mit der Bewegung seiner Allmacht, und dem kann sich kein Wesen entziehen, keines kann den Zug ändern; notwendig folgen und gehorchen sie alle nach der Weise der von Gott ihnen verliehenen Kraft."[4]

---

logen traten in jüngster Zeit mit erneutem Eifer für Luthers Standpunkt im Buche De servo arbitrio ein, von der Meinung ausgehend, derselbe setze allein den Menschen in das rechte Abhängigkeitsverhältnis zu Gott und begründe damit die wahre Religiosität. Siehe unten.

[1] De servo arbitrio, Werke, Weim. A. 18, S. 781; Opp. lat. var. 7, p. 359. Vgl. ebd. S. 638 bzw. 160: höchstens in inferioribus sciat (homo), sese in suis facultatibus et possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocunque illi placuerit. Taube (oben S. 515, A. 1), S. 21 bemerkt mit Kattenbusch (oben S. 545, A. 5) S. 48, daß eine ähnliche Herabdrückung der Willensfreiheit selbst in inferioribus bei Luther in frühe Zeit zurückgehe.

[2] So Kattenbusch S. 7 f.

[3] De servo arbitrio S. 615 bzw. 134: Ex quo sequitur irrefragabiliter: Omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes. Voluntas enim Dei efficax est *etc.* In der Jenaer lateinischen Lutherausgabe 3 (1567) ist diese Stelle abgeschwächt. Vgl. auch S. 615 bzw. 133: Deus nihil praescit contingenter, sed omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. S. 670 bzw. 200: Omnia quae fiunt, (sunt) merae necessitatis.

[4] Ebd. S. 753 bzw. 317: Deus omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit, omnipotentiae suae motu, quem illa non possunt vitare nec mutare, sed necessario sequuntur et parent. Vgl. S. 747 bzw. 308: Gott bewege den Willen mit seiner actuosissima operatio, quam vitare vel mutare non possumus, sed qua (homo) tale velle habet necessario, quale illi Deus dedit, et quale rapit suo motu. . . Rapitur omnium voluntas, ut velit et faciat, sive sit bona sive mala.

Wie er in den letzten Worten von einer Kraft der Geschöpfe redet, so redet er in gleichem Zusammenhange auch von unserer Mitwirkung zu der Allbewegung Gottes (et nos ei cooperaremur). Damit meint er aber kein freies Mitwirken, sondern, wie er dunkel genug sagt, nur eine gesetzmäßige, eine seiner Art entsprechende Aktivierung des Willens, „sei es unter der allgemeinen Allmacht Gottes in den Dingen, die sich nicht auf sein Reich beziehen, sei es unter dem besondern Antriebe seines Geistes [Gnade] innerhalb seines Reiches".

Das vorwiegende Interesse Luthers in dem Buche De servo arbitrio geht jedoch allerdings auf die Verteidigung des religiösen Determinismus.

Von seiner falschen Vorstellung der absoluten Untätigkeit des Menschen in seinem Heilsgeschäft und vom Bestreben, alles eigene, auch mit der Gnade zu erwerbende Verdienst gegenüber dem Verdienste Jesu Christi zu vernichten, hatte ja seine Freiheitsleugnung überhaupt ihren Ausgang genommen. Er hält sich denn auch mit Vorliebe bei emphatischen Versicherungen auf über die Nichtbeteiligung des Menschen bei seiner Rechtfertigung, die durch die Sola-Fides geschehe, und bei seinem Ausharren in der „Gerechtigkeit", das vor seiner Selbstbestimmung von Gott allein gewirkt werde. Die Freiheit zum Guten, die er dem Gerechtfertigten zurückschenken läßt, tritt gleichfalls nicht selbst in Wirksamkeit, damit das Verdienst Christi nicht geschmälert werde.

„Das also ist hinfort unsere Behauptung: Weder vorher tut oder versucht der Mensch das Geringste, um sich auf die Erneuerung durch die Rechtfertigung und auf das Reich des Geistes vorzubereiten, noch nachher ist bei ihm ein Tun oder ein Versuch, um in diesem Reich zu bleiben, sondern beides tut ausschließlich der Geist in uns, der uns ohne uns neu schafft und in dem neuen Zustande erhält... Dieser predigt durch uns, er erbarmt sich der Dürftigen, er tröstet die Betrübten. Aber was hat dabei der freie Wille zu tun? Was wird ihm anderes übrig gelassen, als nichts und abermals nichts?" [1]

Es ist der Sturm gegen das alte Phantom von Selbstgerechtigkeit, der ihn zum allgemeinen Determinismus fortreißt; von seiner mechanischen Sola-Fides-Lehre war es bis zu solcher mechanischer Weltanschauung nur ein Schritt.

Man darf sich nur verwundern, wie leicht er sich anscheinend, in seiner Ereiferung für die angeblich dem Erlöser gerettete Ehre, die Trümmer vor den Augen verhüllte, die auf geistigem Gebiet eine solche Lehre schaffen mußte. Er erklärt, sich nicht im mindesten vor den Konsequenzen zu fürchten. Er bildet sich ein, das ganze menschliche Getriebe endlich einmal richtig zu beleuchten und in seinem wahren Werte zu kennzeichnen. Denn „vor allem ist es dem Christen notwendig und heilsam zu wissen, daß Gott nichts bedingungsweise voraussieht, sondern alles mit unveränderlichem ewigen unfehlbaren Willen vorausweiß, vorausbestimmt und ausführt" [2]. Er will die Religiosität, die Demut und allen Trost auf diesem Fundamente des Verzichtes auf den Willen aufbauen. „Der Christenglaube", sagt er, „geht ganz zu Grunde, die Verheißungen Gottes, das ganze Evangelium wird

[1] Ebd. S. 754 bzw. 317 318. Für Erasmus' Darlegung der alten katholischen Lehre von dem Mitwirken des Willens mit der Gnade zeigt Luther namentlich an dieser Stelle einen ganz rätselhaften Mangel an Verständnis.

[2] Ebd. S. 615 bzw. 133.

mit Füßen getreten, wenn man glauben müßte, es bestehe kein notwendiges Vorherwissen Gottes und keine Notwendigkeit für alles, was geschieht; dagegen ist das für Christen *der einzige und größte Trost*, daß sie in allen Widerwärtigkeiten wissen, Gott lüge nicht, sondern tue alles unabänderlich, gegen seinen Willen gebe es keinen Widerstand, keine Möglichkeit der Änderung, kein Hindernis."[1] Hier liegt nach ihm „die einzige Möglichkeit, den Menschen zur vollsten Aufgabe seiner selbst und zur gründlichsten Demut seinem Gotte gegenüber zu führen". Deshalb ist „diese Wahrheit laut und überall und zu jeder Zeit zu verkündigen", verwerflich und verderblich aber ist, wie im Dienste des Wortes überhaupt, so hier namentlich jede prosopolepsia, topolepsia, tropolepsia und kaenolepsia. „Wir haben es hier", bemerkt der protestantische Theologe, dem die letzteren Sätze entlehnt sind[2], „mit einer bestimmten Form der Frömmigkeit zu tun, wobei die Frage, ob dieselbe *pathologisch* zu beurteilen ist oder nicht, hier offen bleiben kann."

Luther scheint sich aus dem Sinne zu schlagen, welche sichern und beruhigenden Antworten die Philosophie wie die Theologie seit den Zeiten der Kirchenväter zu dem Problem von göttlicher Präszienz und Allmacht im Verhältnis zur menschlichen Freiheit geliefert hatten — soweit er diese Lösungen überhaupt kannte. Er fertigt die scharfen Unterscheidungen und begriffsklaren Bestimmungen der größten Theologen der Vorzeit verächtlich ab.

Dafür wendet er sich gegen Erasmus und in seiner Person gegen die kirchliche Theologie mit der formellen Anklage: „Ihr habt Gott selbst verleugnet, indem ihr den Glauben an ihn und die Furcht gegen ihn hinweggenommen habt; alle Verheißungen und Drohungen Gottes habt ihr wankend gemacht."[3] Er ist daran, ohne es deutlich zu sehen, den wahren Gottesbegriff ändern und ein mit blinder Fatumsgewalt regierendes Wesen an die Stelle des mit Weisheit regierenden, seiner eigenen Macht mächtigen und sich selbst mit Güte und Herablassung einschränkenden Gottes setzen zu wollen[4]. Freier Wille gebühre Gott allein, sagt er, er allein kann und tut alles, was er will, im Himmel und auf der Erde.

Wie in Luthers Schrift De servo arbitrio die Begriffe Freiheit und Gott behandelt werden, ersieht man noch deutlicher an den *Konsequenzen*, die er aus der Freiheitsleugnung zieht und mit denen er sich in diesem Werke ohne Rückhalt beschäftigt.

Die erste Konsequenz ist die *absolute Prädestination der Verdammten zur Hölle*.

Luther gibt hier die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens ganz klar auf. Er tut es mit einer entsetzlichen Bestimmtheit gegenüber denen, die dem ewigen Tode anheimfallen. Sie haben nicht selig werden können, weil Gott es nicht gewollt hat. In Rücksicht auf die Verdammten hat Gott „ein aeternum odium erga homines, einen Haß nicht bloß vor dem Mißverdienst und dem Werke des freien Willens, sondern schon ehe die Welt war"[5]; mit der ewigen Strafe belegt er infolgedessen solche, die es nicht verdienen (immeritos damnat)[6]. Sollten hierdurch etwa

[1] Ebd. S. 619 bzw. S. 138. [2] Taube S. 19 f.

[3] „Diesen Begriff" von Gott, sagt Taube S. 20, „hat Luther eben nicht, sondern den, daß Gottes Allmacht so viel heißt als: er ist der alles in allem Wirkende."

[4] De servo arbitrio, Werke, Weim. A. 18, S. 636; Opp. lat. var. 7, p. 158.

[5] Ebd. S. 724 f bzw. 276. [6] Ebd. S. 730 bzw. 284.

die Sünder in ihren Sünden bestärkt werden, statt sich zu bekehren, so macht das nichts; denn die Erwählten werden doch rechtzeitig durch den Geist Gottes ergriffen und zu Kindern Gottes umgestaltet (electi tamen manebunt) [1].

In nichts unterscheidet sich hier seine Lehre an Strenge von den grausigen Anschauungen Calvins. Das ist allerdings weniger allgemein bekannt, und nur deshalb wird auch Luther nicht so in Verbindung mit der Vorherbestimmung zur Hölle genannt als Calvin. Seine Lehre drang nicht derart wie die des letzteren in den Vordergrund, weil er selbst nicht gleich diesem gangbare Münze in populären und praktischen Anweisungen aus diesem Prägestoff schuf, und weil das frühe Luthertum unter dem Einflusse Melanchthons, der sich zum Gegner der starren Freiheitsleugnung und der Prädestinationssätze Luthers herausbildete, jene furchtbaren Härten milderte. Die schwerfälligen Seiten des Buches De servo arbitrio enthalten jedoch ganz klar jene Lehren.

Der Wille, mit dem Gott einen großen Teil der Menschen von Ewigkeit und unabänderlich zur Hölle verurteilt, ist aber nach Luther sein „geheimer Wille", den wir nicht erforschen können. Mit diesem deckt sich nicht sein „geoffenbarter Wille". Die Unterscheidung wird eine Lieblingsidee Luthers, mit der er der Verlegenheit, welche ihm viele Bibelstellen über die allgemeine Heilsabsicht Gottes bereiten, ausweichen zu können glaubt. Die voluntas occulta et metuenda des deus maiestatis bestimmt unabänderlich das eigentliche Los der Menschen; über diese soll man nicht grübeln, sie entzieht sich unserem Nachdenken. Man soll sich nach Luther an die voluntas Dei revelata halten, auch praedicata et oblata oder voluntas beneplaciti von ihm genannt, die allerdings damit umgehe, alle selig zu machen und die Sünde hinwegzunehmen [2]. „Daraus muß die Folgerung gezogen werden, daß der Gott, wie er gepredigt wird, nicht für alle Fälle der Gott ist, wie er wirklich handelt, und daß er im einzelnen Falle durch seine Offenbarung direkt Unwahrheit sagt." [3]

[1] Ebd. S. 712 f bzw. 259 f. Vgl. S. 627 629 ff bzw. 147 150 ff; Kattenbusch a. a. O. S. 12.

[2] Loofs, Dogmengeschichte[4] S. 758: „Gottes Allwirksamkeit, sein souveräner Wille entscheidet [nach Luthers Anschauung] über das Schicksal der Menschen. Daß Schriftstellen, wie 1 Tim 2, 4, dem widersprechen, gibt Luther der Diatribe des Erasmus nicht zu: Illudit sese Diatribe ignorantia sua, dum nihil distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est inter verbum Dei et Deum ipsum. Multa . . Deus . . vult, quae verbo suo non ostendit se velle; sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, vult autem illam voluntate illa imperscrutabili. Im Zusammenhang dieser Gedanken scheut sich Luther nicht zu sagen (S. 731 bzw. 284): Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet etiam displicere immeritos damnans, und (S. 633 bzw. 154): Sua voluntate nos necessario damnabiles facit." — Die hier angeführte Stelle Luthers über den Deus absconditus steht De servo arbitrio S. 685 bzw. 222 und hat manche Parallelen, z. B. S. 684 689 bzw. 221 227. Von solchen Stellen sagt Kattenbusch a. a. O. S. 17: „Luther fixiert es ausdrücklich zur Theorie, daß Gott zweierlei inhaltlich entgegengesetzte Willen habe, einen geheimen, von dem niemand etwas weiß, und einen, den er verkündigen läßt"; Luther nimmt an, daß Gott Anwendung mache von seiner „Exemtion von dem für uns geltenden Sittengesetz", indem er „dasjenige gar nicht wirklich anzustreben braucht, was er als seine Absicht kundgibt [alle selig zu machen] — mit andern Worten, daß er lügen darf"; aber es ist nach Luther ein Unterschied, „wenn Gott sich nicht an sein Wort gebunden achtet, und wenn der Mensch es nicht tut" (ebd.).

[3] So Taube S. 35.

Es genügt also dem Verfasser nicht mehr, den biblischen Aussprüchen für Gottes Heilswillen eine andere Deutung zu unterschieben, wie er es in der Assertio getan [1], obgleich er auch in De servo arbitrio „die einschlägigen Schriftstellen meist anders zu erklären sucht, indem er es wegexegesiert, daß Gott nach dem Evangelium alle selig machen wolle. Er kann sich schließlich dieser Folgerung nicht entziehen". Gegenüber der Bibel also greift er zu der voluntas revelata, die verschieden sei von der occulta. Redet die erste anders als die zweite, und sagt die Offenbarung, Gott wolle, während der geheime Wille doch nicht will, so sollen die Offenbarungsstellen „ein Beweis dafür sein, daß Gott über unsere Sittlichkeit erhaben ist" [2]. „Die voluntas occulta wird absolute Willkür." Die Forderung, sagt Luther, daß Gott so handle, wie wir es für recht finden, heißt gerade so viel wie ihn zur Rede stellen, warum er Gott sei. Man soll nur glauben, daß er gerecht und gut ist, wenn er auch über die Rechtssätze des Justinian und des Aristoteles hinausgeht. Oder soll er nur den verdammen, den wir für verdammungswürdig ansehen? Soll es absurd sein, daß er einen verdammt, der dem Los nicht entgehen kann, der Verdammnis würdig erklärt zu werden? Soll es falsch sein, daß er den verhärtet, den er verhärten will, und sich dessen erbarmt, dessen er sich erbarmen will? [3] Von dem Standpunkt aus, daß man die secreta maiestatis einfach hinnehmen müsse, auch wenn sie die unvernünftigsten scheinen, kann er dann seinen Spott über die Versuche der alten Theologen ergießen, die Freiheit und ewige Gnadenwahl miteinander zu vereinigen.

Das letzte Wort bei ihm ist, daß alle unsere Aussagen über Gott nur unvollkommen, unzutreffend, ganz inadäquat sind. In Wirklichkeit aber wird, wie ein schon angeführter protestantischer Kritiker sagt [4], „durch die voluntas occulta alles das in Frage gestellt, was eine christliche Theologie über Gott auf Grund des Evangeliums aussagen kann. Weil Luther diese Konsequenzen nicht nur sieht, sondern auch zulassen muß, auf der andern Seite ihm aber doch die praktische Gefahr derselben zu schaffen macht, so warnt er vorsichtig davor, sich mit dem deus maiestatis weiter zu beschäftigen. . . Non est interrogandum, cur ita faciat, sed reverendus Deus, qui talia et possit et velit. . . An der Tatsächlichkeit und religiösen Richtigkeit des geheimen Willens hat Luther stets festgehalten. Daß von einem Aufgeben dieser Position keine Rede sein kann, auch als ihm die voluntas beneplaciti immer ausschließlicher der Gegenstand seines Interesses wurde, dafür kann man auf alle neueren Untersuchungen verweisen. In der Praxis ist wenig hervorgetreten, was Bestandteil der Theologie Luthers geblieben ist."

Der nämliche Theologe ist der Ansicht, daß Luther sich schließlich in Inkonsequenzen verwickelt, welche seine Leugnung der Freiheit und seine ausschließlich negative Wertung der Ausrüstung des natürlichen Menschen am Ende doch über den Haufen werfen [5].

Eine zweite Folgerung aus seiner Lehre darf hier ebenfalls hervorgehoben werden. Aus seiner These vom unfreien Willen mußte Luther ableiten, daß Gott für das Böse verantwortlich sei.

---

[1] Oben S. 521 f.

[2] Taube S. 35. Man sehe die obigen Ausführungen über Luthers Zusammenhänge mit dem occamistischen Nominalismus, namentlich S. 123 ff. Sie sind auch mit dem Folgenden zu vergleichen.

[3] S. 729 f bzw. 283. [4] Taube S. 35 f. [5] Ebd. S. 33.

„Wohl beleidigt es", sagt Luther, „empfindlich den gesunden Sinn und die natürliche Vernunft, wenn es heißt: Gott läßt aus reinem Wohlgefallen die Menschen im Stiche, er verhärtet, er verdammt sie; als ob er sich über die Sünden und die Qualen freue, er der barmherzigste und der vollkommen gute. Wer sollte nicht lebhaften Anstoß daran nehmen?.. Und doch kommt keine Denkanstrengung daran vorbei, so viele Versuche auch gemacht wurden, die Heiligkeit Gottes zu retten... Die Vernunft muß immer auf der von ihm dem Menschen auferlegten Nötigung bestehen."[1]

Es ist eben nach Luther ganz verkehrt, Gottes geheimes unerforschliches Vorgehen beurteilen zu wollen[2]. Fliehe, heißt es immer wieder, gegenüber den Absurditäten zum Glauben. Quaerere non licet[3]. Bete das geheime Walten an. Adorare decet[4].

Wahr ist allerdings, daß der Verfasser, hier wie sonst, immer Scheu zeigt, Gott unmittelbar die Verrichtung des Bösen zuzuschieben; er redet gerne vom Tun Gottes so, als reiche derselbe dem Menschen, dessen eigene Richtung auf das Böse gehe, nur die Kraft und die Möglichkeit, sich zu betätigen[5]. Dieselbe Darstellung findet sich bei Calvin[6]. Aber, so heißt es bei Luthers Kritikern in seinem eigenen Lager[7], „die Sache ist damit doch nicht erledigt, diese Ausführungen sind nicht das Ganze, Luther muß über dieselben hinausgehen... Er erkennt es an, daß Gott schließlich doch nicht unbeteiligt ist an der Entstehung der Sünde, da er nicht bloß wegen seines Alleinwirkens alles im Grunde verursacht (causa principalis omnium), sondern auch schon Adams Sünde zur Notwendigkeit gemacht hat[8]. Dennoch, ja gerade wegen der Schwierigkeit, läßt der Glaube nicht davon". „Ein credo nicht nur quamquam, sondern quia absurdum."[9]

---

[1] S. 719 bzw. 268: Hoc offendit quam maxime sensum illum communem seu rationem naturalem *etc.* Vgl. S. 707 f bzw. 252 f: Ratio humana offenditur... Absurdum enim manet, ratione iudice, ut Deus ille iustus et bonus exigat a libero arbitrio impossibilia... Sed fides et spiritus aliter iudicant, qui Deum bonum credunt, etiamsi omnes homines perderet. S. 720 bzw. 260: Cuius (Dei) voluntatis nulla est causa, nec ratio, quae illi ceu regula et mensura praescribatur, quum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipse est regula omnium.

[2] S. 784 bzw. 363: Si enim talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta, plane non esset divina.

[3] S. 686 bzw. 223. [4] S. 695 bzw. 236.

[5] Vgl. S. 709 711 747 bzw. 255 257 308.

[6] Vgl. M. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, ein Beitrag zur Würdigung der Eigenart seiner Theologie und Religiosität, Halle 1897, S. 12.

[7] Taube S. 39.

[8] Ähnlich Kattenbusch S. 11 f: „Adams Tat, von der die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes sich herleitet, ist [nach Luther] von Gott selbst hervorgerufen... Adam konnte nicht umhin, dem Gebote zuwiderzuhandeln."

[9] De servo arbitrio S. 633 bzw. 154: Damit der Glaube Platz greife, müsse eben alles verhüllt sein sub contrario obiectu, sensu, experientia... Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem qui tam paucos salvat, tam multos damnat, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit. Demgegenüber sagt Taube S. 41: „Die dogmatische Kritik kann nicht umhin, zu behaupten, daß der christliche Glaube, als Glaube an den Gott der allmächtigen und heiligen Liebe, unhaltbar wird, wenn Gott freiheitlos die einen, und zwar die meisten Menschen zur Verdammnis prädestiniert und Schöpfer der Sünde ist... Dann läßt sich der Glaube an den christlichen Gott und überhaupt sittlicher Ernst nur festhalten im Gegensatz zu diesen theologischen Ausführungen."

Wir fügen an dritter Stelle einen Blick auf die Konsequenzen für die sittliche Stellung des Menschen hinzu.

Luther will den ganz natürlichen Schluß nicht zugeben: Gott gibt Gebote, also kann der Mensch gehorchen und kann auch frei den Gehorsam versagen, wodurch er Schuld begeht. Gott habe, so lehrt er vielmehr, Grund und Recht, Gebote zu geben, auch wenn die Freiheit fehle; da wir nämlich ohne ihn die Gebote nicht halten könnten, so gebe er sie in der weisen Absicht, uns zu belehren, wie wenig wir doch vermöchten. Das Gesetz solle in uns das Bedürftigkeitsgefühl, den Erlösungswunsch, das Schuldbewußtsein erwecken. Sei dieses einmal da, so trage uns Gottes Kraft auch zur Erfüllung hin; die Grundlage alles Heiles sei aber, daß wir unsere Vernichtung inne würden, weshalb man auch den Glauben vom unfreien Willen überall als die Erztugend verkünden müsse.

„Gott hat seine Gnade", sagt er, „an erster Stelle den gänzlich Preisgegebenen und den Verzweifelten versprochen. Der Mensch kann aber nicht gänzlich verdemütigt werden, solange er nicht [den Anforderungen Gottes gegenüber] inne wird, daß sein Heil ein für allemal außer seinen Kräften, Plänen und Bemühungen liegt, außerhalb seinem Willen und seinem Werk, und nur abhängt von fremder Willkür, fremder Anordnung, fremder Bestimmung (ex alterius arbitrio, consilio, voluntate)." [1]

An die Stelle der ganzen moralischen Verantwortlichkeit für die Nichterfüllung der Gebote tritt hier also im besten Falle beim Menschen ein gewisses Wehmutsgefühl, sie nicht haben erfüllen zu können. Das ist aber etwas ganz anderes als Schuldbewußtsein. „Es gibt ohne Freiheit keine Schuld." „Von Luther kann Schuld in Bezug auf zurückgewiesene Gnade nicht mehr behauptet werden." Wäre ein Schuldgefühl wirklich vorhanden, so kann man nicht leugnen, daß dies in eben dem Maße als eine subjektive Täuschung und Illusion sich auflöst und in eben dem Maße schwinden muß, als wir die Lage der Dinge erkennen, die Lage, daß diese Illusion nur durch unberechtigte Suggestion in der Menschheit erhalten wird." „Benutzt Luther den Fall Adams, um Schuld behaupten zu können, so können wir darin auch nur ein Eingeständnis dogmatischer Ratlosigkeit erblicken. Hier versagt Luthers Theologie — ich meine den eigentlichen Luther — gänzlich." [2]

Den größten Wert legt der Vorkämpfer des „verknechteten Willens" auf die angebliche Konsequenz dieser Lehre zu Gunsten der persönlichen Heilssicherheit.

Nur diese Lehre verleihe, sagt er, dem zagenden Menschen für seine Person die beruhigende Gewißheit, an der Hand des allmächtigen, ihn leitenden Gottes eine glückliche Ewigkeit zu finden, während die Annahme eines freien Willens beständig den gefährlichen Abgrund offen zeige, in den der Mißbrauch der Frei-

---

[1] S. 632 633 bzw. 153 154. Vgl. Luthers Römerbriefkommentar 1515/16 über die Demut und Selbstverzweiflung, welche Rechtfertigung bringe, oben S. 174 ff.

[2] So Taube S. 44 gegenüber einer theologischen Richtung im Protestantismus, die unter Abschwächung der theologischen Eigentümlichkeiten Luthers behauptet, bei ihm gewinne „das Gefühl der Verantwortlichkeit auch einen dogmatisch befriedigenden Grund".

heit den unglücklichen Menschen zu stürzen drohe. Besser Gott, als der eigenen Freiheit sich anvertrauen!

„Da Gott", schreibt er, „mein Heil ganz auf sich genommen hat und mich retten will, nicht durch meine Tätigkeit, sondern durch seine Gnade und Barmherzigkeit, so bin ich sicher und gewiß (securus et certus), daß kein Teufel und kein Unheil mich aus seinen Händen reißen kann... Das ist das Rühmen aller Frommen in ihrem Gotte."[1]

Er beschreibt dieses Bewußtsein enthusiastisch, nötigt sich aber dabei beständig, ja nicht auf die andere Seite zu blicken, wo etwa die Vorherbestimmung zur Hölle, auch ohne den freien Willen, liegt[2]. Wo er jedoch derselben unwillkürlich gedenkt, da übertönt er den Gedanken sofort enthusiastisch mit dem Ausrufe des hl. Paulus über die Höhe der unerforschlichen Wege Gottes. Es muß seine Gerechtigkeit unerforschlich sein, sonst wäre kein Glaube da, aber im Lichte der ewigen Glorie werden wir erkennen, was wir jetzt nicht verstehen![3]

Die öfter angezogene Kritik, die nicht enthusiastisch, sondern sehr sachlich einsetzt, bemerkt: „Indem der Glaube nach Luther letztlich kein Akt unseres Willens ist, sondern lediglich die von Gott gewirkte Form, . . hat Luther recht damit, daß die kleinste Abweichung vom Determinismus tödlich ist für seine ganze Stellung. Die fides ist fides specialissima." Sie ist die Zuversicht des persönlichen Heils. Aber wenn sich auch „eine herzhafte und gleichmäßig vorhandene Heilsgewißheit mit den Anschauungen Luthers befreunden wollte, für Angefochtene haben sie, wenigstens solange man folgerichtig denkt, keinen Trost, und wo Luther es mit ihnen zu tun hatte, hat er diese Dinge ja auch immer zur Seite lassen müssen." Der Kritiker fragt: Wie? „Wenn jemand der durch Luther gar nicht zu beseitigende Gedanke zu schaffen macht, daß er zu denen gehöre, welche die voluntas maiestatis dem Verderben überliefern will?" Und er schließt: „Die sichere Begründung der Heilsgewißheit, auf die es ihm vor allem ankommt, wird bei seiner Voraussetzung doch nicht erreicht."[4]

Bei der Zusammenfassung seines ganzen Resultates appellierte Luther am Ende des Buches De servo arbitrio an die Regierung Gottes mit seiner unweigerlichen Vorherbestimmung für alle, auch die kleinsten Dinge, aber auch an die Regierung des Teufels mit seiner Macht über die Geister.

„Wenn wir glauben" — die Worte kann man bei ihm nur mit Beklemmung lesen —, „daß der Satan Fürst dieser Welt ist, der Christi Reich mit aller Macht beständig bestürmt und die von ihm geknechteten Menschen nicht freiläßt, ohne durch die Kraft des Geistes Gottes genötigt zu sein, so erhellt daraus, daß es keinen freien Willen geben kann."[5] Entweder Gott oder der Satan herrscht über den Menschen; an diesen öfter ausgeführten Lieblingsgedanken knüpft er hier wieder an. „Die Sache verhält sich einfach so: . . Wenn

[1] S. 783 bzw. 362 f.

[2] S. 784 bzw. 363: Si movet, quod difficile sit, clementiam et aequitatem Dei tueri, ut qui damnet immeritos *etc.*

[3] Ebd. und S. 785 bzw. 365. [4] Taube S. 41 ff.

[5] De servo arbitrio S. 786 bzw. 366.

Gott in uns ist, so ist der Teufel nicht da, und dann können wir nur Gutes wollen; wenn aber Gott fort ist, so ist der Teufel da, und nur das Böse können wir wollen. Jedoch weder Gott noch der Satan läßt ein indifferentes Wollen in uns zurück."[1] „Wenn der Stärkere über uns daher kommt", sagt er[2], „und uns zu seiner Beute macht, indem er uns dem früheren Beherrscher entwindet, so werden wir dessen Knechte und Gefangene, derart, daß wir wollen und gerne tun, was er will (ut velimus et faciamus libenter quae ipse velit). So steht der menschliche Wille", fährt Luther mit einem berühmt gewordenen Bilde fort, „wie ein Reittier in der Mitte zwischen beiden. Steigt Gott in den Sattel, so will der Mensch und geht, wie Gott will... Steigt der Teufel in den Sattel, so will der Mensch und geht, wie der Teufel will. Es liegt nicht in seiner Macht, zu einem von den beiden Reitern zu laufen und ihm sich anzubieten, sondern die Reiter kämpfen ihrerseits miteinander, des Tieres habhaft zu werden."[3]

---

[1] Ebd. S. 670 bzw. 199. [2] Ebd. S. 635 bzw. 157.

[3] Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum. Si insederit Deus, vult et vadit quo vult Deus, ut psalmus (73 [72], 22) dicit: Factus sum sicut iumentum, et ego semper tecum. Si insederit Satan, vult et vadit quo vult Satan. Nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum (S. 635 bzw. 157). — Und doch hat man noch neuestens protestantischerseits behauptet, nach Luther sei die Gnade „psychologisch tätig", während die Scholastik sie als eine „tote Qualität" betrachte; man rühmt dabei Luthers „feines psychologisches Verständnis für die göttlichen Erziehungswege". N. Paulus bemerkt (Theolog. Revue 1908, Sp. 344) mit Recht: „Daß die Scholastiker für ein vitales Mitwirken mit der Gnade eintreten, weiß jeder, der die Scholastik etwas genauer kennt." Er führt W. Köhlers Beurteilung des obigen Systems Luthers an: Wo der Mensch von Gott getrieben wird, „muß jeder psychologische Faktor verschwinden". „Die Handlungen bleiben innerlich letztlich dem Menschen fremd" (Theolog. Literaturzeitung 1903, Sp. 526). Ebenso bezieht sich Paulus hinsichtlich der von Luther aufgestellten totalen erbsündlichen Korruption des Menschen, die jenen Zustand der Unfreiheit geschaffen habe, auf folgende Kritik Köhlers: „Unwillkürlich fühlt man sich dieser krassen Sündenmassivität gegenüber zu der Frage veranlaßt: Wie kann denn bei dieser totalen Korruption des Menschen die Erlösung überhaupt möglich sein, wenn nicht lediglich auf massiv supernaturalem mechanischem Wege?" (Ein Wort zu Denifles Luther, 1904, S. 39.)

F. Kattenbusch hebt in seiner Beurteilung von Luthers Freiheitslehre (Luthers Lehre vom unfreien Willen S. 32 ff) hervor, Luther habe sich allerdings vor der Größe der Gnade Gottes verdemütigen und verkleinern wollen, sei aber viel zu weit gegangen; er wolle sein Heil „als willkürlich beschafftes empfinden"; diese Empfindung sei aber „nicht normal" und „keine religiös gesunde Stimmung" (S. 35 36). Auch bemerkt er S. 10: „Wenn hiernach [nach obigem Vergleich mit dem Reittier] vollends gelehrt wird, daß der Prozeß der Wiedergeburt sich nur darstelle als ein Kampf zwischen Gott und dem Satan, in welchem Gott Sieger bleibe, so ist klar, daß die Vorstellung, welche Luther hier von der Entwicklung des religiös-sittlichen Lebens hegt, eine durchaus mechanische, äußerliche ist." Kattenbusch hat die Zusammenhänge mit den Schulen, die Luther vom Mittelalter her beeinflußten, bereits ziemlich richtig gesehen: die Nachwirkungen des Nominalismus, sagt er, hätten sich zwar nicht „in der religiösen Stimmung des Reformators vorherrschend und alltäglich geltend gemacht"; „aber allerdings scheint mir nötig, daß man anerkenne, daß neben dem Hauptstrom in Luthers religiöser Stimmung auch zuweilen ein Bach solcher religiöser Empfindungen zu

Mit furchtbarer Kühnheit erklärt er diese Anschauung als den Kern und die Basis der Religion. Ohne diese Lehre von der Unfreiheit ist der übernatürliche Charakter des Christentums angeblich nicht festzuhalten; es fällt die Erlösung, weil derjenige, der den freien Willen aufstellt, Christum um seine Geltung bringt[1]; wer diesen Willen vertritt, schleppt Tod und Satan damit in die Seele[2].

Der ganze Luther spricht da mit seinem verwegenen Pochen auf die eigene Meinung: „Für mich handelt es sich bei Verteidigung dieser Wahrheit um ein notwendiges und ewiges Gut. Nach meiner Überzeugung wäre selbst das Leben daranzusetzen, um sie zu retten. Ja aufrecht bleiben muß sie, sollte auch die ganze Welt ihretwegen in Streit und Tumult geraten, ja in Trümmer gehen und sich in nichts auflösen!"[3]

Er meint wieder von Erasmus behaupten zu dürfen, es sei demselben nun einmal nicht von oben gegeben, gleich ihm zu fühlen, wie sehr es sich in dieser großen Frage handle „um den Glauben, das Gewissen, das Heil, das Wort Gottes, die Ehre Christi, — um Gott selbst"[4]. Von sich dagegen versichert er, ohne irdische Motive den großen Kampf durchzufechten „mit einem Mute und einer Standhaftigkeit", die von Gott kommen, so sehr sie auch von den Gegnern Hartnäckigkeit genannt werden; er halte an seiner Sache fest „trotz seiner vielen Lebensgefahren, trotz so vielen Hasses, trotz so vieler Nachstellungen, kurz bloßgestellt, wie er sei, zugleich der Wut der Menschen und aller Teufel"[5].

So läßt er an verschiedenen Stellen grelle psychologische Schlaglichter auf den beängstigenden Zustand seines Seelenlebens fallen. Er sagt mit einer Sprache, die an die pseudomystischen Stellen seines Kommentars zum Römerbrief, der nahezu zehn Jahre zurückliegt, erinnert: die von ihm vertretene Vorherbestimmung zur Hölle erschrecke allerdings; auch er selbst habe sich öfter hart daran gestoßen; bis zum Abgrunde der Verzweiflung sei er gekommen, so daß er nie geboren zu sein gewünscht habe; dann aber habe er „erkannt, wie heilsam diese Verzweiflung sei und wie nahe an der Gnade"[6]. „Denn wer überzeugt ist,

---

Tage tritt, die nur aus dem Nominalismus und der auf Grund seiner Nachwirkungen als wahlverwandt erkannten Mystik herstammen können. . . Soweit sie aber Einfluß auf Luthers Doktrinen gewonnen, so weit haben dieselben das Vorurteil einer unlautern Quelle gegen sich. Und was speziell die Lehre vom servum arbitrium und von der Prädestination anbetrifft, so hat die nach Luther sich nennende Kirche ganz gewiß recht gehabt, die Bahnen ihres großen Erstlings zu verbessern und andere Formen zu suchen" (S. 94 f). Man vergleiche auch die Kritik, die Albrecht Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung 3⁴, S. 280 296 ff an Luthers Freiheitsleugnung übt.

[1] S. 779 bzw. 356: Dum liberum arbitrium statuis, Christum evacuas.

[2] Ebd.: De libero arbitrio nihil dicere poteris, nisi quae contraria sunt Christo, scilicet quod error, mors, Satan et omnia mala in ipso regnent.

[3] Ebd. S. 625 bzw. 143. [4] Ebd.

[5] Ebd. S. 625 bzw. 144.

[6] Ebd. S. 719 bzw. 268: Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem, nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua.

daß alles von Gottes Willen abhängig ist, der wählt nichts für sich aus in der Verzweiflung an sich selbst; der erwartet nur, daß Gott wirke; der ist nahe bei der Gnade, um das Heil zu finden." Er selbst will „sich nichts beilegen, nichts hoffen, nichts wünschen" zu seinem Heile; in solcher Erwartung der Wirksamkeit Gottes mit dessen Gnade sei er dem Heile am nächsten, obgleich getötet, durch Schuldbewußtsein erstickt und geistig in die Hölle versenkt; „wer unsere Schriften gelesen hat, dem ist das geläufig"[1].

Der Grundton jener pseudomystischen Ideen, in die er sich ehemals versenkt hatte, klingt vernehmlich aus diesen Worten wieder. Sie sind eine seiner bemerkenswertesten Selbstzeichnungen.

Auch die einst von ihm so heftig bekämpften Selbstgerechten steigen hier, wie zu erwarten, nochmals aus ihren Gräbern hervor. Mit der Annahme der Freiheit, erklärt er ihnen, wird alle innere Ruhe vergiftet. Nach jedem Werke bleibt der Stachel der Frage übrig: Gefällt es auch Gott, oder verlangt Gott noch etwas mehr? Das wird bewiesen aus der Erfahrung aller Selbstgerechten (iustitiarii), „und ich selbst habe es zu meinem großen Unglück so lange Jahre kennen gelernt"[2].

Er weist auf der nämlichen Seite die psychologische Quelle auf, der seine ganze Theorie von der Unfreiheit entstammt. Die Lehre ist aus persönlichen Motiven geboren und von ihm auf seine Seelenzustände zugeschnitten. Und doch muß sie zugleich nach ihm das unentbehrlichste Gemeingut aller Gläubigen, ja das Fundament des neuen Christentums werden. „Ohne diese Lehre würde ich glauben, beständig mich mit Unsicherheit plagen und Luftstreiche mit allem meinem Tun führen zu müssen, auch wenn es keine Gefahren für die Seele gäbe, keine Trübsale, keine Teufel. Mein Gewissen, sollte ich auch ewig leben und arbeiten, würde nie zu fester Ruhe gelangen und sich sagen können, du hast Gott Genüge getan." Er versteigt sich hier zu der Versicherung: „Ich bekenne von meiner Person, würde mir der freie Wille angeboten, ich würde ihn gar nicht wollen; ich würde gar nichts in meine Macht gelegt sehen mögen, womit ich mich für mein Heil betätigen könnte, schon weil ich damit doch nicht zu bestehen und mich nicht zu bewahren vermöchte in all den Widerwärtigkeiten und Gefahren des Lebens und bei dem Ansturme so vieler Teufel."[3]

Das Schlußwort geht womöglich über diesen zuversichtlichen Ton noch hinaus und wird mit seiner Forderung unbedingter Annahme des Inhaltes der Schrift fast unverständlich: „Ich habe in diesem Buche nicht etwa bloße Probleme vorgebracht, sondern feste Sätze aufgestellt, und diese verteidige ich. Ich gestatte niemand ein Urteil darüber, sondern rate

---

[1] Ebd. S. 633 bzw. 154. Allerdings geläufig, auch dem Leser vorliegenden Werkes. Man vergleiche die früher angeführten Stellen S. 176 f, 190, 192 ff, 209, 257 f, 308, 311.

[2] Ebd. S. 783 bzw. 362 f.

[3] Ebd.: Ego sane de me confiteor, si qua fieri posset, nollem mihi dari liberum arbitrium, aut quippiam in manu mea relinqui, quo ad salutem conari possem *etc.*

jedermann, sich ihnen zu unterwerfen. Der Herr aber, dessen Sache hier geführt ist", sagt er zu Erasmus gewendet, „gebe dir Licht und mache dich zu einem Gefäße seiner Ehre und seines Ruhmes! Amen."[1]

Der große Gewinn, den die Schrift „Vom verknechteten Willen" für die Kenntnis der religiösen Psychologie des Verfassers abwirft, darf es rechtfertigen, wenn hier noch andere psychologische Seiten derselben gekennzeichnet werden, zunächst der darin sich abspiegelnde Zusammenhang der Freiheitsleugnung mit den sogenannten inneren Erfahrungen Luthers, die sein ganzes Auftreten stützen sollten.

Er hatte immer gewähnt, einem unwiderstehlichen Zuge der Gnade zu folgen; nur den ihm von oben unerbittlich gewiesenen Weg wollte er gegangen sein. Jetzt stimmt er in diesem Werke aus vollen Kräften den Lobeshymnus der Unwiderstehlichkeit des Wirkens Gottes an. „Alles, was ich getan", ruft er, „ist nicht aus meinem freien Willen hervorgegangen, das weiß Gott; das sollte auch die Welt schon lange gemerkt haben! Ich stelle es darum Gott anheim, wer ich sei, und mit welchem Geist und Rat ich zu der ganzen Sache gerissen worden sei."[2] In dieser für sein Wesen und Tun hochcharakteristischen Erklärung gipfelt seine Antwort auf jenes Argument des Erasmus wider seine Willenslehre und seine Dogmen überhaupt, womit derselbe ihm den Glauben der ganzen kirchlichen Vergangenheit entgegengehalten hatte.

Mehr als zehn Jahre, fügt Luther bei, habe er allerdings ebenfalls unter dem Selbstvorwurfe gelitten: Wie darfst du dich vermessen, die uralte Lehre der Menschheit und der Kirche umzuwerfen, die durch Heilige, durch Märtyrer, durch Wunder bestätigt ist? „Keiner hat wohl je so wie ich mit diesem Einwurfe zu kämpfen gehabt. Mir selbst schien es unglaublich, daß diese durch so lange Zeit und in so vielen Stürmen unbesiegliche Feste fallen solle. Ich rufe Gott an und schwöre auf meine Seele: wenn ich nicht getrieben worden wäre, wenn ich nicht gezwungen worden wäre durch mein Bewußtsein und die Evidenz der Dinge, mein Widerstreben hätte bis heute nicht aufgehört." Aber unter dem höheren Antriebe habe er sämtliche alte und neue Autoritäten wie eine Weltüberschwemmung über sein Haupt ergehen lassen, allein um nur Gottes Gnade zu erheben. „Da ich nur das letztere tue, so zeugt der Geist der alten Heiligen und Märtyrer und ihre Wunderkraft

---

[1] Ebd. S. 787 bzw. 368: Ego vero hoc libro non contuli, sed asserui et assero, ac penes nullum volo esse iudicium, sed omnibus suadeo, ut praestent obsequium. Die Worte voll rätselhaften Selbstbewußtseins erklären sich leichter, wenn man sie als Gegenstück zu der nach Humanistenart von Erasmus im Eingange seiner Diatribe ausgesprochenen Versicherung nimmt, er wolle bloß eine Untersuchung, eine Collatio gemäß dem Titel διατριβή vornehmen, hasse aber überall apodiktische Aufstellungen, eine übertriebene Formel, wegen deren ihn Luther schon auf den ersten Seiten in noch mehr übertriebener Weise tadelt: er sei also entweder ein „lächerlicher Redner" oder ein „gottloser Schriftsteller", da er eine so wichtige Frage gar nicht ernst nehme (S. 120). Dem Schlusse der Schrift des Erasmus, wo er wieder sagt: Contuli, penes alios stet ultimum iudicium (Ausg. J. v. Walters S. 92), entspricht fast wörtlich der obige mehr als apodiktische Schluß des Werkes De servo arbitrio.

[2] Ebd. S. 641 bzw. 162 f.

allein für mich." — Die Starrheit seiner Lehre und Denkweise, zugleich den Zusammenhang der Freiheitsangriffe mit seiner ganzen vorausgesetzten unfreien Führung durch Gott konnte er kaum besser, als er es hier gegenüber dem Argumente von Erasmus tut, ins Licht setzen.

Er zeichnet dann auch an einer andern Stelle, vielleicht ohne es zu wissen, sehr naturgetreu die von ihm gemachten Erfahrungen mit seinem zu Widerspruch und Zorn so sehr geneigten Willen, indem er ausführt: Daß der Wille nicht frei sei, sehe man schon daran, daß derselbe „um so mehr gereizt wird, je mehr Widerspruch er findet [1]. . . Wer eine Sache leidenschaftlich verfolgt, ist für Belehrung unzugänglich, wie die Erfahrung zeigt. Gibt er nach, so gibt er niemals freiwillig nach, sondern nur um der Gewalt und des Vorteils willen. Nur wer keine Anteilnahme nährt, läßt die Dinge gehen, wie sie wollen" [2].

Ab und zu müssen ihm in dem Buche die verschiedenen Lieblingsideen, die in seine frühere psychologische und theologische Entwicklung hereinspielten, für seine Beweise der Unfreiheit Vorspanndienste leisten.

Wir fühlen es, sagt er, daß wir nicht tun, was wir sollten, von der *Begierde* zu Boden gedrückt — also ist der Mensch nicht frei zum Guten. Der „Stachel" des Unvermögens bleibt erfahrungsgemäß trotz aller theologischen Distinktionen. Die natürliche Vernunft, die so sehr darunter seufzt und sich gegen Gottes Allwirken wehrt, muß ihn eingestehen, auch wenn er nicht in der Heiligen Schrift gelehrt wäre. Nun lehrt aber auch Paulus, „indem er die Gnade verteidigt, in dem ganzen Briefe an die Römer, daß wir nichts vermögen, auch dann nicht, wenn wir gut zu handeln vermeinen" [3].

Ferner, das *Verdienenwollen* für den Himmel, dieser von ihm so frühe mit seiner ganzen Abneigung gegen Werke bekämpfte vermeintliche Irrtum, fällt nur dann definitiv, wenn das Idol der Freiheit fällt. Dann fällt aber nach seiner Meinung auch der Schrecken vor der Annahme einer unverdienten Verdammung durch Gott; denn gibt es kein Verdienst für den Himmel, dann gibt es auch keines für die Hölle, und dann darf man ohne Zaudern sagen, was sonst jeden Geist zurückstößt: Gott verdammt zur Hölle, ohne daß die Menschen es verdient haben (immeritos damnat) [4]; das ist der höchste Grad des Glaubens, daran festzuhalten, „daß Gott gerecht ist, während er durch seinen Willen uns notwendig verdammungswürdig macht (necessario damnabiles facit), so daß er an den Peinen der Unglücklichen, wie Erasmus sagt, sich zu ergötzen und eher des Hasses als der Liebe wert scheint" [5].

Und hier tritt zugleich ein anderes Element seiner frühen Entwicklung und seiner ganzen Geistesrichtung herein, die *Mißachtung der Rechte der Vernunft* im vermeintlichen Interesse des Glaubens.

Die Freiheitsleugnung bietet ihm gerade auf diesem Punkte — den Eindruck macht sein Vorgehen — eine besonders anziehende Seite dar. So vieles wird

[1] Quod probat eius indignatio. Hoc non fieret, si esset libera vel haberet liberum arbitrium. Die Wirkung der Selbstsucht in dem mit der Erbschuld behafteten Menschen fällt ihm hier mit der Unfreiheit desselben zusammen, jener Zug zur Übertreibung der Stärke der Konkupiszenz, der ihm von jeher eigen war. Vgl. oben S. 56 86 ff.

[2] S. 634 bzw. 156. [3] Ebd. S. 720 bzw. 269.

[4] Ebd. S. 730 bzw. 283. Hier will er beweisen, (Deum non) talem esse oportere, qui merita respiciat in damnandis.

[5] Ebd. S. 633 bzw. 154.

nämlich bei Bestreitung des Willensvermögens zum widerspruchsvollen Mysterium für unsern Verstand. Um so besser! „Die Vernunft schwätzt nur Torheit und Blödsinn, besonders in so heiligen Dingen.“ [1] „Der Glaube“, so legt er mit Breite dar, „geht auf Dinge, die nicht erscheinen [Hebr 11, 1]; damit rechter Glaube eintrete, muß alles zu Glaubende gerade in Dunkel gehüllt sein. Nicht stärker werden aber alle Dinge verhüllt, als wenn das Gegenteil dem Anscheine, dem Sinne, der Erfahrung sich darbietet.“ [2] In unserem Falle ist nach ihm gerade die scheinbare Ungerechtigkeit Gottes in der „anscheinend ungerechten“ Bestrafung von unfreien Sündern ein herrliches Motiv für den Glauben an seine Gerechtigkeit [3]. Luther entfaltet hier zugleich seine Liebe zum Paradoxen. Mehr als in andern Schriften hat er in derjenigen De servo arbitrio Gelegenheit, paradoxe Kraftsprüche auszustreuen, und er benützt sie. „Gott macht Lebendige, indem er tötet“, schreibt er gleich an der angezogenen Stelle, „er macht schuldig und eben dadurch rechtfertigt er, er führt zur Hölle und macht damit zum Himmel emporsteigen.“

Zu den Kraftsprüchen, mit denen er hier, wie sonst so oft, sowohl andere als sich selbst lebhafter von seinem Recht überzeugen will, gehören die folgenden: „Die Wahlfreiheit ist eine reine Lüge (merum mendacium).“ [4] „Wer dem Menschen den freien Willen zuteilt, spricht ihm die Gottheit zu und begeht das ärgste Sakrileg.“ [5] „Dem Wort Freier Wille ganz den Abschied zu geben, wäre das sicherste und frömmste Werk (tutissimum et religiosissimum)“ [6]. Wer die Pfade des Erasmus wandelt, „zieht in sich einen Lucian groß — oder irgend ein Schwein von der Herde des Epikur“ [7]. „Erasmus räumt dem freien Willen mehr ein als bisher alle Sophisten.“ [8] „Er verleugnet Christum herzhafter als die Pelagianer.“ [9] Er und die zu ihm Haltenden sind „doppelte Pelagianer, und sie heucheln nur, deren Gegner zu sein“ [10]. Er selbst aber, Luther, hat niemals sich dazu verstiegen, den freien Willen zu verteidigen; „immer habe ich in meinen Arbeiten bis zu dieser Stunde die Ansicht vertreten, der freie Wille sei bloß eine Namenssache“ [11].

---

[1] Ebd. 673 bzw. 204. [2] Ebd. S. 633 bzw. 154.

[3] Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat... Si possem ulla ratione comprehendere, quomodo is sit Deus misericors et iustus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fide. Nunc cum id comprehendi non potest, fit locus exercendae fidei.

[4] Ebd. S. 602 bzw. 119. [5] Ebd. S. 636 bzw. 158.

[6] Ebd. S. 638 bzw. 160. [7] Ebd. S. 605 bzw. 123.

[8] Ebd. S. 601 bzw. 117.

[9] Ebd. S. 664 bzw. 192. Die Weimarer Ausgabe bemerkt jedoch zu einer ähnlichen Behauptung Luthers S. 664: „Zweifellos zieht Luther an dieser Stelle aus der Definition des Erasmus [von der Willensfreiheit] Konsequenzen, die nicht unmittelbar damit gegeben waren.“ Dazu wird zitiert Kattenbusch S. 28, wo dieser von der „Taktik Luthers in der Bekämpfung des Erasmus“ redet, „die fortab stehend bleibt . . , den Erasmus auf irgend eine Weise, gewöhnlich durch eine gewisse Umbiegung seiner Worte, zu überführen, daß er die Gnade oder den Heiligen Geist oder Christus für die Erwerbung des Heils überflüssig mache“. Kattenbusch führt dafür aus der Erlanger Ausgabe die Seiten an: 191 f 193 208 213 224 231 238 287 303 324 330 354 *etc.*

[10] S. 770 bzw. 342. „Doch hat Erasmus stets, im Unterschied von den Pelagianern, an der Forderung der gratia peculiaris festgehalten; vgl. oben S. 668 und S. 692 A.“ So Weim. A. 18, S. 770, A. 2.

[11] Ebd. S. 756 bzw. 320.

So sehr verleugnet er mit der letzteren Äußerung seine katholische Zeit, daß er die Arbeiten aus derselben einfach nicht zählt; denn noch in seinem Psalmenkommentar hatte er ausdrücklich sich zur Freiheit des Willens für das Gute und für die Entscheidung der eigenen Heilsfrage bekannt. Derselbe wurde allerdings von ihm nicht gedruckt. Aber auch in manchen nach seinem Abfalle verfaßten und gedruckten Schriften hatte er Willensfreiheit im Menschen, wie schon oben gezeigt (S. 524), wenigstens klar vorausgesetzt und zur Grundlage seiner praktischen Anweisungen gemacht. Jetzt will er sich an keinerlei solche Zugeständnisse erinnern [1].

Dagegen erinnert er sich angeblich aus seiner katholischen Zeit, daß man „Christus zu einem furchtbaren Richter machte, der versöhnt werden mußte durch die Fürbitte der Mutter und der Heiligen; daß man so viele Werke, Riten, religiöse Stände und Gelübde erfand, um Christus zu versöhnen und seine Gnade zu erhalten“ [2]. Ein neuer Beweis aus seiner Lebenserfahrung muß dies werden für die Unfreiheit. Denn wenn man Christus nicht ausschließlich als Richter betrachtet, wenn man ihn vielmehr als „süßen Mittler“, der durch sein Blut alles gut macht, aufgefaßt hätte, dann wäre man nicht zu leeren Werken eines selbstgerechten freien Willens geflohen. So jedoch hat er es stark spüren müssen, daß dieser Wahn der Werke und der Freiheit nur zur Verzweiflung führen könne. Wenn er aber nun Ruhe für sein Gewissen in seiner Seelenangst durch die Theorie von der Willensverknechtung finden wollte und gefunden zu haben versicherte, so stehen solchem Erfolge manche Äußerungen aus seinem Munde fast aus derselben Zeit über andauernde Seelenschmerzen und quälende Zweifel, denen er unterliege, entgegen [3]; dergestalt, daß der protestantische Theologe O. Scheel, der jüngste Übersetzer und Erklärer des Buches De servo arbitrio, bei jenen Affirmationen Luthers über die beruhigende Kraft seiner prädestinatianischen Freiheitsleugnung hervorhebt, daß sich „doch auch in der Frömmigkeit des Reformators eine Stimmung kundgibt, die die ruhige und konstante Zuversicht seines Versöhnungsglaubens durchbricht“ [4].

Gegensätze sind von seinem psychologischen Bilde unzertrennlich. Sie ziehen sich in dieser Schrift, deren Hauptthesen O. Scheel einfachhin bezeichnet als den „lutherischen Religionsbegriff“, „die religiöse Zentralerkenntnis seines Lebens“ usw. [5], durch lange Seiten, ohne daß Luther die Widersprüche, Unklarheiten und Verschwommenheiten anscheinend inne wird. Es lassen sich Zickzacklinien verfolgen ähnlich denen, die oben (S. 208) im Römerbriefkommentar des damals noch jüngeren Verfassers hervorgetreten sind. Sie deuten auf eine bleibende Geistesverfassung, die Schärfe und Klarheit nicht kennt. Die Werkstatt seiner Ideen und Schlüsse erscheint in erheblicher Unordnung.

---

[1] Luther sagt an der angeführten Stelle: Exstant themata et problemata, in quibus perpetuo asserui usque in hanc horam, liberum arbitrium esse nihil et rem (eo verbo tum utebar) de solo titulo. Er bezieht sich mit letzteren Worten auf seine 13. Heidelberger These (oben S. 257). Der Weimarer Herausgeber zitiert gegen das perpetuo asserui Werke, Weim. A. 1, S. 32 und 4, S. 295 mit der Bemerkung: „Das sind Ausnahmen, von denen Erasmus keine Kenntnis haben konnte.“ Es handelt sich aber nicht um Erasmus, sondern darum, ob Luther mit Recht behaupten konnte: es ist falsch, daß ich jemals der Freiheit etwas eingeräumt habe (antea non nihil illi tribuerim).

[2] S. 778 bzw. 354. [3] Vgl. Bd 3, XXXII, 4.

[4] Luthers Werke, hg. von Buchwald usw. 2. Ergänzungsband, 1905, S. 530.

[5] S. 205 206 211 212.

Vor allem ist die Hauptvorstellung verworren und sind die Äußerungen kontrastierend, wie der Wille des Menschen, der Böses tut, von Gott in Bewegung gesetzt werde. Das movet, agit, rapit, das sonst nach ihm von der Tätigkeit Gottes gegenüber jeglichem Willen gilt, soll hier nicht mehr Anwendung finden; diese göttliche Allmacht, der sonst alles Wirken zufällt, soll hier nicht mehr, wenigstens nicht so stark wie sonst, eingreifen — denn Gott darf nicht so direkt zum Urheber der Sünde werden. Besonders ist dieses unlogische Umbiegen auffällig, wo es sich um Beispiele großer und folgenreicher Sünden handelt. Soll Gott den Fall des Adam und den Verrat des Judas bewirkt haben? So kategorisch wie Melanchthon in seinen Loci theologici beantwortet er diese Frage doch nicht mit ja[1]. Von einem unwiderstehlichen Impuls, den Gott zum Wollen gegeben hat, ist da bei ihm nicht die Rede; also das Argument von Gottes gebieterischer und ausschließender Allmacht wird für diese Fälle mundtot gemacht.

Gegenüber dem Verrate des Judas, so hebt Scheel hervor, will Luther nicht von einer Notwendigkeit reden, „die gewaltsam zum Werke treibt"; es ist ihm, wenigstens an gewissen Stellen, nur eine solche, die, weil das Werk von Gott vorhergesehen, „unfehlbar zu ihrer Zeit eintrifft"[2]. Aber dann heißt es doch wieder: „Sein [des Christusverräters] Wollen war ein Werk Gottes, Gott hat den Willen mit seiner Allmacht bewegt, wie alles in der Welt."[3]

Eine ähnliche Verschwommenheit liegt in den Ausführungen vom Falle Adams. Derselbe soll keinen Impuls erhalten haben, sondern Gott soll ihn mit seinem Geiste verlassen und ihn absichtlich in eine Lage gesetzt haben, in der er nicht anders als fallen konnte — obschon bei ihm noch kein durch die Erbsünde zum Bösen ziehender und unfreier Wille vorhanden war. Also hat Gott den Fall doch herbeigeführt, und er selbst war die Ursache, warum das ganze Menschengeschlecht der Erbsünde und dem bösen Willen verfiel? Auf diese Frage, die Luther sich ausdrücklich stellt, ist nach ihm nur zu antworten: „Er ist Gott, für dessen Willen es weder Grund noch Ursache gibt", weil kein Wesen über ihm steht, sondern er „die Regel aller Dinge" bildet[4]. Weil er es in seiner Willkür will, ist es gut, „nicht weil er so wollen muß oder müßte". Bei dem Geschöpfe ist es anders; „diesem allein ist für

[1] Vgl. die Loci theologici Melanchthons von 1521 in der Ausgabe von Plitt-Kolde[3] 1900, S. 87 f. In diesem Werke, in welchem „die Grundgedanken Luthers einen klassischen Ausdruck fanden", ist die Theologie „scharf prädestinatianisch gefaßt, bis zur entschlossenen Bejahung der Frage: utrum Deus mala faciat". So Kawerau in Möllers Lehrbuch der Kirchengeschichte 3[3], 1907, S. 41 43. Die Loci nennt Luther De servo arbitrio (Weim. A. 18, S. 601; Opp. lat. var. 7, p. 117) ein invictus libellus, meo iudicio non solum immortalitate, sed canone quoque ecclesiastico dignus.

[2] Scheel a. a. O. (oben S. 545, A. 3) S. 400.

[3] Fingat, refingat, cavilletur, recavilletur Diatribe, quantum volet. Si praescivit Deus, Iudam fore proditorem, necessaria Iudas fiebat proditor, nec erat in manu Iudae aut ullius creaturae, aliter facere aut voluntatem mutare, licet id fecerit volendo non coactus, sed velle illud erat opus Dei, quod omnipotentia sua movebat, sicut et omnia alia. Werke, Weim. A. 18, S. 715; Opp. lat. var. 7, p. 263.

[4] Cur permisit (Deus) Adam ruere? .. Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio *etc.* Ebd. S. 712 bzw. 260.

seinen Willen Grund und Ursache vorgeschrieben; nicht so dem Willen des Schöpfers“ [1]. Die Hauptsache nach diesen occamistischen Ausflüchten bleibt, daß Adams Sünde also doch „von Gott herbeigeführt ist“ [2], und daß Adam nicht anders als sündigen gekonnt hat, wenn auch etwa bloß durch Gott in jene notwendige „Lage versetzt“, daß er aber dennoch gestraft wird und mit ihm alle seine Nachkommen. — Ist es jedoch so sicher, daß Luther einen wahren Impuls, eine wahre innere Nötigung zur Übertretung bei Adam ausschließt? Eine andere Linie in seinen hierhergehörigen Ausführungen bereitet nämlich Schwierigkeiten. „Da Gott alles bewegt und tut, so ist notwendig anzunehmen, daß er auch im Satan und im Gottlosen bewegt und handelt.“ [3] Freilich handelt er nach Luther in diesen, „so wie er sie findet, d. h. da sie von Gott abgewendet und böse sind und von jener Bewegung der göttlichen Allmacht fortgerissen werden (rapiuntur motu illo divinae omnipotentiae), so tun sie nur solches, das von Gott abgewendet und böse ist... Gott tut das Böse durch die Bösen, weil das Instrument böse ist, das der Bewegung und dem fortreißenden Antriebe seiner Macht sich nicht entziehen kann“ [4]. Scheint es hiernach, als müsse jedesmal die Bewegung von seiten Gottes eine Wirkung hervorbringen, die dem Zustande des bewegten Instrumentes konform ist, so hätte mithin bei Adam diese Wirkung nur eine gute sein müssen, um so mehr, als Adam, weil ohne Erbsünde, nicht etwa zum Bösen durch Begierden geneigt war. Da aber Adam zu Falle kam, so ist nur anzunehmen, daß der Allmächtige einen ganz andern Impuls als den gewöhnlichen, einen eigens den Fall bezweckenden habe eintreten lassen. Wie könnte also da Gott von der Urheberschaft der Sünde freigesprochen werden? Doch Luthers Sache war es eben nicht, die seine Meinungen kreuzenden Gedanken auszudenken. Es darf ja auch nach Luther nicht als unannehmbar scheinen, daß Gott den ersten Menschen ohne seine Schuld so hart bestrafte. Warum? Es ist nur „Bosheit des menschlichen Herzens“, wenn es sich über Bestrafung von Unschuldigen aufhält; denn es hält sich nicht auf über den Lohn, der den Seligen ohne ihr Verdienst zuteil wird, untersteht sich dagegen zu murren, wenn die Sache gegen seinen Vorteil geht und den Verdammten ein Lohn ohne ihr Verdienst gezahlt wird [5]. Lohn ist Lohn, und der gleiche Maßstab sollte in beiden Fällen vom Herzen angewendet werden!

Fast unbegreiflich ist, wie Luther nach solchen Irrgängen und solcher Verworrenheit in seiner Auffassung so gewaltig den Sieg seines servum arbitrium verkünden konnte. Ein „Blitz“, sagt er, gegen die erasmische und papistische Irrlehre sei die von ihm konsequent durchgeführte Idee von „dem unveränderlichen, ewigen und unfehlbaren Willen, mit dem Gott alles voraussieht, anordnet und tut“ [6].

Selbst der Weimarer Herausgeber des Werkes De servo arbitrio kann bei einer ähnlichen Stelle die Bemerkung nicht unterdrücken: „Es darf nicht verschwiegen werden, daß diese ganze Vorstellung von dem sich unausgesetzt be-

---

[1] Ebd.

[2] So Kattenbusch a. a. O. S. 22, der den Sinn so feststellt, schon darum, weil nach Luther „nichts in der Welt zustande kommt ohne Gott“. Er schließt ebd., daß durch die anderweitigen Bemerkungen Luthers, die für den Fall Adams Gott unverantwortlich machen sollen, „im Grunde nichts gewonnen“ sei.

[3] Werke, Weim. A. 18, S. 709; Opp. lat. var. 7, p. 255. [4] Ebd.

[5] Ebd. S. 730 bzw. 284: Quia incommodum sibi est, hoc iniquum, hoc intolerabile est, hic expostulatur, hic murmuratur, hic blasphematur.

[6] Ebd. S. 615 bezw. 133.

tätigenden Gott einen starken pantheistischen und mechanischen Anstrich hat.“ [1] Er bezieht sich hierbei auf das Urteil von Kattenbusch: „Luther prägt die Anschauung [von Gottes stetiger Betätigung] im einzelnen recht äußerlich aus.“ „Gott wird bei ihm gewissermaßen ein Sklave seiner Kraft.“ Alle Dinge „sind ihm gegenüber widerstandslos“. „Die ganze Vorstellung hat ohne Zweifel einen stark pantheistischen und mechanischen Anstrich.“ [2] Kattenbusch sagt ferner: „Luther mußte doch wohl notwendig im Zusammenhange einer derartigen Argumentation aus dem allgemeinen Verhältnisse Gottes zur Welt die Anschauung produzieren, daß alles, auch das religiös-sittlich nicht Meßbare von Gott aus determiniert sei“, und er schließt, „daß wir also recht hatten, wenn wir es oben ablehnten, Luthers Satz: Omnia necessario fiunt, wie er S. 134 [Erl. A.] auftritt, nach der späteren Anweisung des Verfassers als auf das sittliche Gebiet allein bezogen anzuerkennen“ [3]. Die gedachte spätere Anweisung Luthers ist nur ein neuer Beleg für die Verworrenheit seiner Gedanken. Kattenbusch bringt auch andere Nachweise der Zickzacklinien in den Gedankengängen Luthers, insbesondere bezüglich seines Gottesbegriffes und des Fatums, die hier der Kürze halber zu übergehen sind [4].

Die theoretischen Schwächen des Angriffes Luthers auf die Freiheit und deren ganze in seiner religiösen Psychologie gegründete Tendenz veranlaßten den Theologen O. Scheel zu der Klage: „Luther hat dem nicht ohne krankhafte Stimmung vorgetragenen religiösen Grundgedanken zugleich eine deterministische Wendung gegeben.“ Der Determinismus Luthers sei als „reformierte Häresie“ von den Protestanten nach seiner Zeit umsonst abgeleugnet worden. Luther stütze sich zwar bei seinen prädestinatianischen Behauptungen auf „seine persönliche Heilserfahrung, die er als eine willkürlich geschenkte empfunden habe“, aber er sei in keiner „normalen religiösen Stimmung“, wie auch schon Kattenbusch „mit Grund betont“ habe. Die Lehre Luthers über die Verschiedenheit des Deus absconditus von dem Deus revelatus führt auch Scheel auf einen falschen Gottesbegriff zurück [5], während er dagegen dem Fatalismus Luthers günstig gestimmt bleibt, „keine irreligiösen Wirkungen“, sondern vielmehr ein starkes „Gottvertrauen“ Luthers darin findet, auch von der „religiösen Kraft und Wahrheit des verfochtenen Gedankens“ redet [6].

Der formellen Seite nach offenbart das Werk mehr als viele andere die bekannten Vorzüge seines Verfassers: Beweglichkeit des Geistes, Witz und Phantasie und eine verblüffende Fertigkeit, sich jeden Umstand dienstbar zu machen; zugleich ist der Stil, offenbar weil die Lanze mit einem Erasmus zu brechen war, von ihm mehr gefeilt worden als sonst, und die Schmähungen treten mehr zurück. Der Weimarer Herausgeber nennt das Werk im Vorworte „die glänzendste lateinische und vielleicht die glänzendste Streitschrift Luthers“ [7].

Das ausführliche Werk hätte Luther nicht auf das Papier geworfen, wenn er nicht vom Gegenstande desselben in seiner glühenden Einbildung und seinem polemischen Geistessturme durchdrungen gewesen wäre. Wie weit der ruhig

[1] Werke, Weim. A. 18, S. 711, A. 1.
[2] Kattenbusch a. a. O. S. 15 16.
[3] Ebd. S. 20. Vgl. über den Satz omnia necessario fiunt oben S. 546, A. 3.
[4] S. 20 ff.
[5] Scheel a. a. O. (oben S. 545, A. 3) S. 211 529 f 532 545. Kattenbusch a. a. O.
[6] Scheel a. a. O. S. 540. [7] S. 211 f.

reflektierende Verstand etwa nachkam, das ist wie bei manchen andern seiner allzu temperamentvollen Erzeugnisse schwer zu bestimmen. Man kann sich kaum vorstellen, wie Luther sich in der Praxis mit den dargelegten Ideen abfand, zumal an der Spitze einer Bewegung, welche Verbesserung der religiösen Zustände durch moralische Betätigung auf allen Gebieten und nicht etwa dumpfe Herrschaft des Fatalismus auf ihre Fahne geschrieben hatte. Den Widerstreit der Freiheitsleugnung mit der Praxis wie mit dem Selbstbewußtsein, diese tägliche Klippe, umschiffte er unter anderem mit der Vorstellung, die Fäden, die Gottes Allmacht um den Willen ziehe, seien derart, daß sie sich gar nicht bemerklich machten und deshalb nicht in Betracht kämen. Man glaubt da frei zu sein und verspürt nicht die geringste Nötigung, weil man gerne dem Zuge nach rechts oder links folgt; indessen ist das nur Folge der außerordentlichen Feinheit der Schlingen, die in dem Mechanismus arbeiten.

Auf eine Veredlung der menschlichen Natur und des christlichen Berufes war das System nie und nimmer angelegt. Ein tragisches Los: Vertiefung des religiösen Lebens und Erkennens wurde mit dem Abfalle von der Kirche angekündigt, und eine derartige Geistesfrucht kommt als Hauptergebnis der Lehrumgestaltung und der theoretischen Sittenverbesserung ans Licht. Es war Freiheit der Prüfung der religiösen Wahrheiten proklamiert, und jetzt wird kategorische „Unterwerfung von jedermann" verlangt unter Lehren, die für die freie Menschennatur und den christlichen Adel des Geistes entwürdigend sind. Aber immer, auch bis in die Gegenwart, reizte das selbstbewußte und merkwürdige Buch, ebenso wie die zurückhaltende und fast schwächliche Schrift des Erasmus, beide ein sehr bezeichnender Ausdruck des Geistes ihrer Urheber, zur Forschung über die Zeitströmung und die zwei Wortführer an[1].

Luther nennt in dem Werke De servo arbitrio als älteren Gesinnungsgenossen Laurentius Valla[2]. Er lobt auch in seinen Tischreden dessen Darlegungen über die Willensfreiheit und rühmt, derselbe gehe der Einfalt nach in der Frömmigkeit und in der Wissenschaft. „Laurentius Valla", sagt er, „ist der beste Wal [Wälsche], den ich mein Lebtage gesehen oder erfahren hab."[3]

---

[1] Unter den neueren Arbeiten seien nur genannt die von dem katholischen Verfasser H. Humbertclaude: Erasme et Luther, 1910, und von dem protestantischen K. Zickendraht: Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, 1909. Der letztere kann, obwohl im ganzen für Luther eintretend, nicht umhin, „Widersprüche der ganzen Schrift" De servo arbitrio anzuerkennen (S. 130), „derentwegen sie Ritschl, dem Kattenbusch folgt, ein ‚unglückliches Machwerk' nennt". Obgleich er Luthers Gedanken als „völlig aus paulinischem Geiste herausgewachsen" bezeichnet (S. 134), redet er von einem „pantheistischen Determinismus Luthers" (S. 197) und konstatiert die „Unvereinbarkeit" der monistisch-pantheistischen Gedanken, die er bei ihm findet, mit seinen ethisch-dualistischen Gedankenkreisen S. 168); das Vorhandensein „zweier sich widersprechender Theorien" ist nach ihm eine „Tatsache" (S. 141).

[2] Werke, Weim. A. 18, S. 640; Opp. lat. var. 7, p. 162: Ex mea parte unus Vuicleff, et alter Laurentius Valla, quanquam et Augustinus, quem praeteris, meus totus est. Vgl. Werke, Erl. A. 61, S. 101 103 107.

[3] Tischreden, hg. von Förstemann 2, S. 66.

über Vallas in rätselhafte Verhüllung gekleidete Ansichten, die er in seinem Dialog De libero arbitrio äußert, gehen die Ansichten weit auseinander. Erasmus nimmt denselben später gegen Luther in Schutz, indem er richtig hervorhebt, Valla versuche anziehende Erklärungen darüber, wie das göttliche Vorherwissen nicht ein in sich notwendiges und unfreies Geschehen der Dinge einschließe[1]. Valla war Humanist und philologischer bzw. historischer Kritiker, aber weder Theologe noch Philosoph. In der bezeichneten Frage wollte er den Glauben entscheiden lassen, hob aber Schwierigkeiten, die von seiten der Vernunft kämen, sehr stark hervor. Er hat nach einem neueren Forscher die Willensfreiheit nicht geleugnet, sondern nur das Problem, „das er nicht lösen kann und will", hauptsächlich auf die Allmacht Gottes geschoben[2].

Der spätere Luther über Unfreiheit und Vorherbestimmung.

Luther hielt stets an der Position des zu seinen Hauptwerken gehörigen Buches De servo arbitrio fest sowohl in Bezug auf die Unfreiheit wie auf die Vorherbestimmung.

Oft kommt er in den noch erhaltenen Disputationen auf die Freiheitsleugnung zurück.

In einer Disputation vom 18. Dezember 1537 wird übungsweise der Einwurf gemacht, gute Vorsätze seien infolge der Willensnötigung ausgeschlossen: „Der Mensch", sagt der Opponent, „hat keinen freien Willen, also kann er keine guten Vorsätze machen, und mithin sündigt er, er mag wollen oder nicht, mit Notwendigkeit." Die Antwort des Lehrers lautet: „Nego consequentiam. Der Mensch kann zwar aus sich den Willen zu sündigen nicht ändern; er hat diesen Willen nun einmal, und willig sündigt er, nicht gezwungen oder ungerne. Gott ist nicht der Urheber der Sünde, sondern des Menschen Wille."[3] — Ein andermal, am 29. Januar 1536, wird bei den Einwürfen hingewiesen auf Aussprüche alter großer Männer der Kirche dafür, daß irgend eine Freiheit des Willens anzuerkennen sei. „Diesen Männern ist nicht alles aufs Geratewohl zu glauben", lautet die Erwiderung, „sie waren oft schwach und bedurften der nachträglichen Reinigung durch die remissio peccatorum. Ihr Jünglinge sollt euch freilich nicht gewöhnen, sie zu schmähen. Allein höher als sie steht uns die Heilige Schrift."[4] — Im gleichen Jahre lautete es in den Schulthesen folgendermaßen: „Es ist ein gottloses Philosophieren, das auch durch die Theologie gerichtet wird, wenn man behauptet, im Menschen sei liberum arbitrium zur Bildung gerechten Urteils und guten Willens, oder Sache des Menschen sei die Wahl zwischen gut und bös, zwischen Leben und Tod usw. Wer so redet, weiß nicht, was der Mensch ist, und versteht gar nicht, wovon er spricht."[5]

[1] Vgl. Luthers Werke, Weim. A. 18, S. 619 A.

[2] Zickendraht a. a. O. S. 180 f.

[3] Disputationen M. Luthers 1535—1545, zum erstenmal hg. von Paul Drews, Göttingen 1895, S. 279 f.

[4] Ebd. S. 75.

[5] Ebd. S. 92, n. 29—31. Drews hebt S. 90 hervor, daß in dem Druck von 1538 die ganze Thesenreihe De homine „sich auffallenderweise nicht findet". — Vgl. außer obigem die zitierten Disputationen S. 11, n. 29: Iustificati autem sic gratis tum facimus opera,

Für Melanchthon indessen waren die Erfahrungen von der Entsittlichung der akademischen Jugend und der Anblick der übeln Folgen der neuen Willens- und Werklehre für das religiöse Leben des Volkes treibende Ursachen, die ihn mit bestimmten, das krasse Kapitel von der Unfreiheit in seinen Loci theologici umzuarbeiten. Er nahm mit der Zeit eine ganz andere Stellung ein und erkannte im wesentlichen die Freiheit des Willens und ein gewisses Zusammenarbeiten mit der Gnade an (Synergismus) [1]. Luther wollte ob dieser Abweichung mit ihm nicht brechen; aus Hochschätzung gegen den ihm unentbehrlichen Mitarbeiter empfahl er sogar die neue Ausgabe der Loci seinen Zuhörern, ohne jenen Punkt zu berühren.

Aber von seiner Lieblingsidee trennte Luther sich nicht, so sehr ihm auch selbst die Wirkung seiner Predigt auf das Volk, das den Satz von der Hilflosigkeit des Menschen und dem Alleinwirken der Gnade zum Vorwande sittlicher Trägheit nahm, drückend und abschreckend entgegentrat. Im Jahre 1531 hörte man ihn hingegen auch in einer öffentlichen Predigt versichern, was freilich sehr selten war, der Mensch sei ohne den freien Willen. Er bezieht da diese Lehre auf die Unmöglichkeit, „die Gebote zu halten, ohne die Gnade des Geistes". Im Papsttum habe man allerdings gepredigt, wie er selber auch es einstmals getan habe, quod homo habeat liberum arbitrium, um die Gebote durch die Kräfte der Natur zu erfüllen; das sei aber ein Irrtum, der schon zur Zeit der Apostel angefangen habe [2]. Übrigens lautete die Lehre der Kirche nicht, daß der gefallene Mensch ohne die Gnade alle Gebote und immer erfüllen könne.

Als ihm im August 1540 jemand sagte: „Die Menschen werden mit dieser Predigt von der Gnade nur schlechter", da erwiderte er: „Dennoch muß man die Gnade predigen, weils Christus geheißen hat; und wenn man schon lange prediget, können dennoch die Leute in Todts Nöthen nichts darvon. Es ist Gottes Ehr, die Gnade predigen. Ob wir nun die Leute böser machen, so kann man Gottes Wort nicht außlassen. Wir lehren aber auch mit aller Treue die Zehn Gebote, auf die muß man am rechten Orte und häufig dringen." [3] Die Antinomisten

---

imo Christus ipse in nobis facit omnia. Ferner S. 92 94 95 266 318 481. Es heißt S. 160 mit drastischem Ausdruck: Die Verelendung der menschlichen Natur durch die Erbsünde sei so groß, „ut suspirare ad Deum non possimus, nedum nos explicare aut bonum facere. Darumb ist es aus mit unserem libero arbitrio; sed restituetur nobis in resurrectione mortuorum, ubi rursum collabimur in paradisum".

[1] Vgl. das später ausführlich mitzuteilende Schreiben Melanchthons an den Kurfürsten August von Sachsen, wo er es als stoica und manichaea deliria von Luther bezeichnet, daß „alle Werke, gute und böse, in allen Menschen, guten und bösen, müßten also geschehen". Er habe solche Delirien „bei Leben Lutheri und hernach" verworfen. Corp. ref. 9, p. 766. Auch in seinen Responsiones ad articulos bavaricae inquisitionis nennt Melanchthon jene Lehren stoici et manichaei furores und setzt bei: Oro iuniores, ut fugiant has monstruosas opiniones, quae sunt contumeliosae contra Deum et perniciosae moribus. Nam si omnia necessaria sunt, nihil opus est deliberatione et diligentia. . . Saepe homines applaudunt monstruosis opinionibus tantum quia monstruosae sunt et mirantur non intellectas. . . Firmissima veritas est, Deum nec velle peccata nec impellere voluntates ad peccandum. So Melanchthon, als Luther schon dahingeschieden war, beim Anblick der sittlichen Wirkungen dieser „ungeheuerlichen" Lehren. Opp., Witebergae 1562, 1, p. 369.

[2] Werke, Weim. A. 34, 1, S. 163, in der ersten bzw. zweiten Nachschrift der Predigt.

[3] Mathesius, Tischreden S. 177 f, aus den Tagen vom 7. bis 24. August, von Mathesius selbst aufgezeichnet.

hatten damals die Predigt des Dekalogs angegriffen und sich namentlich auch auf Luthers Lehre von der absoluten Willensunfähigkeit des Menschen gestützt.

In den Tischreden erklärt Luther ebenso als seine „endliche Meinung": „Wer des Menschen freien Willen verteidigen will, daß er etwas in geistlichen Dingen vermöge und mitwirken könne, auch im geringsten, der hat Christum verleugnet." [1] Es wird der absolute Determinismus, die Unfreiheit für alle Dinge, hier nicht mehr ausgesprochen. „Ich bekenne", sagt er, „daß du einen freien Willen habest, die Kühe zu melken, ein Haus zu bauen usw., aber nicht weiter." [2] Von den geistlichen Dingen heißt es wieder: „Des Menschen Willen wirket und tut nichts überall dazu in seiner Bekehrung . . sondern leidet nur und ist die Materia, in welcher der Heilige Geist wirkt, wie ein Töpfer aus dem Thon einen Topf macht, auch in denen, die da widerstreben und widerspenstig sind, wie in Paulo. Aber nachdem der Heilige Geist in solchem widerstrebenden Willen gewirkt hat, alsdann macht und schafft er auch, daß der Wille mitwillige und gleich ihm übereinstimme." [3] Der Anblick derer, die „vom Teufel leiblich besessen sind, wie er sich sperret und zerret, wie er sie reitet und treibt", so führt er aus, zeige doch, „was des Menschen Wille dazu tun kann", wenn er sich bekehren soll [4]. — Der alte Bearbeiter dieser Tischreden, Joh. Aurifaber (1566), erklärt bei obiger Äußerung Luthers über seine „endliche Meinung": „Da siehest du ja, lieber Christ, daß erlogen ist, was etliche, sonderlich die Synergisten, plaudern und fürgeben, als hätte der liebe Mann Gottes seine harte Meinung vom freien Willen geändert und gemildert, wie sie es täufen, weil es stracks wider ihren Irrtum ist. Noch dennoch rühmen sie sich Luthers Discipel! Ja, hinter sich!" [5]

Im eigenen Geiste verleugnete übrigens Luther die Lehre ebenso oft, wie er gegen die inneren Vorwürfe rang und die Ängste des Gewissens niederzukämpfen suchte. Wenig Menschen haben, wie unten eingehender zu zeigen sein wird (Bd 3, XXXII), so häufig wie er und mit solcher Energie den eigenen Willen anspannen müssen, um gegen die Regungen der inneren Unruhe das Feld zu behaupten. Gerade er, der Lehrer der Unfreiheit, macht im Kampfe mit sich selber und mit seinen besseren Regungen aus seiner Seele eine Palästra des freien Willens, d. h. des seine Ungebundenheit behauptenden Willens.

Im künstlichen Besitze seiner eigenen Sicherheit kann er dann gegen andere, auch Große, die ihm seine Lehre „mißbrauchen", mächtig auftreten. Der Graf Albrecht zu Mansfeld gehörte zu denen, welche von der Prädestination oder „Versehung" und der Ohnmacht des Willens nach Luthers Bericht sagten: „Was Evangelium? Ists versehen, so muß es also ergehen. Laßt uns tun, was wir tun. Sollen wir selig sein, so werden wir selig usw." Luther stellt ihn deshalb in einem an ihn gerichteten Briefe vom 8. Dezember 1542 zur Rede. Er erklärt, zu ihm als „der Herrschaft zu Mansfeld Landkind", der er selbst sei, offen reden zu wollen. Auch er sei „in diesen Gedanken oder Anfechtungen gesteckt" und deshalb in der Gefahr der Hölle gewesen. „Denn solche teufelische Gedanken machen zuletzt, wo es blöde Herzen seynd, verzweifelte Leute, die an der Gnade Gottes verzagen; oder seynd sie kühne und mutig,

[1] Tischreden, Werke, Erl. A. 58, S. 222. [2] Ebd. [3] Ebd. S. 224.
[4] Ebd. S. 225. [5] Ebd. S. 222.

werden sie Gottes Verächter und Feinde; sagen, laß hergehen, ich will tun, was ich will, ists doch verloren." Er spart dem Grafen nicht ernstesten Tadel, daß er sich mit solchem Vorgeben „entziehe vom Wort und Sakrament", „kalt werde und auf den Mammon gerate". Schließlich weiß er ihm bezüglich seiner Lehre nur folgenden fraglichen Aufschluß und Trost zu geben. „Es ist ja die Wahrheit: was Gott beschlossen, das muß gewißlich geschehen", aber es sei „der große Unterschied zu halten" zwischen dem geoffenbarten und dem heimlichen Willen Gottes. Um den letzteren solle er sich nicht „viel bekümmern"; geht man diesem allein nach, „dann müssen wohl solche Leute werden, die nichts nach Gottes Wort oder Sakrament fragen, begeben sich dahin in wildes Leben, zum Mammon, Tyranney und allerley wüstes Leben; denn sie können fur solchen Gedanken keinen Glauben, Hoffnung noch Liebe zu Gott oder Menschen haben, als den sie verachten, weil sie nicht wissen sollen, was er heimlich gedenket". Statt dessen will er, wie er es auch in obigem Buche gegen Erasmus darlegte, man solle sich einfach an Gott halten, welcher sich geoffenbart habe; was er „verheißen oder geboten hat, das sollen wir glauben und uns darnach richten". Auch ein Knecht nehme sich ja nicht heraus, alle „heimlichen Gedanken" seines Herrn zuerst zu erfahren, ehe er ihm gehorche. „Und Gott sollte nicht desgleichen Macht haben, etwas Heimliches zu wissen über das, so er uns befiehlet?" Wenn man aber sage: Soll's geschehen, so geschieht alles ohnehin von Gott, „was soll uns dann die Taufe, die Heilige Schrift und alle Kreatur? Will er's tun, so kann er's wohl ohne das alles tun"[1].

Damals veranlaßte ihn die Nachricht von derlei frevelhaften Reden unter hohen Herren, auch in seinen Vorlesungen über die Genesis, die er gerade hielt, von dem Gegenstande zu handeln[2]. Hier geht er aber, wenigstens gemäß der Nachschrift, wieder so weit, an die Lehre zu erinnern, die er in dem Buche „Vom knechtischen Willen" verteidigt habe, „daß alles mit absoluter Notwendigkeit geschehe" (esse omnia absoluta et necessaria)[3]. Er nimmt nichts

[1] Briefe, hg. von De Wette 5, S. 512 ff.

[2] Opp. lat. exeg. 6, p. 290—300. Vgl. über diese Stelle der aus Nachschriften veröffentlichten Vorlesung Köstlin, Luthers Theologie 2², S. 6 f, wo derselbe zutreffend auf die Stücke aufmerksam macht, die bei diesem Lehrpunkte von Luther hier (und sonst) umgangen werden: 1. „Ob der Glaube auch jedem durch Gottes Willen und Wirkung innerlich möglich werde", 2. „warum Gott in vielen den Glauben nicht wirkt", 3. „wie bei den Auserwählten das schließliche Verharren gesichert sei".

[3] „Die Rätsel der Prädestination waren ihm — und das ist für das Geschick seiner prädestinatianischen Gedanken nicht unwichtig gewesen (man denke an Melanchthons Entwicklung) — letztlich doch unlöslich mit deterministischen Gedanken verflochten" F. Loofs, Dogmengeschichte⁴ S. 763. Ebd. S. 757: „Er meinte zuversichtlich, nichts anderes als die Gnadenlehre des Paulus zu vertreten. Und doch entwickelt er eine deterministische Prädestinationslehre, und zwar mit rücksichtslosester, auch die göttliche Verursachung des Sündenfalls nicht scheuender Konsequenz." Loofs hebt hervor, daß nach Luther auch Adam fiel, weil „der Geist [Gottes] ihm nicht den Gehorsam verlieh", und zitiert De servo arbitrio Opp. lat. var. 7, p. 207: Non potuit velle bonum .. id est obedientiam, quia spiritus illam non addebat. Der nämliche Autor führt S. 766 f aus, wie auch im späteren Luther die obigen Gedankengänge bleiben, indem derselbe im Menschen den Glauben, mit dem die Rechtfertigung

zurück, sondern sagt nur, er habe ja auch eingeschärft, immer nur den geoffenbarten Gott anzusehen; er findet in diesem Kunststück das Heilmittel sowohl gegen frivolen Mißbrauch des Satzes von der Vorherbestimmung als gegen die Verzweiflung und die Klagen „Ich kann nicht glauben".

Eine ebenso zweifelhafte Ermutigung spendet er in einem andern Schreiben einem Ungenannten, der sich in der Kümmernis ob seiner befürchteten absoluten Vorherbestimmung zur Hölle an ihn gewendet hatte. Die Behauptung vom Vorhandensein solcher Prädestination hält er kühn aufrecht: „Wahr ist es, daß Gott eine Zahl von Menschen verworfen und eine andere zum ewigen Leben auserwählt und bestimmt hat, ehe die Erde gegründet wurde." „Wen er verworfen hat, der kann nicht gerettet werden, wenn er gleich alle Werke der Heiligen verrichtet; so unveränderlich ist der Wahlspruch Gottes. Du aber blicke allein auf die Majestät des Herrn, der auserwählt, damit du das Heil erlangest durch unsern Herrn Jesus Christus." In Christus, so führt er aus, haben wir jene geoffenbarte Majestät Gottes, die jeden retten will, der an Christus glaubt. „Wen er vorherbestimmt hat zur Seligkeit, den hat er auch durch das Evangelium berufen, daß er glaube und daß er gerechtfertigt werde durch den Glauben."[1] — Dieser Brief enthält aber auch merkwürdigerweise eine Äußerung gegen die absolute Vorherbestimmung zur Hölle, die einzige, welche von Luther bekannt ist[2]. Aber der Text des Briefes ist noch nicht kritisch gesichert. Die betreffenden Worte scheinen einem richtigen Texte von Augustin anzugehören, welcher der Milderung halber von fremder Hand beigefügt wurde.

Wenngleich man zwar nicht findet, daß Luther die starre Lehre von der Auserwählung zur Hölle in populären oder in streng theologischen Schriften wiederholt hätte, so gab er sie jedoch bis zum Ende seines Lebens so wenig preis, daß die Tatsache, daß er „sie nie zurücknahm", auch in Köstlins und Kaweraus Lutherbiographie hervorgehoben wird[3].

Luther nannte sein Buch gegen Erasmus noch lange nachher neben dem Katechismus das einzige, das er nicht untergehen lassen möchte[4]. Auf die Frage eines Predigers, des Pfarrers Kaspar Aquila, warum so viele Hörer des Wortes nicht gläubig würden, wollte er die Ursache nicht einem freien Willen derselben beimessen. Auch gegenüber den Versuchungen zur Verzweiflung, die

zusammenfällt, „lediglich von Gott seiner ewigen Vorsehung gemäß gewirkt" sein läßt; „aber es ist begreiflich, daß Luther in paränetischer Rede die Dinge oft so dargestellt hat, als sei der Glaube die von den Menschen zu fordernde Bedingung für Sündenvergebung und Geistesempfang"; er lasse eben „oft seine prädestinatianischen Gedanken beiseit".

[1] Briefe, hg. von De Wette 6, S. 427, ohne Datum.

[2] Köstlin, Luthers Theologie 2 [2], S. 80 f, wo bemerkt wird: „Das widerspricht allem, was wir sonst von ihm wissen."

[3] Köstlin-Kawerau 1, S. 664.

[4] An Capito in Straßburg 9. Juli 1537, Briefwechsel 11, S. 47: Magis cuperem eos (libros meos) omnes devoratos. Nullum enim agnosco meum iustum librum, nisi forte De servo arbitrio et Catechismum. In den Tischreden, hg. von Förstemann 3, S. 418 sagt Luther, Erasmus habe sein Werk De servo arbitrio „nicht verlegt und wird es nimmermehr in Ewigkeit verlegen können".

dieser ihm infolge seiner Prädestinationsgedanken klagen ließ, bestand er darauf, Gott habe nun einmal seinen geheimen Willen nicht offenbaren wollen (maiestas lucis illius occultata et non significata est), man müsse also mit aller Gewalt den Blick davon ablenken und dieser „Hauptversuchung, die wahrhaft teuflisch ist", Trotz bieten. Selbst den Satz, daß alles mit Notwendigkeit geschehe, erklärte er hier, nicht zurücknehmen zu können[1]. Er redet in seinen späteren Jahren mit einer gewissen Vorliebe von der Macht der Sünde über das Innere des Menschen, und wenn er auch nicht so entschieden und oft „auf die schlechthinige Abhängigkeit von Gottes Allwirksamkeit zurückgeht", so hat er doch den Gedanken an diese keineswegs aufgegeben. Somit ist „der Unterschied zwischen früher und später doch nur ein relativer"; es ist ein „völligeres Sichzurückhalten"[2].

[1] An Aquila 21. Oktober 1528 (?), Briefwechsel 7, S. 6. — In den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 (3, 1) erklärt Luther es für einen finstern Irrtum, hominem habere liberum arbitrium faciendi bonum et omittendi malum, et contra omittendi bonum et faciendi malum. Nach Anreihung anderer angeblicher Irrtümer über die Sünde schließt er: Talia et similia portenta orta sunt ex inscitia et ignorantia peccati et Christi Servatoris nostri, suntque vere et mere ethnica dogmata, quae tolerare non possumus. Si enim ista approbantur, frustra Christus mortuus est *etc.* Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. von Müller-Kolde [10] S. 311.

[2] So Köstlin, Luthers Theologie 2 [2], S. 124 und 82. An der letzteren Stelle möchte Köstlin das „Sichzurückhalten Luthers" auf eine von ihm nicht näher charakterisierte, auch sonst nicht näher erkennbare „gläubige Überzeugung" gründen und schreibt ihm aus Pietät ein „reineres, hingebendes Hören nach der andern Seite hin" zu. Vorher sagt er aber selbst: „Luther ist so jedenfalls nach allem, was wir sicher von ihm wissen, mit seiner Auffassung des Verborgenen in Gott und der göttlichen Prädestination auf seinem früheren Standpunkt verblieben. Demgegenüber, was uns hier als Widerspruch erscheinen muß, macht er nicht Löschungsversuche, ruft vielmehr nur von den Reflexionen darüber weg." — Weniger schonend als Köstlin schrieb über Luthers Lehre beispielsweise M. Staub, Das Verhältnis der menschlichen Willensfreiheit zur Gotteslehre bei Luther und Zwingli, Zürich 1894. Dieser Theologe, ein Verehrer Zwinglis, sagt geradezu: Die Lehre Luthers von Prädestination und Unfreiheit „führt zur Zerstörung des evangelischen Glaubens, nicht allein materiell der persönlichen Heilsgewißheit, sondern auch formell der normativen Bedeutung der Heiligen Schrift, die einen Gott der Willkür und Treulosigkeit in dem, so das Heil des Menschen betrifft, nicht kennt" (S. 36). „Was bleibt somit vom Inhalt des Gottes Luthers?" Eine „mit seiner Gnade, Güte, Barmherzigkeit launenhaft umgehende Persönlichkeit" (S. 37). Da „wirkt und erscheint Gott nur als blinde, nackte Kraft, fortuna, fatum", weil das, was er wirkt, „jenseits von gut und bös" ist (S. 38). „Wozu soll man Gott Gerechtigkeit und Heiligkeit andichten? . . Wir tun nichts, Gott wirkt alles in allem. . . Diese Religion, wie sie sich in letzter Konsequenz aus Luthers Schrift De servo arbitrio ergibt, heißt nicht Christentum, sondern Materialismus"; es fehle dazu bloß der Name, denn Sittlichkeit und Gesetz würden zu „törichten Einbildungen" (S. 39). — Diametral gegenüber stehen die Erklärungen von theologischen Lutherverehrern der Neuzeit, die nicht nur den Verfasser des Buches „Vom verknechteten Willen" wegen seiner wahren Frömmigkeit feiern, sondern auch in Erasmus' Verteidigung der Freiheit einen frivolen pelagianischen Standpunkt finden. Adolf Harnack sagt noch in der neuesten (4.) Auflage seiner Dogmengeschichte 3, S. 841: „Mit Recht erkennt man in seiner Diatribe die Krone seiner Schriften; allein sie ist eine ganz weltliche, im Tiefsten irreligiöse Schrift. Luther dagegen besteht auf der Grundtatsache der christlichen Erfahrung. Hier wurzelt seine Prä-

Nach obiger Schrift Luthers „Vom verknechteten Willen" schwieg die Kontroverse mit Erasmus nicht. Sie lebte um so heftiger wieder auf. Von der Frage selbst abgesehen, war das Unrecht zu herausfordernd, das dem großen Gelehrten und mehr der kirchlichen Wahrheit dadurch geschehen war, daß Luther in seiner Polemik zu den ärgsten Verdrehungen der Worte des Gegners seine Zuflucht genommen hatte, um ihn und zugleich die Anschauung der katholischen Vergangenheit zu einer gänzlich unchristlichen zu stempeln. Auch von protestantischer Seite wird eingeräumt, stehende Taktik Luthers sei es z. B. in diesem Werke, Erasmus sagen zu lassen, für die Erwerbung des Heiles genüge die Anwendung des freien Willens, die Gnade aber sei nicht nötig, und dann zu schließen, daß man auf katholischer Seite den Heiligen Geist und Christus schmählich beiseite setze. Das tut Luther (so drückt es Kattenbusch aus) „durch eine gewisse Umbiegung seiner [des Erasmus] Worte, die natürlich bona fide geschieht, oder aber durch Konsequenzmacherei, die jedenfalls nur in den wenigsten Fällen erlaubt scheinen kann"[1].

4. Neue Anschauungen über die weltliche Obrigkeit.

„Seit der Apostel Zeit hat kein Doktor noch Skribent, kein Theologus noch Jurist, so herrlich und klärlich die Gewissen der weltlichen Stände bestätigt, unterrichtet und getröstet, als ich getan habe."[2]

„Wohlan, wo ich, Doktor Martinus, sonst nichts Gutes gelehrt noch getan hätte, denn daß ich das weltliche Regiment oder Obrigkeit so erleuchtet und gezieret habe, so sollten sie doch des einigen Stückes halber mir danken und

---

destinationslehre als Ausdruck für die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes." Mit seiner Lehre von der Prädestination und dem unfreien Willen und mit seiner Behandlung des deus absconditus habe er „die Religion der Religion zurückgegeben". In der Weimarer Lutherausgabe 18, S. 593 wird diesem Urteile Harnacks recht gegeben und gesagt (S. 595), Luther habe „die unklare und nichtssagende positive Definition des Erasmus (von Willensfreiheit) mit Meisterschaft widerlegt". Das Werk Luthers erscheint dort dem Verfasser der Einleitung zu De servo arbitrio als „eine Großtat" (S. 596), und zufrieden führt er das Urteil von A. Ritschl an, daß Luther, der Urheber desselben, in seiner souveränen Sicherheit selbst vor der contradictio in adiecto nicht zurückschrecke. G. Kawerau führt in den Deutsch-evangel. Blättern (s. S. 528, A. 1, Sonderabzug S. 14) aus, Luther behaupte „mit erbarmungsloser Konsequenz die Unfähigkeit des Menschen, sich zu Gott zu wenden; er schrickt nicht vor den schroffsten prädestinatianischen Aussagen zurück, Sätzen, die den späteren Lutheranern viel Kopfschmerzen gemacht haben und die sie gern aus seinen Schriften herausgedeutet hätten, damit sich nicht Calvins Anhang auf sie berufen könne. Und doch werden wir Harnack beistimmen" (usw., es folgt dessen vorstehendes Urteil). Kawerau schließt: „Der Tod aller Religion ist, wie K. Müller (Kirchengeschichte 2, S. 307) mit Recht bemerkt, das Rechnen mit dem eigenen Tun und Leisten." — Unter den protestantischen Lobeserhebungen auf das in Luthers Werk angeblich hervortretende Abhängigkeitsgefühl von Gott, das Erasmus verleugne, begegnete uns als charakteristischste Bezeichnung für dasselbe: ein „fanatisches Abhängigkeitsgefühl".

[1] Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen S. 28, wo er zum Belege der Verdrehungen hinweist auf die Seiten (der Opp. lat. var. Bd 7) 191 ff 208 213 224 231 238 287 303 324 330 354 mit einem bedeutungsvollen *etc.* am Ende.

[2] Luther, Verantwortung des aufgelegten Aufruhrs, 1533, Werke, Erl. A. 31, S. 236.

günstig sein, weil sie allesamt, auch meine ärgsten Feinde, wohl wissen, daß solcher Verstand von weltlicher Obrigkeit unter dem Papsttum nicht allein unter der Bank gelegen, sondern auch unter aller stinkenden und lausigen Pfaffen- und München- und Bettlerfüßen hat müssen sich drücken und treten lassen."[1]

„Unter dem Papsttum" wurde, wie Hunderte von Dokumenten zeigen, in Übereinstimmung mit der ältesten Zeit das Volk belehrt, daß die weltliche Obrigkeit von Gott eingesetzt und auf ihrem weltlichen Gebiete vollkommen unabhängig sei[2]; daß sie sich aber nach den Geboten von Recht und Gerechtigkeit zu richten habe; daß sie dem ewigen Heile der Untergebenen sich nicht schädlich, sondern nützlich erweisen müsse; daß sie endlich die allgemeine Kirche als die höchste Bewahrerin der natürlichen und religiösen Rechtsnormen anzuerkennen verpflichtet sei. Die Obrigkeit und die weltlichen Stände entfalteten ein freies, reiches Leben. Was Luther Gutes und Richtiges über die Obrigkeit lehrte, das wurde ebenso von der Stimme der alten Kirche vorgetragen und nach Vermögen verwirklicht[3]. Was er in seiner ersten Zeit Neues und Besonderes gelehrt hat, das ist zu prüfen; es ist Gegenstand nachfolgender Darstellung.

Ein eigentümlicher Wandel und große Inkonsequenz ist in seinen Anschauungen, und nicht bloß in den Ausdrücken, wahrzunehmen. Es kommt zum Teile daher, daß seine geistige Anlage überhaupt sich weniger zur klaren Aufstellung und Durchführung allgemeiner Theorien eignete als zum Kampfe über Einzelfragen; noch mehr rührt jedoch die Unsicherheit und Veränderlichkeit von der Einwirkung der wechselnden öffentlichen Interessen auf seine Lehre her.

Es handelte sich ihm gewöhnlich bei den Fragen über die Obrigkeit ohne weiteres darum, ob diese von ihm und seinen Anhängern in Bezug auf die neue Lehre und die begonnene religiöse Erhebung Gehorsam bzw. Aufgeben der Neuerungen fordern dürfe, oder ob man auf lutherischer Seite befugt sei, der Obrigkeit und dem ganzen Reiche auch etwa mit Gewalt Widerstand entgegenzusetzen. Ebenso kam bezüglich der mit seiner Lehre einverstandenen Obrigkeiten die Frage der Glaubensfreiheit für die Katholiken in Betracht: Muß diese von der Obrigkeit notwendig gewährt werden, oder hat der lutherisch gesinnte Fürst oder Magistrat das Recht, die Neuerung bei den Widerspenstigen durch Zwang einzuführen? Endlich ergab das Verhältnis Luthers zu den andersdenkenden Parteien innerhalb des neuen Glaubens neue Fragen: Soll eine evangelische Obrigkeit diese Sektierer dulden oder muß sie jeden Widerspruch der Neuerer gegen Wittenberg verbieten?

Die Fassung der Antworten in der Form von theoretischen Sätzen gestaltete sich dadurch noch schwieriger, daß die praktische Klugheit Luther nötigte, mit der

---

[1] Ebd.

[2] Die Theorien mancher Theologen von der direkten Gewalt der Kirche über das Zeitliche kommen hier nicht in Betracht.

[3] Fr. v. Bezold sagt: „Luther selbst hat sich bekanntlich das Verdienst zugesprochen, daß seit den Zeiten der Apostel niemand den richtigen Verstand von weltlicher Obrigkeit so zu Ehren gebracht habe wie er. . . Die Unhaltbarkeit dieser und ähnlicher Auffassungen liegt wohl heute längst zu Tage." In Kultur der Gegenwart Tl 2, Abt. 5, 1, Berlin 1908, S. 66.

Aussprache über manche Punkte sehr zurückhaltend und vorsichtig zu sein. Wie leicht hätte er bei seinem bedächtigen Landesfürsten sich alle Wege für die Ausbreitung seines Werkes verlegt, wenn er alsbald die Erlaubtheit des bewaffneten Widerstandes seiner fürstlichen Freunde gegen das Reich ohne Umschweife verkündigt hätte. Wie viele würde er abgestoßen haben, hätte er die Grundsätze der Intoleranz gegen Zwinglianer und Wiedertäufer von Anfang so stark wie später proklamiert. Man muß bei der Betrachtung seiner Lehre über die Obrigkeit und den ihr gebührenden Gehorsam einfach den historischen Verlauf seiner verschiedenen Erklärungen verfolgen, indem man zugleich offenen Auges den Gang seines wirklichen Verhaltens betrachtet und diesen zur Ergänzung und Klärung daneben hält[1]. So allein wird man zu einem zusammenfassenden Urteile über seine verworrenen Ideen von Obrigkeit und Glaubensfreiheit die Wege ebnen können[2].

Was die wechselnden Theorien[3] anbelangt, so gefiel sich Luther anfänglich und im ersten Stadium seiner Erhebung gegen die alte Kirche in sehr bedenklichen und weitgehenden Sätzen über die weltliche Obrigkeit, wie seine Schrift an den Adel von 1520 zeigt. Ist die Obrigkeit für das Evangelium, dann ist ihre Autorität so groß, daß sie „unverhindert" ihr Amt übt, „sie treff Papst, Bischof, Pfaffen, Munch, Nonnen, oder was es ist", und dann zieht die weltliche Obrigkeit mit Recht die geistliche vor ihr Forum[4]. „Also sagt St Paul allen Christen", so heißt es damals bei ihm, „‚Eine jegliche Seele' — ich halt des Papsts auch — ‚soll untertan sein der Obrigkeit, denn sie trägt nicht umsonst das Schwert.' . . St Petrus hat verkündet, daß kommen würden solch Menschen, die weltlich Obrigkeit würden verachten; wie denn auch geschehen ist durch geistlich Recht."[5] In dieser Weise klagt er die Vergangenheit an.

Jetzt also, fährt er fort, sei (durch ihn) „weltliche Herrschaft ein Mitglied worden des geistlichen Körpers. Und wiewohl sie ein leiblich Werk hat, doch geistlichs Stands ist; darumb ihr Werk soll frei, unvorhindert gehen in alle Gliedmaß des ganzen Körpers, strafen und treiben, wo es die Schuld verdienet oder Noth fodert, unangesehen Papst, Bischof, Priester, sie dräuen oder bannen wie sie wollen"[6]. Es dürfte klar sein, wie ihn vor allem die Rücksicht auf seine geplante „Reformation" antreibt, die Rechte weltlicher Gewalt gegen Widerstrebende übermäßig auf das geistliche Gebiet auszudehnen.

In seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" vom März des Jahres 1523 tritt eine andere Sprache auf.

---

[1] Dieses kann erst im Fortgange vorliegenden Werkes an den betreffenden Stellen versucht werden. Siehe besonders Bd 2, XV, 2 und 3; Bd 3, XXXV, 1 und 2.

[2] Siehe Bd 3, XXVIII, „Das Ende der Glaubensfreiheit" usw.

[3] Für die Beurteilung derselben von protestantischer Seite s. Erich Brandenburg, Luthers Anschauung von Staat und Gesellschaft, 1901 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Hft 70), und Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910.

[4] An den christlichen Adel, 1520, Werke, Weim. A. 6, S. 409; Erl. A. 21, S. 284.

[5] Ebd. [6] Ebd. S. 410 bzw. 285.

Hier wird, nicht im Einklang mit obigen Ideen, unter ganz besonderem Nachdruck eingeschärft, die weltliche Gewalt habe auf geistlichem Gebiete nichts zu tun. Die Erklärung liegt darin, daß der Verfasser von den katholischen Obrigkeiten ausgeht, die der Verbreitung des lutherischen Abfalles Hindernisse bereiteten. Er lehrt: Die weltliche Macht besteht und ist von Gott, aber sie hat sich nicht um Geistliches zu kümmern, kann nicht der Predigt des „Wortes" Schwierigkeiten machen, kann insbesondere nicht durch Verbot von Luthers Büchern, durch Ausführung der kirchlichen Zensuren, durch Verhinderung des neuen Kultus die Interessen des „Evangeliums" schmälern. Dabei kommt er zu allgemeinen Sätzen, die mit dem von ihm selbst unter der ihm günstigen Obrigkeit beständig eingehaltenen Verfahren in Widerspruch stehen.

Er führt die angedeuteten Lehren so aus: Die weltliche Obrigkeit sei zwar nach Gottes Willen in der Welt, und man müsse ihr gehorchen; aber es dürfe ihr Schwert nicht auf einem ihr fremden Gebiete geschwungen werden: sie soll gar nicht den Menschen fromm machen; sie hat mit den Guten nichts zu tun, sondern kann und soll nur den äußeren Übeltaten steuern und den äußeren Frieden beschützen als „Stockmeister und Henker Gottes"[1]. Fast als gäbe es einfach zwei Reiche von Menschen, sagt er: Die einen, nämlich die Bösen, und die, welche nicht „Christen" sind, gehören unter das Gesetz der Obrigkeit und zum Reiche der Welt; die andern aber gehören zum Reich Gottes, und dieses geht irdisches Gesetz und Obrigkeit nichts an; das sind „alle Rechtgläubigen in Christo und unter Christo".

Enthielt dieser Dualismus überhaupt schon eine große Unklarheit der Ideen, so bezeichnete anderseits die Erklärung, daß die weltliche Gewalt nur „Stockmeisterin" für äußerliche Vergehen sei, eine gewisse Erniedrigung und eine Herabwürdigung derselben. Die alte Kirche hatte die weltliche Gewalt im Gegensatz hierzu dadurch geehrt, daß sie deren Vertreter an den hohen geistigen Aufgaben der Kirche vielfach teilnehmen ließ und eine harmonische Arbeit der beiden Gewalten, der geistlichen und der weltlichen, zu Nutz und Förderung der höchsten Ziele der Menschheit als das Wünschenswerteste hinstellte.

Die sonderbare Stellung, die Luther einnimmt, erklärt sich, wie angedeutet, dadurch, daß er sich bei Abfassung der genannten Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" durchgängig von der polemischen Rücksicht auf die katholischen Obrigkeiten bestimmen ließ. Zu den letzteren kehrt er beständig zurück mit den Ausdrücken: Blinde, elende Leute, der Kaiser und die klugen Fürsten, die Tyrannen. Er argumentiert gegen die „klugen Junker, die Ketzerei vertreiben wollen", und gegen „unsere christlichen Fürsten, die den Glauben verteidigen". Die Obrigkeit, mit der er es hier fast immer zu tun hat, besteht aus Leuten, die statt „Gottes Wort seinen Gang zu lassen", den Untertanen den Glauben der alten Zeiten mit Gewalt aufdrängen wollen und so „erzwungene Lügner" schaffen. Sie „gebieten, mit dem Papste zu halten", gehen aber vor „ohne klares Wort Gottes" und werden infolgedessen in ihrem „verkehrten Sinne" untergehen müssen[2].

[1] Von weltlicher Obrigkeit, 1523, Werke, Weim. A. 11, S. 268; Erl. A. 22, S. 89.

[2] Vgl. ebd. Erl. A. S. 83—86 88 89 91—93.

Trotzdem wollte er in der Schrift auch allgemeine Theorien aufstellen, die aber, teils weil sie dem bezeichneten Bedürfnis gewaltsam angepaßt wurden, teils weil sie einem gewissen falsch-spiritualistischen Zuge entsprangen, manche Einwürfe zuließen.

Weil die weltliche Gewalt (insbesondere die katholischen Fürsten) auf geistlichem Gebiete gar nicht schalten kann, so muß man, sagt er, „diese beide Regiment mit Fleiß scheiden und beides bleiben lassen; eins das frumm macht, das ander, das äußerlich Fried schaffe und bösen Werken wehret" [1]. Wenn er aber hier und sonst in der Schrift von den „zwei Regimenten" redet, ist er weit davon entfernt, ein selbständiges kirchliches oder geistliches Regiment, wie es in der katholischen Christenheit verwirklicht war, irgendwie anzuerkennen. Sein geistliches Regiment hat „kein Gesetz noch Gebot", es ist nur die innerliche Herrschaft des Wortes", „Christi geistlich Regiment", wo die Seelen mit dem Evangelium regiert werden; Gottes Wort wird da getrieben durch Lehre und Sakramente; damit werden die Geister geführt und Ketzerei überwunden; „denn Christen müssen im Glauben regiert werden, nicht mit äußerlichen Werken... Welche nun nicht glauben, die sind nicht Christen, die gehören auch nicht unter Christi Reich, sondern unter das weltliche Reich, daß man sie mit dem Schwert und äußerlichen Regiment zwinge und regiere". „Die Christen tun von ihm selbs ungezwungen alles Gutis und haben gnug fur sich an Gottis Wort." [2] Ein wahres Regiment ist ihm also dieses Reich der Christen gewiß nicht, weil man dort über keine Jurisdiktion verfügt. Eine Gewalt, Gesetze zu geben in dieser Welt und sie zur Anerkennung zu bringen, liegt nur auf seiten der weltlichen Obrigkeit. Nur diese könnte nach ihm als ein Regiment auf Erden gelten. Auch die „Priester und Bischöffe" haben keine „Überkeit oder Gewalt" [3].

Die wahrhaft gläubigen Christen sind „keinem Recht noch Schwert untertan" [4]; um ihrer selbst willen bedürfen sie desselben nicht. Deshalb gebietet auch Christus, das Schwert nicht zu gebrauchen und von Gewalt abzustehen. „Christi Worte lauten hart und helle: ‚Du sollst dem Ubel nicht widerstehen'" (Mt 5, 39). Aus diesen Worten, wie aus der ganzen Stelle über das Verhalten bei einem erlittenen Backen-

---

[1] Ebd. S. 69. [2] Ebd. S. 94.

[3] Ebd S. 93. — Während die übrigen hier darzustellenden Ideen später bei Luther wechselten, blieb diese Auffassung von einem sozusagen annullierten geistlichen „Regimente" immer bei ihm vorhanden, wenngleich mit Variationen. Laut seiner Vorrede zum „Unterrichte der Visitatoren" 1528 sowie dem „Unterricht" selbst und der Instruktion „haben die geistlichen Visitatoren von Haus aus keine öffentliche Autorität für die Visitation, müssen aber das Evangelium kennen, darin ihre Befähigung besitzen und vom Kurfürsten im Namen der Prediger zu Visitatoren berufen werden. In dieser Eigenschaft sind sie von allem ausgeschlossen, was Gewalt und Zwang heißt und darum dem Kurfürsten vorbehalten bleibt: als Vertreter des Kurfürsten dagegen tragen sie auch seine weltliche Gewalt". „Sache der Obrigkeit" ist die „Einrichtung und Verwaltung der Ehegerichte"; die weltliche Gewalt muß, wenn die seelsorgerliche Arbeit nichts gefruchtet, „mit ihren Mitteln die Christenheit des Landes, geistlich wie weltlich, vor Ärgernis und falscher Lehre schützen" und Gottes Wort „zur öffentlich allein berechtigten Norm und Autorität" machen. Denn das geistliche Regiment bewegt sich streng nur „in Wort und Predigtamt, es soll nur durch Wort und Seelsorge in das Innere dringen". So faßt Karl Müller die genannten Dokumente, deren verschiedene Herkunft und Autorität er darlegt, bezüglich unseres Punktes zusammen, in „Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther", 1910, S. 74 f.

[4] Werke, ebd. S. 69.

streich, hätten die Sophisten (die Scholastiker), sagt er, freilich einen „Rath gemacht". Aber das sei ein Gebot, wenn auch nur für die „Christen"; es gelte nun einmal, „daß unter Christen das Schwert nicht sein kann; darumb kanst du es uber und unter den Christen nicht führen, die sein nicht bedürfen" [1]. Er redet hier namentlich den lutherisch gesinnten Herzog Johann, den Bruder seines Kurfürsten an, dem er in der Vorrede die Schrift widmet. Er sagt ihm aber zugleich, wegen des letztgenannten Umstandes dürfe ein christlicher Fürst doch natürlich das Schwert nicht weglegen; es gebe eben wenige solcher „Christen", weshalb das Schwert immerhin „nutz und noth sei aller Welt". „Die Welt kann und mag ihr [der Gewalt] nicht gerathen." Auch mit dem Schwerte bleibst du, sagt er dem christlichen Fürsten, „an dem Evangelio" und hältst dich an Christi Wort, „daß du gern den andern Backenstreich leidest, den Mantel zum Rock fahren lassest, wenn es dich und deine Sache beträfe" [2]. Und so müsse jeder einzelne Christ für sich zwar das Gebot des Fahrenlassens seiner Rechte befolgen, „sich schinden und schänden lassen", für den Nächsten müsse er auf dem Recht bestehen und die Hilfe des obrigkeitlichen Schwertes in Anspruch nehmen [3].

Auf diese Weise glaubt er, wie er in der Widmung sagt, zum erstenmal „die Fursten und weltliche Uberkeit also unterrichtet zu haben, daß sie Christen und Christus ein Herr bleiben sollen und dennoch Christi Gebot um ihrenwillen nicht zu Räthen machen dürfe"; aber bei den „Sophisten" „hat Christus mußt ein Lügener werden und Unrecht haben, auf daß die Fursten ja mit Ehren bestünden... Ihr giftiger Irrthum ist in alle Welt eingerissen, daß Jedermann solche Lehre Christi fur Räthe an die Vollkommenen und nicht fur nötige Gebote, allen Christen gemeint, hält".

Wenn nun das weltliche Schwert seine Befugnisse überschreitet, wenn die Obrigkeit verlangt, was gegen das Gewissen ist, so muß man Gott mehr gehorchen als den Menschen [4]. Hier kommt er auf das neue Evangelium. Will die Obrigkeit verpflichten, „sonst oder so zu gläuben", „oder gebeut dir, Bücher von dir zu thun, sollt du also sagen... Da seid ihr ein Tyrann und greift zu hoch, gebietet da [wo] ihr weder Recht noch Macht habt usw. Nimpt er dir drüber dein Gut und straft solchen Ungehorsam, selig bist du und dank Gott" [5]. In der Grafschaft Meißen, sagt er, in Bayern und in der Mark, wo seine Übersetzung des Neuen Testaments von den Obrigkeiten unter Strafe abverlangt werde, sollten „die Unterthanen nicht ein Blättlin, nicht ein Buchstaben uberantworten, bei Verlust ihrer Seligkeit; denn wer es thut, der ubergibt Christum dem Herodes in die Hände". Nur solle man nicht mit Gewalt widerstehen, sondern „leiden" [6].

Näher verbreitet er sich, durch die Reichsedikte gegen die Neuerung veranlaßt, über das Eingreifen weltlicher Obrigkeit zu Gunsten religiöser Lehren überhaupt: „Über die Seele", lehrt er, „kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich

[1] Werke, ebd. S. 72 f. [2] Ebd. S. 73.

[3] Einen verstiegenen Idealismus, den allerdings die Vorzeit nicht gekannt hatte, sprechen die folgenden Worte dieser Schrift Luthers aus: „Ein Christ soll also geschickt sein, daß er alles Ubel und Unrecht leide . . auch nicht fur Gericht sich schütze, . . aber fur Andere mag und soll er Rache, Recht, Schutz und Hülfe suchen und dazu thun, womit er mag [vermag]. Also soll ihm auch die Gewalt entweder von ihr selb oder durch Anderer Anregen, ohn sein eigen Klage, Suchen und Anregen, helfen und schützen. Wo sie das nicht thut, soll er sich schinden und schänden lassen und keinem Ubel widerstehen, wie Christi Worte lauten" (S. 78).

[4] Vgl. ebd. S. 87 ff. [5] Ebd. S. 89. [6] Ebd.

selbs alleine. Darumb wo weltlich Gewalt sich vermisset, der Seelen Gesetz zu geben, do greift sie Gott in sein Regiment und verfuhret und verderbet nur die Seelen. Das wollen wir so klar machen, daß mans greifen solle, auf daß unser Junkern, die Furſten und Bischoffe sehen, was sie fur Narren sind, wenn sie die Leut mit ihren Gesetzen und Geboten zwingen wollen, sonst oder so zu gläuben."[1] Es sei „Menschengesetz", sagt er, was solcher Einmischung der Obrigkeit zu Grunde liege, also gewißlich ohne „Gottis Wort". Gott wolle „unsern Glauben allein auf sein gottlich Wort gegründet haben"; wozu aber die weltliche Gewalt dränge, das sei „ungewiß, ja gewiß, daß [es Gott] mißfället, weil kein klar Gottis Wort da ist". „Teufelsapostel gebieten solchs und nicht die Kirche; denn die Kirche gebeut nichts, sie wisse denn gewiß, daß Gottis Wort da sei... Sie aber werden gar lange nicht beweisen, daß der Conzilien Sätze Gottis Wort sind."[2]

Besonders lohnt es sich, die folgende allgemeinere *Begründung seines Ablehnens der obrigkeitlichen Einmischung in Glaubensdingen* zu betrachten, weil er sich bald schon ganz anders dazu stellt. Er führt aus, die Obrigkeit habe ohnehin „keine Gewalt über die Seelen"; die Seele ist aus aller Menschen Hand genommen und allein „unter Gottis Hand gestellt". Der Fürst hat ebensowenig Gewalt über sie wie über den Mond. „Wer wollt den nicht fur unsinnig halten, der dem Mond geböte, er sollt scheinen, wenn er wollte?" Zudem Papst, Bischof und Sophisten sind „ohn Gottis Wort", „und wollen dennoch christliche Furſten heißen; da Gott fur sei!" Weitere Beweise folgen aus der Bibel, wo man lese, daß Gott allein alles wisse und richte, und aus der Tatsache, daß „eim Iglichen seine eigen Fahr dran liegt, wie er gläubt und muß fur sich selb sehen, daß er recht gläube"; „es ist ein frei Werk umb den Glauben, dazu man Niemand kann zwingen, ja es ist ein gottlich Werk im Geist". Endlich sei es ein „gar vergeblich und unmüglich Ding", das Herz zu zwingen; Gott wolle nun einmal in der Gegenwart diese blinden Fürsten, die solches versuchen, „greulich anlaufen" lassen[3].

Sein Resultat ist ein allgemeines: „Die weltliche Gewalt soll zufrieden sein und ihrs Dings warten und *lassen gläuben sonst oder so*, wie man kann und will, und niemand mit Gewalt dringen."[4]

„Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren", sagt er weiter unten, „es gehört ein ander Griff dazu... Gottis Wort soll hie streiten; wenns das nicht ausricht, so wirds wohl unausgericht bleiben von weltlicher Gewalt, ob sie gleich die Welt mit Blut füllet... *Es ist allein das Gottis Wort da, das thuts*." Die Junker sollten also endlich einmal lernen, vom „Verstören der ‚Ketzerei' abzulassen und Gottis Wort, das die Herzen erleucht", frei zu geben[5].

Nichtsdestoweniger will er den Bischöfen das Recht lassen, „den Ketzern zu wehren". „Das sollen die Bischoff thun, den' ist solch Ampt befohlen und nicht den Furſten", ein Satz, von dem er übrigens die Konsequenz niemals gezogen sehen wollte. — Er räumt ferner ein: „Der Seelen soll und kann Niemand gebieten, er wisse denn, ihr den Weg zu weisen gen Himmel." Und auch hier würde er ebenso die Folgerung abgewiesen haben, die aus solcher Wahrheit die Verteidiger der Kirche zogen, indem sie sagten, daß die reichsgesetzlichen Maßregeln gegen die Neuerung eben für den von der Kirche unfehlbar der Menschheit gewiesenen Weg zum Himmel einträten. Für Luther gibt es keine Kirche mehr, die ohne Gefahr des Irrtums „den

[1] Ebd. S. 82. [2] Ebd. S. 83. [3] Ebd. S. 84 ff. [4] Ebd. S. 85.
[5] Ebd. S. 90 f.

Weg zum Himmel weist". „Das kann kein Mensch thun", ruft er an nämlicher Stelle[1], „sondern Gott allein." Die Verteidiger sagten ihm umsonst: Nur in Gottes Beauftragung und mit seinem ausdrücklich verheißenen Beistande tut es die Kirche. Tatsachen bekunden, wie Luther selbst zur nämlichen Zeit, wo er die obigen Theorien der Toleranz verkündigt, gegenüber den Katholiken aufs empörendste davon abwich; nur hüllte er die Einladung zur Abschaffung ihres Kultus und Glaubens in die Aufforderung zur Zerstörung von Mißbräuchen, von Antichristentum und Sakrilegien. Auch vergeht nur sehr kurze Zeit, bis er gegen die Sektierer im eigenen Lager die weltliche Gewalt anrufen wird.

Wo Luther in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" gegen Schluß dazu übergeht, zu zeigen, wie sich die Fürsten, die „gern auch *christliche Fürsten* und Herrn sein wollten", in die weltliche Gewalt „schicken" sollen, tritt er in ein der Polemik nicht so sehr ausgesetztes Gebiet, auf dem er gesunde Anschauungen, die schon in der Vorzeit die mannigfaltigste Aussprache gefunden, mit der ihm eigentümlichen Popularität und Phantasiefülle darlegt. Er schreibt kräftige Denkzettel, aus denen die Fürsten, die etwas lernen wollten, viel gewinnen konnten. Vor allem muß, wer ein christlicher Fürst sein will, „die Meinung ablegen, daß er herrschen und mit Gewalt fahren wolle". Es muß „allzeit uber alles [das] Recht regieren". All seinen Sinn muß er erstens dahin richten, daß er „den Unterthanen nützlich und dienlich sei". Zweitens muß er „acht haben auf die großen Hansen, auf seine Räthe, und halte sich gegen sie also, daß er keinen verachte, auch keinem vertraue, [in der Weise, um] alles auf ihn zu verlassen". „Aufs dritte, daß er acht habe, wie er mit den Übelthätern recht fahre." „Er muß nicht folgen den Räthen und Eisenfressern, die ihn hetzen und reizen, Krieg anzufahen." „Aufs vierte, das wohl das Erst sein soll, .. soll sich *ein Furst gegen seinen Gott* auch christlich halten, daß er sich ihm unterwerf mit ganzem Vertrauen und bitte um Weisheit wohl zu regieren."[2]

Bei letzterem Punkte, der Stellung des Fürsten zu Gott und zur Religion, der auch nach Luther eigentlich der erste ist, unterließ man früher in den Ermahnungen an die Fürsten kaum jemals, den Schutz des Reiches Gottes als die edelste Aufgabe eines Herrschers, der über das Irdische hinaus auf das Jenseits schaue, hinzustellen. Auch Luther selbst wird später, wo er sich an die neugläubigen Fürsten wendet, mit größter Beredsamkeit und besonders mit den Beispielen der jüdischen Könige und ihrer Hierarchie ihnen diese Mitarbeit zu Schutz und Mehrung des Gottesreiches ans Herz legen[3]. Hier jedoch, wo andere Interessen ihn bewegen, hat er darüber keine Silbe. Er weiß bezüglich des Verhältnisses zu Gott den Fürsten gar nichts anderes als ein Wort zu „rechtem Vertrauen und herzlichem Gebet" zuzuflüstern, bricht dann plötzlich ab und eilt zum Schlusse. Es tritt in diesem Umstande, wenn er auch formell geringfügig ist, der gewaltsame Bruch Luthers mit der tausendjährigen Tradition der früheren Zeit hervor. Denn hier, wo er zum erstenmal sich zur Verkündigung seiner Theorien über Obrigkeit in einer eigenen Schrift anschickt, unterschlägt er bei der Frage nach dem Verhalten des christlichen

[1] Werke, Weim. A. 11, S. 268 f; Erl. A. 22, S. 90. [2] Ebd. S. 94 ff.

[3] „Grade die Hauptsache, die Luther von den Fürsten verlangte, haben die lutherischen Fürsten als ihre erste Aufgabe angesehen: dem Evangelium und der reinen Lehre in ihrem Lande Schutz und Schirm zu sein, Greuel und falschen Lehren in der Öffentlichkeit zu wehren und für den regelmäßigen Dienst des Worts zu sorgen." Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther S. 81 f.

Fürsten zum Kultus und Glauben alle hergebrachten und wohlbegründeten Anempfehlungen über den Schutz der Religion; er muß sie unterschlagen, weil er einige Seiten vorher proklamiert hatte: „Das weltliche Regiment hat Gesetz, die sich nicht weiter strecken, denn über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden." „Die weltliche Gewalt soll lassen gläuben sonst oder so, wie man kann und will"; „die blinden elenden Leut [die katholischen Fürsten] sehen nicht, wie gar vergeblich und unmüglich Ding sie furnehmen."[1] — Nirgends in der Schrift „erscheint der Gedanke", wie es ein protestantischer theologischer Beurteiler als auffallend hervorhebt, „daß der christliche Fürst das Recht oder die Pflicht habe, über die gezogene Grenze der weltlichen Gewalt hinüberzugehen und sich auch der kirchlichen Dinge anzunehmen."[2]

Es bleibt immer ein merkwürdiges Phänomen, wie Luther den Bereich der weltlichen Gewalt und die Rechte der Obrigkeit auf einen gegen die Bösen auszuübenden bürgerlichen Zwang, auf eine Stockmeisterrolle, wie er es nennt, zurückdrängt.

Übrigens sind zur Erklärung seiner Urteile über die weltliche Obrigkeit zwei Momente aus dem Obigen besonders wichtig: Erstens Luther war damals in einem Zustande der Enttäuschung gegenüber Fürsten und Adel. Er hatte in seiner Schrift „An den Adel" diese zur Zerstörung des päpstlichen Reiches aufgefordert und mußte nun wahrnehmen, daß sie sich fast alle einstweilen ablehnend verhielten, während er selbst mit der Reichsacht belegt war. Sodann war es seine Idee von der inneren Wirksamkeit des Evangeliums in den Seelen und von einer Art unsichtbarer Kirche, was ihn veranlaßte, die weltliche Gewalt von dem geistlichen Gebiete damals ganz abzuschließen und übertrieben und herabsetzend von den ihr allein zukommenden „äußerlichen Handlungen" zu sprechen. Er dachte sich in jenen Jahren, wo noch falschmystische Impulse bei ihm nachwirkten, die Gemeinschaft der Gläubigen am liebsten als eine Sammlung von den durch „das Wort" Erweckten, die im Geiste hoch über dem Zwange von weltlichen Verordnungen daständen. So verflüchtigte sich ihm die Kirche gegenüber dem niederen staatlichen Gemeinwesen zu einem vom Irdischen kaum noch zu berührenden Seelenbunde[3].

Es liegt auf der Hand, wie sehr trotz allem bei längerer Dauer des neugläubigen Kirchenwesens eine entschiedene Abhängigmachung desselben von der weltlichen Gewalt, zunächst in allen seinen äußeren Verhältnissen, herbeigeführt werden mußte. Die Geisterkirche hatte, um äußerlich zu leben, durchaus den Halt durch die Obrigkeit nötig.

---

[1] Werke, Erl. A. S. 85.

[2] P. Drews in der oben S. 486, A. 3 angeführten Schrift S. 74. Drews fügt bei: „Aber es wäre voreilig, daraus den Schluß zu ziehen, daß dieser Gedanke, weil hier . . nicht ausgesprochen, überhaupt ausgeschlossen sei." Indessen scheint er doch durch den obigen Hinweis auf die Bischöfe, die allein sich um die Gefährdung kirchlicher Dinge durch Ketzerei zu kümmern hätten (S. 577), ausgeschlossen. Wie trotzdem der Gedanke von der Pflicht lutherischer Fürsten zum Schutze der Religion von Luther zur Grundlage seiner Praxis und dann auch seiner Theorie gemacht wird, siehe im folgenden Abschnitte „Zum Verfahren bei Einführung des Lutherischen Kirchenwesens und neuen Kirchentums" und Bd 2, XV, 2 sowie Bd 3, XXXV, 2.

[3] Siehe oben S. 413 ff.

Offenkundig wohnte die Bewegung zur Abhängigkeit von der weltlichen Obrigkeit, sobald diese lutherisch gesinnt war, dem Werke Luthers vom ersten Ursprung an inne und ließ sich niemals verleugnen. Das Staatskirchentum war für dasselbe immer der entsprechendste Zustand. So sehr auch Luther anfänglich das Gemeindeideal betont und die Vollmachten der neuen Gemeinschaften herleiten will aus deren Innerem, nämlich aus der priesterlichen Gewalt aller Gläubigen, so sehr gravitiert er bei gegebener Gelegenheit nach jener einen äußeren Gewalt hin, die er allein übrig läßt, nachdem er von den in der Vorzeit anerkannten wahren zwei Gewalten in der Welt die eine beseitigt hatte.

Es gab im 16. Jahrhundert außer dem offiziellen Protestantismus manche Oppositionsgruppen, die gegen die Kirche Front machten, Wiedertäufer, Schwärmer, Antitrinitarier. Wenn von diesen nur die Gruppe von Wittenberg, Zürich und Genf „eine gesicherte Existenz gewann, so kommt dies nicht daher", sagt ein neuerer protestantischer Theologe, Paul Wernle, „oder wenigstens nicht allein daher, daß sie wahrer oder tiefer gewesen ist als die andern, sondern daß sie sich an die bestehende Kultur, vor allem *an den Staat viel enger anschloß* als die andern"[1]. Ähnlich sagt der protestantische Theologieprofessor Karl Sell: „Wo die Reformation durchdrang, ist es geschehen mit Hilfe der weltlichen Gewalten, der Fürsten oder Republiken, und die Reformation selbst hat überall die Macht dieser Obrigkeiten gestärkt. Denn diese überkamen nun auch die Sorge . . um die Religion. . . So war also die Sorge für die korrekte Lehre, für den richtigen Glauben, für *die* Lehre, mit der Gott allein sich zufrieden geben konnte, ein Hauptanliegen der Obrigkeit; und daraus erwuchs das strenge Festhalten an der Orthodoxie, der Ausschluß der Irrlehre vom Staatsgebiet, daraus die gesamte Glaubenspolizei, die in allen protestantischen Gebieten bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts herrschte."[2]

Die Tendenz des Anschlusses an die weltliche Gewalt hinderte indessen bei Luther nicht rücksichtslose *Herabsetzung der Obrigkeit und der Fürsten* vor der breitesten Öffentlichkeit. In der Verdrossenheit über den Mangel an Entgegenkommen ließ er sich zu Kritiken und Vorhersagungen, die tief die Massen aufregten, hinreißen.

In der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" fragt er: „Willt du wissen, warum Gott verhänget, daß die weltlichen Fürsten also greulich müssen anlaufen?" Und er antwortet: „Gott hat sie in verkehrten Sinn geben und will ein Ende mit ihnen machen, gleich wie mit den geistlichen Junkern... Auch die weltlichen Herren sollten Land und Leute regieren äußerlich. Das lassen sie. *Sie kunnten nicht mehr, denn schinden und schaben*, ein Zoll auf den andern, ein Zinse über die andern setzen." Er erinnert daran, daß auch die Römer im Geistlichen und Weltlichen unrecht taten — bis „sie verstöret wurden. Siehe, da hast du den Rat

[1] Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert, 1904, S. 36.

[2] Der Zusammenhang von Reformation und politischer Freiheit, Abh. in Theologische Arbeiten aus dem rhein. wiss. Predigerverein, Neue Folge, 12. Hft, Tübingen 1910 (S. 44 bis 79) S. 54.

Gottis über die großen Hansen“[1]. — „Gar wenige Fursten sind“, heißt es in derselben Volksschrift, „die man nicht fur Narren oder Buben hält. Das macht, sie beweisen sich auch also, und der gemein Mann wird verständig; und der Fursten Plage, die Gott contemptum heißt, gewältiglich daher gehet unter dem Posel und gemeinen Mann; und sorge, ihm werde nicht zu wehren sein, die Fursten stellen sich denn furstlich und fahen wieder an mit Vernunst und säuberlich zu regiern. Man wird nicht, man kann nicht, man will nicht euer Tyrannei und Muthwillen die Länge leiden.“[2] Seine Hauptanklage ist hier, wie sonst, daß die Fürsten das Evangelium nicht freigeben. Aber auch ihr „Tanzen, Jagen, Rennen, Spielen, und was dergleichen weltliche Freuden sind“, weiß er mit drastischer Sprache der Menge vorzumalen. „Wer weiß das nicht, daß ein Fürst Wilpret im Himmel ist“, d. h. dort kaum aufzutreiben[3]. „Ich rede auch nicht darumb, daß ich hoffe, weltliche Fursten werdens annehmen“; unmöglich zwar sei es nicht, daß ein Fürst auch Christ sei, „wiewohl es seltsam ist und schwerlich zugehet“. Ein Fürst, der zugleich ein Christ, sei „der großen Wunder eins und das aller theuriste Zeichen gottlicher Gnad“[4]. — Es wurde schon hervorgehoben, daß beim Urteile über den Ursprung des Bauernkrieges sowohl solche Rufe Luthers an das Volk als auch seine unbedingte Forderung der Freiheit „evangelischer“ Predigt sehr in Anschlag zu bringen sind.

In seiner „Ermahnung zum Frieden“ von 1525 wendet er sich „an die Fürsten und Herrn“ geistlichen und weltlichen Standes und erklärt ihnen, sie selbst seien schuld an den aufrührerischen Bewegungen der Bauern: „Wir mügen niemand auf Erden danken solchs Unraths und Aufruhrs, denn euch Fürsten und Herrn, sonderlich euch blinden Bischofen und tollen Pfaffen“; ihr seid nicht bloß Gegner des Evangeliums, sondern „schindet und schatzt, euern Pracht und Hochmuth zu fuhren, bis der arme gemeine Mann nicht kann noch länger ertragen. Das Schwert ist euch auf dem Halse“ usf.; er redet hier zu der „tyrannischen und tobenden Oberkeit“, wie er sie nennt, von jenem Schwerte, das laut seiner bereits in früheren Jahren in die Masse geworfenen Worte schon längst unausweichlich war[5]. — Hatte er doch auch seinem Kurfürsten Friedrich am 7. März 1522 geschrieben, die dem Evangelium feindlichen Fürsten sehen nicht, daß sie „zur Aufruhr zwingen und stellen sich eben, als wollten sie selbs oder je ihre Kinder vertilget werden, welchs ohne Zweifel Gott also schickt zur Plage“[6].

Wie Luther ähnlich in den Predigten nach seiner Weise die Obrigkeit beurteilte, ohne an die Wirkung in den aufgeregten Zeiten zu denken, zeigt z. B. seine Predigt am 20. August 1525, also zur Zeit der Volkserhebung in Deutschland:

„Zähle mir einer die Fürsten und Regenten alle uber einen Haufen, die mehr Gott denn die Menschen fürchten. Wie viel, meinst du, wird man ihr' zusammenbringen? Ich wolt alle ihre Namen auf einen Finger schreiben, oder wie jener sagt, er wolte aller frommen Fürsten Namen auf einen Petschafftring schreiben.“[7] „An den Höfen regiret itzt Untrew, Finantzerey, Eigennutz und Geitz in den Fürsten und in ihren Räten. . . Sie sagen: man muß thun, was ich haben will, und gedenken

[1] Werke, Erl. A. 22, S. 86 f. [2] Ebd. S. 92.
[3] Ebd. S. 97. [4] Ebd. S. 90.
[5] Werke, Weim. A. 18, S. 293; Erl. A. 24², S. 273.
[6] Werke, Erl. A. 53, S. 111 (Briefwechsel 3, S. 298).
[7] Werke, Weim. A. 16, S. 359.

nicht, daß sie über sich auch einen Gott im Himmel sitzen haben."[1] „Dieselbigen Scharrhansen und großen Herrn wollen immerdar recht haben, wollen auch, daß man schließen und urteilen solle, wie es ihnen gefalle. Thut mans nicht, so werden sie des Richters Feinde."[2]

In der nämlichen Predigt weiß Luther freilich auch die Stellen der Heiligen Schrift mit dem Lobe auf die gute Obrigkeit sehr anschaulich und kräftig zu verwenden. Er redet mit seiner populären Ader musterhaft, indem er ohne die Ereiferung seiner Polemik die Eigenschaften eines gerechten und für das Volk besorgten Regenten darlegt. Ein solcher, sagt er, ist mutig und entschlossen im Auftreten gegen alles Unrecht und spricht: „Wenn gleich dieser Reicher, Mächtiger und Starker, Hans oder Herr, mein Feind wird, da schlage Glück zu! Ich hab bei mir in meinem Ampt und Beruf noch einen, der viel stärker, ansehenlicher und gewaltiger ist denn er; und wenn dieser [der Feind] gleich alle Teufel, Fürsten und Könige auf seiner Seiten hätte, die alle ärger wären, als er ist, was frage ich darnach, wenn der bei mir ist, der droben im Himmel sitzet? Also soll man die Händel beschließen, daß man sage: Lieber Gott, ich schreibe es dir zu, ob es mir auch drüber mein Leben kostete. Dann spricht Gott: Ey halt fest, ich will auch fest halten." Jedoch er schließt: „Aber wo findest du solche Regenten? Wo sind sie?"[3] — Ähnlich hatte er in einer Predigt vom 3. Dezember mit schönen Worten am Beispiel Christi für Fürsten und Volk die Anspruchslosigkeit und die Entsagung vom Irdischen gezeichnet. Hier ruft er jedoch am Ende: „Es gibt kein Reich, das nicht ein Räuber wäre. Die Fürsten sind allesamt Beutelschneider."[4]

In der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit", auf die hier vor allem zurückzublicken ist, schreibt Luther auch, die Fürsten seien gemeiniglich „die größten Narren oder ärgsten Buben auf Erden"; ein guter Fürst sei „von Anbeginn der Welt ein gar seltsam Vogel". Weil die Welt „vom Teufel" ist, darum sind auch „ihre Fürsten darnach". Aber er weiß trotzdem zu schließen: Als Gottes „Henker" sollen die Fürsten allerdings Gehorsam finden[5]. Später versicherte er wegen der Bibelstellen, die er für diesen Gehorsam in genannter Schrift angeführt hat, dieselbe gereiche ihm zum Schilde gegenüber den Anklagen, als habe er den Respekt gegen die Fürsten gemindert oder gar Aufruhr gelehrt: „Darinnen ich weltliche Oberkeit und Gehorsam aus der Schrift also gegründet und bestetigt habe, das mir auch alleine Zeugniß stark genug ist, wider solche Lesterung."[6]

Wenn er in obiger Schrift erklärt: „Unter Christen kann und soll keine Obrigkeit sein, sondern ein jeglicher ist zugleich dem andern untertan"[7], so ist das nicht etwa, wie es bisweilen irrig von seiten seiner Gegner verstanden wurde, ein direkter Aufruf gegen die weltliche Gewalt; die verfänglich klingenden Worte sind von dem mystischen Ideal der wahrhaft Gläubigen bzw. von der unsichtbaren Kirche verstanden und wollen besagen: da

[1] Werke, Weim. A. 16, S. 361. [2] Ebd. S. 357. [3] Ebd. S. 358.
[4] Ebd. 17, 1, S. 478.
[5] Werke, Erl. A. 22, S. 89 90.
[6] Wider den Rathschlag der Mainzischen Pfafferei (1526), Werke, Weim. A. 19, S. 278.
[7] Werke, Erl. A. 22, S. 93.

dürfe keine Obrigkeit sein, die mit Machtgeboten herrsche, da müßten vielmehr alle dienen, und auch die Vorgesetzten müßten da ihres Dienstamtes eingedenk sein. Es kann aber nicht wundernehmen, daß die unvorsichtigerweise so allgemein gefaßte Beteuerung: „Unter Christen kann und soll keine Obrigkeit sein", wenn man sie heraushob und populär machte, zu mißbräuchlicher Anwendung auch auf weltlichem Gebiete durch die Unzufriedenen Anlaß gab, zumal wofern man sie mit andern verfänglichen Aufrufen Luthers zusammen hinauswarf.

Die Erfahrungen mit den sektiererischen Schwärmern und dann mehr noch diejenigen des Bauernkrieges wurden für Luther die Ursache, den Zwang wider die Bösen als Beruf und Recht der Obrigkeit immer stärker zu betonen[1].

In der Schrift „Wider die himmlischen Propheten", der ersten im Sturmjahr 1525 veröffentlichten, sagt er: Zu den „rechten Hauptstück" für den Schutz gegen die in den wiedertäuferischen Propheten lehrenden Teufel gehöre „für die rohen Leute" der Zwang unter dem Schwert und dem Gesetz. Die Obrigkeit muß diese antreiben, wenigstens „äußerlich frumm zu sein" (denn die wahren Christen tun ja alles von selbst); das Gesetz mit seinen Machtmitteln regiert ähnlich über sie, „wie man die wilden Tiere mit Ketten und Kerker hält, daß äußerlicher Friede unter den Leuten bleibe; dazu denn weltliche Oberkeit verordnet ist, die Gott darin will geehret und gefurchtet haben"[2]. Doch über die Wandlung in seinen Anschauungen bezüglich des Verhaltens gegen Sektierer und Ketzer ist an anderem Orte zu handeln[3].

Hingegen muß an dieser Stelle hervorgehoben werden, wie er den höchsten weltlichen Obrigkeiten im Reiche soviel einräumt, daß gegen sie bewaffnete Gegenwehr in keinem Falle, auch nicht wegen der Bedrückung des neuen Evangeliums erlaubt sei. In diesem Sinne sagt er in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit": „Aufs Kurzist sage ich: Daß kein Furst wider seinen Uberherrn, als den König und Kaiser oder sonst seinen Lehenherrn, kriegen soll, sondern lassen nehmen, wer da nimpt. Denn der Uberkeit soll man nicht widerstehen mit Gewalt, sondern nur mit Erkenntniß der Wahrheit. Kehret sie sich dran, ist gut; wo nicht, so bist du entschuldiget und leidest Unrecht umb Gottes willen."[4] — Schon ein Satz vom Jahre 1520 lautete bei ihm: „Ob die Obrigkeit gleich unrecht tut, dennoch will Gott ihnen Gehorsam gehalten haben ohne alle List und Gefahr; . . es wäre denn, daß sie öffentlich dringen wollte, wider Gott oder Menschen unrecht zu tun; denn unrecht leiden verderbt niemanden an der Seele, ja es bessert die Seelen."[5] Bezüglich der Gegenwehr gegen den Kaiser rät er den seiner Sache befreundeten Fürsten den bewaffneten Widerstand anfänglich fortwährend ab.

---

[1] Bezüglich der Bauern vergleiche man die oben S. 505 angeführten Stellen.

[2] Werke, Erl. A. 29, S. 140.

[3] Vgl. besonders Bd 3, XXXVIII, Das Ende der Glaubensfreiheit usw.

[4] Werke, Erl. A. 22, S. 100 f.

[5] Im „Sermon von guten Werken", an Herzog Johann zu Sachsen, Werke, Weim. A. 6, S. 259; Erl. A. 16², S. 198.

Es charakterisiert sich aber damit nur um so stärker der Gegensatz, wenn er später doch das Blatt wendet, namentlich als ihm bei schon gestärkter Position nach dem Augsburger Reichstage für das neue Evangelium Gefahr zu drohen scheint durch die kaiserliche Macht, die doch nur nach den alten Reichsgesetzen vorgehen will. Da werden denn die protestierenden Fürsten von ihm hören, sie müßten Konstantine für ihre religiöse Sache sein, auch unter blutiger Verteidigung des Evangeliums gegen die wütenden seelenmörderischen Angriffe der neuen Licinius. Er weiß dann den Übergang zu dieser Auflehnung, bei der er beharrte, zu decken, indem er erklärte, sehr gerne dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist; aber wenn derselbe verbiete, „was Gott in seinem Worte [nach Luthers Erklärung der Schrift] gelehrt und befohlen hat", dann gehe er ja über das hinaus, was des Kaisers ist; für diesen Fall sei zu erinnern, daß stets „Gott das Seine habe behalten" wollen, „und sie, die Tyrannen, haben alles verloren und sind zu scheitern gegangen"[1]. Das Vorgehen der gesetzlichen weltlichen Gewalt muß nach ihm in diesem Falle durch die Untergebenen mit aller Macht vereitelt werden. Neue Theorien über die Rechte des Kaisers und der Fürsten kamen hinzu, diese Aufforderungen in seinen Augen zu legitimieren. „Allmählich", sagt Fr. v. Bezold, „bewirkte die Belehrung über die Schranken der kaiserlichen Gewalt und die Freiheit der Reichsfürsten bei ihm einen Umschwung. So ist er . . zum Vater der Lehre vom Widerstandsrecht geworden."[2]

Im Jahre 1522 hatte er ganz anders an seinen Kurfürsten geschrieben. Es handelte sich um die kritischen Fragen von dessen Stellung zur Reichsgewalt und um den eventuell Luther zu gewährenden Schutz für sein Leben gegen ihr Eingreifen. „Vor den Menschen soll Eure kurfürstliche Gnaden also sich halten: nämlich der Oberkeit, als ein Kurfürst, gehorsam sein und Kaiserliche Majestät lassen walten in Eurer kurfürstlichen Gnaden Städten und Ländern, an Leib und Gut, wie sichs gebührt, nach Reichsordnung, und ja nicht wehren noch widersetzen, noch Widersatz oder irgend ein Hindernis begehren der Gewalt, so sie mich fahen oder töten will... Wenn Eure kurfürstliche Gnaden gläubte, so würde sie Gottes Herrlichkeit sehen; weil sie aber noch nicht gläubt, hat sie auch noch nichts gesehen."[3] Das ist, im Vergleich mit den obigen Aufforderungen zum Widerstande, eine fast unverständliche Einladung zur Unterwerfung gegenüber den Bedrängern des Evangeliums. Sie wird freilich durch die Lage ausgiebiger erläutert. Der Schreiber weiß vor allem vom Kurfürsten, daß er auf seinen Schutz rechnen kann, er weiß aber auch, daß momentane Zurückhaltung in seinen Anforderungen an den Landesherrn für ihn das beste, und daß der Ruhm opferfreudiger Gesinnung im damaligen Zeitpunkte ihm am förderlichsten ist[4].

[1] In einer Predigt von 1532 in der Hauspostille, Werke, Erl. A. 3², S. 182.

[2] In der oben S. 572, A. 3 angeführten „Kultur der Gegenwart" S. 85.

[3] An Kurfürst Friedrich 5. März 1522, Werke, Erl. A. 53, S. 108 f (Briefwechsel 3, S. 296).

[4] Vgl. oben S. 341 345 348 410.

Aber schon seit dieser Zeit bricht bei ihm wiederholt die Meinung von der Erlaubtheit des gewalttätigen Zuwiderhandelns gegen weltliche Satzungen und Obrigkeiten zu Gunsten dringender Interessen des Evangeliums hervor, und trotz seiner häufigen Zurückhaltung und bei all seinen öffentlichen Warnungen vor Widerstand und Aufruhr vermag er nicht diesen Zug seines Innern zu verbergen. Wiederholt sind oben zur Gewalt auffordernde Aussprüche, die hierher gehören, angeführt worden[1].

Auch der in seiner Brust schlummernde Widerspruch bezüglich des Verhaltens der Obrigkeit gegen die von der ihrigen abweichende Religionsübung trat schon frühe grell hervor. Während er sonst erklärte, kein Eingreifen zu wollen, begehrte er in Sachsen bei Kurfürst Friedrich schon seit 1521, daß auf obrigkeitlichem Wege die Messen als Götzendienst verboten würden; „freilich eine Einmischung der Obrigkeit in religiösen Dingen", sagt hiervon Friedrich Paulsen, „die mit der Stellung, die ihr Luther in der Schrift ‚Von weltlicher Obrigkeit' 1523 gibt, schwer vereinbar ist"[2]. Paulsen erinnert an die erwähnten dortigen Mahnungen, der Landesfürst dürfe nicht einmal die Bücher der Evangelien von seinen Untertanen abfordern, und wer Folge leiste, übergebe Christum dem Herodes. Freilich, so schließt er, das waren Gebote „papistischer Obrigkeit".

Als die Chorherren von Altenburg 1522 ihrem guten verbrieften Rechte gemäß die Anstellung eines lutherischen Predigers daselbst hindern wollten, galten bei Luther, wie sich unten zeigen wird (S. 588 f), keine alten Rechtssatzungen, keine obrigkeitlichen Bestimmungen als kräftig; „dawider [gegen die Einführung des Evangeliums] hilft kein Siegel, Briefe, Brauch noch irgend ein Recht", schreibt er; der Kurfürst müsse „als ein christlicher Fürst den Wölfen begegnen". Es treibt ihn geradezu zu dem Worte: „Gott selbs hat alle Oberkeit und Gewalt aufgehoben, wo sie wider das [neue] Evangelium handelt: ‚Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen' (Apg 5, 29)."[3]

Hieraus ergibt sich denn auch der Sinn oder der Widersinn, wenn er damals, von dem „Worte" redend, das allein sich Bahn brechen müsse, sagt: „Das Wort Gottes ist ein Schwert, ist Krieg, ist Zerstörung, ist Ärgernis, ist Verderben, ist Gift und, wie Amos sagt, gleich dem Bär am Wege und der Löwin im Walde."[4]

Übrigens hatte er schon anfangs 1520 im Sermon „Von guten Werken" eine bemerkenswerte Anwendung des vorstehenden Grundsatzes von der Aufhebung aller Gewalt bei der Gott zuwiderhandelnden Obrigkeit gemacht: Man dürfe sich, führt er aus, nach Apg 5, 29 nicht drängen lassen wider Gottes Gebote, „wenn ein Fürst wollt kriegen, der eine offen ungerechte Sach hätte; dem soll man gar nit folgen noch helfen, dieweil Gott geboten hat, wir sollen unsern

[1] Vgl. S. 484 bei A. 2.

[2] Geschichte des gelehrten Unterrichtes 1², 1896, S. 209.

[3] An Kurfürst Friedrich von Sachsen 8. Mai 1522, Werke, Erl. A. 53, S. 134 (Briefwechsel 3, S. 356).

[4] An Spalatin, 1520, bald nach dem 18. Februar (Briefwechsel 2, S. 328).

Nähisten nit todten noch Unrecht tun“[1]. Dazu bemerkt ein protestantischer Theologe und Lutherforscher: „Luther erklärt indessen nicht, wie weit hier wirklich der Untertanen Verantwortlichkeit, Recht und Pflicht reichen sollte, und hat dies offenbar nicht näher überlegt.“[2]

Einen Mangel an „Überlegung“ muß der Historiker überhaupt an der Gesamtheit der theoretischen Äußerungen Luthers über die Obrigkeit während seines ersten Auftretens feststellen. Er befindet sich in der Unmöglichkeit, jene gerade Linie in den Anschauungen Luthers über diesen Gegenstand zu erkennen, welche nach den Theorien mancher modernen protestantischen Theologen in den neuen und angeblich grundlegenden Gedanken desselben vorhanden wäre. Richtig schreibt der protestantische Theologe Wilhelm Hans 1901: „Das Unsystematische in Luthers Denkweise macht sich vielleicht nirgends mehr geltend als in seinen Anschauungen von der Obrigkeit und deren Verhalten zur Religion. Seine Gedanken, die er darüber bei verschiedenen Gelegenheiten und zu verschiedenen Zeiten geäußert hat, in ein einheitliches System zusammenzufassen und dieses wieder mit seiner Praxis in Einklang zu bringen, wird daher immer mißlingen. Die Widersprüche in der Theorie selbst und zwischen Theorie und Praxis werden sich nie beseitigen lassen.“[3]

5. Zum Verfahren bei Einführung des neuen Kirchentums.

Eine abschließende Darstellung der Einführung des neuen Kirchentums wird sich erst entwerfen lassen, wenn einmal in größerem Umfange als bisher die lokalgeschichtlichen Vorgänge in den einzelnen Gegenden nach den noch vorhandenen Aufzeichnungen erforscht und unparteiisch ans Licht gestellt sind.

Einzelne Orte wurden dem neuen Evangelium leicht und ohne Mühe erschlossen, weil die dort Ansässigen und Einflußreichen wirklich glaubten, sie gelangten dadurch zu einer Reformation im wahren Sinne des Wortes, d. h. zu gründlicher Abstellung der von ihnen und allen Einsichtigen beklagten kirchlichen Mißstände.

Da befand sich nach den Eindrücken von vielen, um Döllingers Worte aus seiner katholischen Zeit zu brauchen, „auf der einen Seite eine ganze Schar von Prälaten, kirchlichen Dignitären und Pfründenträgern, die, mit irdischen Gütern überreich ausgestattet, sorglos dahinlebten, sich wenig um die Not und den Verfall der Kirche kümmerten und auch jetzt den stürmischen Angriffen auf die Kirche in ruhiger Trägheit zuschauten; auf der andern Seite stand ein einfacher Augustinermönch, der alles das, was jene in Fülle hatten oder erstrebten, weder besaß noch suchte, der aber dafür mit Waffen stritt, wie sie jenen nicht zu Gebote standen: mit Geist, mit hinreißender Beredsamkeit, mit theologischem Wissen, mit festem Mute und unerschütterlichem

[1] Werke, Erl. A. 16², S. 206; Weim. A. 6, S. 265.

[2] J. Köstlin, Luthers Theologie 1², S. 274.

[3] Gutachten und Streitschriften über das ius reformandi des Rates vor und während der Einführung der offiziellen Kirchenreform in Augsburg 1534—1537, Augsburg 1901, S. 73 f.

Selbstvertrauen, mit dem Schwunge der Begeisterung, der Energie eines zur Herrschaft über die Geister berufenen Willens und mit eiserner Arbeitsamkeit. Deutschland aber war damals noch ein jungfräulicher, durch keinen Journalismus, keine Broschürenliteratur überwucherter Boden; wenig noch und nichts von Bedeutung war über öffentliche, alle gemeinsam berührende Angelegenheiten geschrieben worden. Fragen von höherem Interesse, welche die Geister anderweitig beschäftigt hätten, lagen nicht vor; um so größer war daher die Empfänglichkeit für religiöse Aufregung, um so größer aber auch in einem noch nicht an pomphafte Deklamationen und rhetorische Übertreibungen gewöhnten Volke die Bereitwilligkeit, einem Manne, der als Priester und Lehrer der Theologie an einer Hochschule mit Einsetzung seiner Persönlichkeit und mit im ganzen so geringem Widerspruch die furchtbarsten Anklagen gegen die Kirche erhob, alles aufs Wort zu glauben. Und diese Beschuldigungen, diese Hinweisungen auf eine trostvolle, bisher boshafterweise unterdrückte und verschwiegene Lehre, die jetzt in so ausgesuchten Kraftworten vorgetragen wurden, waren verbunden mit steten Berufungen auf Christum und auf das Evangelium, mit apokalyptischen, auf das Papsttum und den ganzen Zustand der Kirche angewandten Bildern, welche die Phantasie mächtig ergriffen; die Schriften aber, die jetzt zum erstenmal das ganze Kirchenwesen und dessen Gebrechen besprachen, waren einerseits mit biblischen Worten, Sprüchen, Gedanken durchwebt, anderseits mit der berechnenden Kunst einer ihrer Zwecke sich wohl bewußten und die Schwächen des Nationalcharakters vollkommen kennenden Demagogie abgefaßt und ebensogut geeignet, in Wirtshäusern und auf öffentlichen Plätzen, als von den Kanzeln vorgelesen zu werden. Mächtiger noch als die äußeren Mittel der Förderung wirkten die inneren, die in dem System selbst gelegenen Motive; es waren süße, trostvolle, gern vernommene Lehren, wie sie . . von so vielen Kanzeln, in Liedern, in zahllosen Schriften dem Volke beigebracht wurden, von der Rechtfertigung ohne alle Vorbereitung durch bloße Imputation der Leiden und Verdienste Christi... Und dazu kam die neue christliche Freiheit . . die Freiheit, nicht zu beichten, nicht zu fasten uff. ‚O eine feine Predigt war das', schrieb Wicel später, ‚nicht mehr fasten, nicht mehr beten, nicht mehr beichten, nicht mehr opfern und geben... Solltet ihr doch wohl zwei deutsche Lande, nicht eines allein damit geködert und in euer Netz gerückt haben. Denn wenn man einem erst seinen Willen läßt, so ist er wohl zu gewinnen.'"[1]

Altenburg, Lichtenberg, Schwarzburg, Eilenburg.

Als im kursächsischen Altenburg der erste Prediger der lutherischen Lehre, Gabriel Zwilling, ein früherer Genosse Karlstadts, stürmisch, herausfordernd und allzu selbstvertrauend auftrat, ermahnte Luther ihn aus Rücksicht auf den Landesfürsten, „alle geistliche Anmaßung" beiseite zu tun und „alles durch Gott an seiner Statt geschehen zu lassen". „Du sollst dich der Neuerungen enthalten, wie ich es dir ans Herz gelegt, mit dem Worte allein die Gewissen befreien und auf reinen Glauben und Liebe dringen... Ich habe dem Fürsten versprochen, daß du so vorgehen würdest; beschäme also durch Zuwiderhandeln nicht mich und zugleich dich und das Evangelium. Du siehst das Volk den äußeren Dingen nachrennen, den Sakramenten, dem Ritus; dem ist zu begegnen

[1] Luther, eine Skizze, Wiederabdruck in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon 8², Sp. 319 f.

und einzig zu sorgen, daß es abgezogen werde; es ist zuerst zu Glauben und Liebe zu führen, damit es durch die Früchte sich als Zweig unseres Weinstocks erweise."[1]

Da jedoch in der Stadt die sachten Mittel, die Luther seinem Kurfürsten versprochen hatte, nicht ausreichend erschienen, kam man zur Vergewaltigung. Der Magistrat schritt, von den Wittenbergern unterstützt, kühn über das Recht hinweg.

Für Luther eingenommen, hatte er diesen gebeten, Altenburg zu besuchen und da zu predigen, was von diesem zugesagt wurde. Dabei hatte der Gast ihm den genannten Gabriel Zwilling als bleibenden Prediger empfohlen, obwohl derselbe wiedertäuferische Neigungen kundgegeben hatte. Die kirchentreuen Chorherren, die das Besetzungsrecht der Pfarrstellen seit alters in der Hand hatten, widersetzten sich der Einführung Zwillings in eine der Kirchen. Da erklärte in einer von Luther verfaßten Beschwerde der Magistrat, ihm selbst, als dem natürlichen und ordentlichen Vertreter der Gemeinde, käme das Entscheidungsrecht in dieser geistlichen Angelegenheit zu; die Ratsherren seien nicht nur berufsmäßig für das dortige „leibliche Regiment" da, sondern schuldeten auch das Eingreifen fürs Evangelium den Pflichten „brüderlicher, christlicher Liebe". Zugleich wies der Magistrat durch Luthers Feder darauf hin, daß nach Mt 7 alle Menschen das Recht hätten, reißende Wölfe zu vertreiben; die Chorherren aber mit ihrem Propste seien solche Wölfe, sie hätten den Zins falsch lehrend „mit allem Unrecht" bisher eingenommen; „die Schrift gibt nicht einem Concilio, sondern einem jglichen Christen Macht, die Lehre zu urteilen und die Wölfe zu kennen und zu meiden... Ein jglicher muß für sich selb glauben und Unterscheid wissen zwischen rechter und falscher Lehre"[2]. Für diese übertriebene, jede religiöse Gemeinschaft auflösende Glaubensfreiheit tritt Luther hier ein, durch die scheinbare günstige Argumentation, die sich ihm damit darbietet, verlockt, und doch benimmt er im nämlichen Schreiben den Chorherren alle Freiheit: „Sie sollen schweigen oder das reine Evangelion lehren" — oder von dannen ziehen.

Den Inhalt der Kundgebung unterstützte Luther beim Kurfürsten mit einem Schreiben, worin er erklärt, „Gott selbst habe alle Obrigkeit und Gewalt aufgehoben, wo sie wider das Evangelium handelt"[3]; wobei er freilich nicht angibt, wer entscheide, ob jemand das Evangelium für sich in Anspruch nehmen kann, und was zu geschehen hat, wenn die Obrigkeit selber die Macht in die Hand nimmt, „die Lehre zu urteilen".

Der Propst der Chorherren vertrat die rechtmäßige Obrigkeit in der Kirchen- und Predigerfrage. Er antwortete den Ratsherren auf die an ihn gerichteten Forderungen unter anderem mit der Frage, was sie sagen würden, wenn er einen Bürgermeister zu Altenburg einsetzen würde. Ebensowenig wie er dazu ein Recht hätte, hätten sie das Recht, einen Prediger einzusetzen; übrigens wäre er

[1] Am 8. Mai 1522, Briefwechsel 3, S. 357.
[2] Am 28. April 1522, ebd. S. 347.
[3] Oben S. 585. Vgl. Briefwechsel 3, S. 349.

nicht da, um „dem Kloster etwas entwenden zu lassen“ von seinen verbrieften Rechten[1].

Die Entscheidung kam schließlich an den Kurfürsten. Derselbe verweigerte zwar Zwilling die Bestätigung als Prediger, da man dessen unruhigen wiedertäuferischen Anwandlungen nicht traute; er übertrug jedoch im Sommer 1522 ohne Beachtung der Chorherren und offenbar auf Luthers Rat die Stelle dem Freund des letzteren, Wenzeslaus Link. Link legte im Februar 1523 das Generalvikariat der Augustinerkongregation nieder, schritt zur Verehelichung und wurde zu Altenburg durch Luther selbst getraut. Die Chorherren protestierten vergeblich gegen den Zwang.

Im Frühjahr 1524 wußte Link zu erreichen, daß den Franziskanern zu Altenburg die öffentliche Meßfeier, das Predigen und das Beichthören vom Magistrat verboten wurden. Der Magistrat rechtfertigte sich hierbei in einem wahrscheinlich von Link verfaßten Schreiben an den Kurfürsten, worin er demselben aus dem Alten und Neuen Testament darlegt, daß Fürsten den „Götzendienst“ nicht dulden dürften[2]. Als dann Spalatin, nachdem er seine Stelle als Hofprediger aufgegeben, die Pfarrei von Altenburg übernommen hatte, ging er sofort darauf aus, den katholischen Gottesdienst auch in der Altenburger Stiftskirche zu unterdrücken. Einer Aufforderung zur Unterdrückung der Altenburger „Abgötterei“, die Luther schon am 20. Juli 1525 an den Kurfürsten richtete[3], ließ Spalatin am 1. Oktober gleichen Jahres eine andere folgen[4]. Beide waren mit Ausfällen gegen das unchristliche, lästerliche Wesen, dem ein Ende zu bereiten sei, gefüllt. Am 10. Januar 1526 ging wieder ein neues ähnliches Gutachten von Spalatin und von zwei Altenburger Predigern an den Kurfürsten. Es heißt darin: Den frommen jüdischen Königen, die den Greuel des Götzendienstes ausrotteten, müsse der Herrscher nachfolgen, wenn er große Strafen Gottes vermeiden wolle. Die Schwachen seien infolge der Fortdauer des Gottesdienstes in der Stiftskirche zu Altenburg in geistiger Gefahr. Auch sei zu bedenken, daß „mancher arme Mensch sonst leichtlich zum Evangelium käme, wenn das elend Wesen nicht wäre.“ Höchstens könne man den Stiftsherren erlauben, „ihre Zeremonien aufs geheimste bei verschlossenen Türen und ohne Zulassung irgend einer Person abzuhalten“[5].

Diese Petition wurde dann von Luther alsbald auf das oben bezeichnete allgemeine theologische Fundament gebracht, d. h. sie wurde von ihm mit seiner radikalen an den Kurfürsten gerichteten Erklärung begründet, der dieser auch beipflichtete, daß wegen des Wertes des Evangeliums im Kurfürstentum überhaupt für eine andere Kultusübung als die neue „evangelische“ kein Platz sein dürfe: Einerlei Predigt an einem Orte! Luther schreibt hierbei:

---

[1] Enders in Luthers Briefwechsel 3, S. 334, A. 2.

[2] Text in Mitteilungen der Geschichts- und Altertumsgesellschaft des Osterlandes 6, 1886, S. 119 ff.

[3] Werke, Erl. A. 53, S. 324 (Briefwechsel 5, S. 221).

[4] Bei Kolde, Friedrich der Weise, 1881, S. 72.

[5] Text in den Mitteilungen .. des Osterlandes 6, S. 513 ff.

Die Stiftsherren von Altenburg wendeten zwar ihr Gewissen vor, das sei aber kein wahres Gewissen, sondern nur ein erdichtetes; denn sonst würden sie sich ja darauf eingelassen haben, „ihr Gewissen mit der Schrift zu beweisen oder sich unterrichten zu lassen". Sie hätten letzteres abgelehnt und sich statt dessen auf den hergebrachten Brauch, „als von der christlichen Kirche bewährt", berufen; „damit geben sie genugsam Zeugnis wider sich selbst, daß sie solch Gewissen erdichten und nur zum Scheine fürwenden; denn ein recht Gewissen tät und begehrt nichts Lieberes, denn daß es möge der Schrift Unterricht hören". Wollten sie noch länger öffentlich den rechten Gott mit ihrem Gottesdienst lästern, so müßten sie „aus der Schrift beweisen, daß sie Recht und Fug haben"[1]. Die Stiftsherren waren überzeugt, daß sie nicht nötig hätten, ihr Recht gegen Luther aus der Bibel zu beweisen, und daß der beste Beweis nichts fruchte. Die Entscheidung über das Gelingen des Beweises lag ja doch schließlich beim kurfürstlichen Hofe, und ein anderes Urteil als im Sinne Luthers zu erwarten, wäre eine große Blindheit gewesen.

Die Gewalt griff also zu, und die katholische Religion mußte vom letzten Fußpunkte weichen. Trotzdem blieb im stillen ein großer Teil der Bürgerschaft zu Altenburg der Kirche ihrer Väter treu. Als 1528 die lutherischen Visitatoren daselbst Nachfrage hielten, erklärte ihnen der mit allen Gewaltschritten einverstandene Stadtrat, daß in der Stadt noch „viele Papisten" vorhanden seien[2].

Lichtenberg in Kursachsen ist ein Beispiel dafür, wie katholische Geistliche selbst in unwürdiger Weise den Abfall der Gemeinden beförderten, indem sie allen voran in das Lager der Neuerung hinüberwanderten, vielfach durch die Begierde nach der verbotenen Ehe dazu veranlaßt. Als der dortige geistliche Präzeptor und Verwalter der Antonitergüter, Wolfgang Reissenbusch, Ehegelüste zeigte, reizte Luther den Schwankenden in jenem verführerischen Lockschreiben vom 27. März 1525, das bereits mitgeteilt wurde, zu seinem Vorhaben an[3]. Der Antoniter blieb nach der Heirat trotz des Bruches der Ordensgelübde nicht bloß in seiner geistlichen Stelle als Präzeptor, sondern auch wider alles Recht in der Verwaltung der dortigen weltlichen Güter des Antoniterordens. Der Besitz der letzteren wurde gemäß der schon eingeschlagenen Praxis dem Kurfürsten zur Verfügung zugewiesen. Reissenbusch erfreute sich der Gunst des Hofes und stieg zur Würde eines kurfürstlichen Rates auf; das Luthertum aber feierte allmählich seinen Einzug in das neugewonnene Gebiet.

Graf Johann Heinrich von Schwarzburg, der Sohn des gegen Luther feindlich gesinnten Grafen Günther, wollte in seinem Gebiete das neue Kirchen-

---

[1] Am 9. Februar 1526, Werke, Erl. A. 53, S. 367 (Briefwechsel 5, S. 318).

[2] C. A. Burkhardt, Geschichte der sächsischen Kirchenvisitationen 1524—1545, Leipzig 1879, S. 44.

[3] Oben S. 432.

tum eingeführt sehen, fand aber Widerstand an den Mönchen, denen sein Vater die Pfarren rechtlich und in aller Form übergeben hatte. Er wendete sich an Luther mit der Frage, ob er ihnen die Pfarren, Rechte und Güter entziehen könne.

Luther war bald entschlossen, meldete sein Ja und setzte dabei dem Fragesteller den Weg auseinander, sein Gewissen zu beruhigen[1]. Der Vater desselben habe die Übergabe der Pfarre an die Bedingung geknüpft, daß die Mönche „ihre Observanz halten sollen und zuvor für allen Dingen das Evangelium zu predigen". Sie hatten bei der Übergabe der dortigen Seelsorge die gewöhnliche Verpflichtung übernommen, katholisch zu predigen. Nun komme es nur darauf an, fährt er fort, daß der Graf sie zu sich rufe und im Beisein von Zeugen aus ihren Antworten feststelle, daß sie doch nicht das Evangelium predigten (nämlich nicht dasjenige Luthers); danach habe dieser dann „Macht und Recht, ja sei auch schuldig, ihnen die Pfarre zu nehmen... Denn es ist nicht Unrecht, ja das höchste Recht, daß man den Wolf aus dem Schafstalle jage... Es ist keinem Prediger darumb Gut und Zinse geben, daß er Schaden, sondern Frommen schaffen solle. Schaffet er nicht Frommen, so sind die Güter schon nimmer sein. Das ist meine kurze Antwort". Es war der Grundsatz, den er im Kurfürstentum Sachsen überhaupt zur Anwendung brachte. Auf die Bistümer Deutschlands und den großen geistlichen Besitz im Reiche angewendet, war derselbe bestimmt, die bisherige Besitzordnung bis auf die Fundamente umzustürzen: Schafft ein Bischof, ein Abt oder Propst nicht Frommen, „so sind die Güter schon nimmer sein"!

Johann Heinrich von Schwarzburg griff alsbald zu den Gütern und Rechten, die sein Vater der katholischen Kirche verbrieft hatte, — Mönche und Pfarreien wurden vergewaltigt, die neue Predigt eingeführt, und der Graf wurde der Begründer des Luthertums in Schwarzburg.

In Eilenburg ging Luther vor mittels des Landesfürsten und zugleich der Stadträte, die hier dem Fürsten im Bestreben, die Sphäre ihrer Macht und ihres Einflusses zu erweitern, nicht nachstanden. Schon einmal hatte er persönlich dort für seine Lehre gearbeitet. Als er das zweitemal zu Eilenburg verweilte, fand er noch nicht genügenden Eifer bei den Ratsherren. Die Gönner der Neuerung meinten, wenn der Kurfürst dieselben auffordern würde, einen Prediger zu begehren, so würden sie dieses tun. Ohne Zweifel waren bei den Räten Bedenken, die ihnen das katholische Gewissen eingab, zu überwinden, und die Forderungen einer Anzahl Neugläubiger aus dem Volke hatten keine Macht über sie gewinnen können.

Luther rief also von Eilenburg aus den Hofprediger Spalatin um die gewohnte Hilfe beim Landesherrn an. Er solle ein Schreiben desselben an den Stadtrat erwirken, „daß dieser dem armen Volke in dieser nothwendigen und heiligen Sache nachgebe" und von zwei Predigern, die er sofort selbst in Vorschlag bringt, einen berufe. Er bringt hierfür wörtlich diesen Grund: „Dem Fürsten liegt es als christlichem Bruder und auch als Fürst ob, die Wölfe abzuwehren und für das Heil seines Volkes besorgt zu sein."[2]

[1] Am 12. Dezember 1522, Werke, Erl. A. 53, S. 154 (Briefwechsel 4, S. 36).

[2] Am 5. Mai 1522, ex arce Eylenburgensi, Briefwechsel 3, S. 351.

Die Angelegenheit der Religionsänderung wurde dann auch tatsächlich auf diesem einfachen bureaukratischen Wege wie eine Magistratssache, unter fürstlichem Drucke, erledigt. Einer der beiden Vorgeschlagenen, Andreas Kaufdorf aus Torgau, wanderte in Bälde, von den Ratsherren als Prediger autorisiert, ein. Er durfte das wenn auch noch so ablehnend und kirchentreu gesinnte Volk lutheranisieren. Er blieb daselbst von 1522 bis 1543, in welchem Jahre er starb.

Begleiterscheinungen allgemeiner Art.

Nicht selten wurde das Volk durch treulose und abgefallene katholische Geistliche, die Prediger des neuen Glaubens wurden, getäuscht und, ohne es klar zu wissen, seinem alten Glauben entzogen. Nachdem man fast unvermerkt dem neuen Glauben und Ritus durch mehrere Jahre unterworfen war, fanden in der Regel auch die Mutigsten keine Kraft mehr, sich ihm zu entziehen. Eine große Mitschuld hatte hierbei der Mangel an religiösem Unterricht im Volke, der Abgang der Organisation der kirchlichen Gegenwehr wider den Irrtum und die Lässigkeit des Episkopates.

Die Messe wurde an vielen Orten, wo sich schon das Luthertum einbürgerte, fortgesetzt, aber umgeformt und half so täuschen. Ein wesentliches Ziel war für Luther in seinem ganzen Werke die Bekämpfung der Messe als Opfer.

Er sprach es 1522 gegenüber Heinrich VIII. ganz offen aus: „Wenn es mir gelingt, die Messe abzuschaffen, dann glaube ich den Papst gänzlich besiegt zu haben. Auf die Messe wie auf einen Felsen stützt sich ja das ganze Papsttum mit seinen Klöstern, Bistümern, Kollegien, Altären, Diensten und Lehren. . . Fällt der sakrilegische und fluchwürdige Meßgebrauch, dann muß das alles stürzen. Durch mich hat Christus begonnen, den Greuel, der am heiligen Orte steht (Dn 9, 27) zu enthüllen und jenen zu vernichten [den Antichristen des Papsttums], der da durch des Teufels Hilfe unter falschen Wundern und trügerischen Zeichen gekommen ist.“[1] In Bezug auf den Trug der Messe „stemme ich mich wider alle Aussprüche der Väter, der Menschen, der Engel, der Teufel, und zwar nicht unter Berufung auf ‚alten Brauch und auf Überlieferung‘ noch so vieler Menschen, sondern einzig auf das Wort der ewigen Majestät, auf das Evangelium, das auch die Gegner anzuerkennen gezwungen sind“. „Das ist Gottes Wort“, ruft er von seiner Opferleugnung mit sonderbarer Rhetorik und leidenschaftlichem Feuer, „nicht das unsrige. Hier stehe ich, hier sitze ich, hier bleibe ich, hier poche ich, hier triumphiere ich, hier trotze ich mit Hohn allen Papisten, Thomisten, Heinrichisten, Sophisten und allen Pforten der Hölle, geschweige denn allen Aussprüchen von Menschen, auch der heiligsten und täuschendsten Gewohnheit.“[2]

---

[1] Contra Henricum regem Angliae. Werke, Weim. A. 10, 2, S. 220; Opp. lat. var. 6. p. 445.

[2] Ebd. S. 215 bzw. 437.

So viel war ihm daran gelegen, fürderhin die Messe nicht mehr als Opfer und als Zentrum des Kultus gelten zu lassen. Er wollte sie zurückführen auf ein einfaches „Zeichen und Testament Gottes, in dem er uns seine Gnade verspricht und sie durch ein Zeichen versichert“[1]. Auch ist die Gegenwart Christi im Sakrament nach ihm nicht durch Wesensverwandlung anzunehmen, sondern sie soll in, mit und unter dem Brote stattfinden. Die Gotteshäuser wurden des in ihnen wohnenden göttlichen Gastes beraubt, denn nur bei der Feier des Genusses sei das Abendmahl Sakrament, außerhalb des Gebrauches sei es nichts[2].

Trotz alledem wollte Luther nicht jede Form der liturgischen Feier, wie oben angedeutet wurde, gleich ganz entfernt haben. Bei der Umgestaltung des Gottesdienstes kam alles darauf an, dem Volke die Änderung nicht in unliebsamer Weise fühlbar werden zu lassen. Vielen ward in der Folge die Änderung verdeckt durch die von ihm angeratene Form der Liturgie[3] und durch die Beibehaltung der Zeremonien, Gewänder und Lichter usw. Selbst die Elevation wurde lange fortgeführt. Aber wenn sich auch die Feier in gewisse katholische Formen kleidete, so hieß es doch von allem, was durch die Worte den Opfercharakter ausdrückte, „es muß und soll ab sein“[4].

„Es kann der Priester“, setzt Luther vorsorglich bei, wo er einschlägige Anweisungen erteilt, „solchs wohl meiden, daß der gemein Mann nimmer erfähret und ohne Ärgernis ausrichten.“[5] „Weß sich die Priester mit dem Kanon halten sollen“, schrieb er im Unterricht für die Visitatoren in Kursachsen, „wissen sie wohl aus andern Schriften, ist auch nicht vonnöten, den Laien viel davon zu predigen.“ Man sollte im Gegenteile glauben, wie jeder Gebildete, so habe auch „der gemeine Mann“ volles Recht auf Wahrheit und Unterweisung.

Auch bei den Kommunionen kam es Luther auf unvermerkte Einführung des Neuen an. „Nichts Sonderliches anrichten und sich nicht wider den Haufen setzen.“[6]

Obgleich der Empfang beider Gestalten als das einzig „Evangelische“ und „nach Christi Einsetzung“ Notwendige galt, so soll doch dem Schwachen die bloße Gestalt des Brotes gestattet, der Kelchgenuß aber nicht vorgeschrieben sein, „bis

[1] Ebd. S. 214 bzw. 437.

[2] Köstlin, Luthers Theologie 2², S. 245. Im Ciborium war infolge obiger Lehrneuerung das Sakrament nicht aufzubewahren. Für das Weitere genügt hier der Hinweis auf das Gutachten von Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon an die markgräflich Ansbachschen Räte und den Rat von Nürnberg, 1. August 1532, Werke, Erl. A. 54, S. 319 (Briefwechsel 9, S. 312).

[3] Werke, Weim. A. 19, S. 72; Erl. A. 22, S. 228. Eine deutsche Messe wurde jedoch 1526 ebenfalls von ihm eingeführt, weil darum, wie er sagt, viele baten und „mich die weltliche Gewalt dazu dringet“. Siehe Bd 3, XXIX, 9: Die öffentliche Gottesverehrung, Kultusfragen.

[4] „Von beider Gestalt des Sakraments“, 1522, Werke, Weim. A. 10, 2, S. 29; Erl. A. 28, S. 304.

[5] Ebd. S. 29 bzw. 305; vgl. Erl. A. 28, S. 215.

[6] Ebd. S. 29 bzw. 305.

wir das Evangelium besser in die Welt treiben“[1]. „Ist aber jemand so schwach auf diesen Seiten, daß er lieber des ganzen Sakramentes entbehren will, denn nur einer Gestalt nehmen, den dulde man auch und lasse ihn seines Gewissens leben.“[2] Das alles zu rechtfertigen, erklärte Luther, die neue Religionsübung müsse sich sachte und „ohne Verfehrung der Liebe“ verbreiten. Daß es sich wirklich hier nur um Meidung von Unruhen und um Schutz der Liebe handelte, mochte unter andern Cochläus nicht einsehen, der in seinem Werke über das Luthertum vielmehr von „heuchlerischem Betruge“ der Massen durch Luther redet.

Später konnte der Befürworter jener klugen Einführungsmethode sagen: „Gottlob sind unsere Kirchen in den neutralen Dingen so zugericht, daß ein Laie oder Walh oder Spanier, der unsere Predigt nicht verstehen könnte, wenn er sähe unser Messe, Chor, Orgeln, Glocken, Caseln usw., würde er müssen sagen, es wäre eine rechte päpstisch Kirche und kein Unterschied oder gar wenig gegen die, so sie selbst untereinander haben.“ Er freute sich, daß trotz des Drängens mancher Stürmer nicht mehr, als nach seiner Lehre gerade notwendig war, am Kultus geändert wurde[3].

So mußte es laut ihm sein, wenn man nicht „unsere Kirchen zurütten und irremachen und dort bei den Papisten nichts ausrichten“ wollte[4]. Im Gegenteil, bei den Papisten viel „auszurichten“, das gelang durch das empfohlene System in manchen Gegenden, die sonst von ihm nichts hätten wissen wollen, und wo das arme Volk die Tiefe der Kluft, die den neuen Ritus von dem alten trennte, nicht ahnen konnte. Von dem Glauben an den wahren Opfercharakter der Eucharistie, an Transsubstantiation und Opfer würde das Volk freiwillig nicht abgelassen haben, wie selbst Melanchthon bekennt: „Die Welt ist der Messe so zugetan, daß es scheint, als könne man sie den Menschen kaum entwinden.“[5]

Es mag hier ein Hinweis auf etwas spätere Zeiten der Ausbreitung des Luthertums Platz finden. Obige Anbequemung an den katholischen Ritus wurde auf Betreiben Wittenbergs in manchen Gegenden sehr stark und als Prinzip, das der Aufnahme des neuen Kirchenwesens zu statten kam, durchgeführt. In wenigen Territorien aber ging man darin so weit wie in Dänemark, wo Luthers Freund Bugenhagen nach den Wittenberger Grundsätzen die kirchliche Umgestaltung einleitete. Noch heute gibt es in Dänemark, Norwegen und den ehemaligen mit der dänischen Krone vereinigten Herzogtümern innerhalb des Protestantismus eine überraschende Menge von katholischen Entlehnungen, angefangen von den Hoch-

[1] Ebd. S. 31 bzw. 307.

[2] Ebd. S. 31 bzw. 306. An Gregor Brück, den Kanzler des Kurfürsten von Sachsen, Anfang April 1541.

[3] Werke, Erl. A. 55, S. 300. [4] Ebd.

[5] Corp. Reform. 1, p. 842; vgl. p. 845. Gegen die Anklagen Luthers wider die Meßfeier in der kirchlichen Vorzeit bemerkt W. Köhler (Katholizismus und Reformation S. 46), aus dem Buche von A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (1902), lerne man doch die Messe besser schätzen als aus Luthers Schriften.

ämtern bis herab zum täglichen dreimaligen Gebetläuten. Bei der „Messe" sind die Prediger nach Umständen noch mit einem Meßgewand aus rotem Seidensamt und darunter mit weißleinener Albe bekleidet; sie haben unter anderem auch noch die Elevation, indem sie nach der „Konsekration", die wie seit alters in der Mitte des Altars gesprochen wird, Brot und Wein dem Volke zeigen.

Ein junger vornehmer Student aus Pommern, Martin Weier, beriet sich mit Luther, wie er sich gegenüber seinem alten katholischen Vater, zu dem er von Wittenberg zurückkehren müsse, hinsichtlich des Gottesdienstes zu benehmen habe. Luther gab ihm, laut seiner eigenen Erzählung, den Bescheid, „sich auf jede Weise dem Vater zu fügen, um ihn nicht zu beleidigen; er müsse im Fasten, im Gebet, Messehören und Heiligenkultus mit ihm tun, nur immer zugleich im Wort Gottes und im Artikel von der Rechtfertigung den Vater unterrichten, um sich ihm womöglich zum geistigen Vater zu machen, ohne ihn zu beleidigen". Luther hatte doch von sich erklärt, Gott aufs scheußlichste durch seine ehemalige Meßfeier beleidigt zu haben, ärger denn er es hätte als „Räuber und als Hurenwirt" tun können; dem adeligen Schüler aber sagt er, derselbe würde nicht sündigen, wenn er „um des Vaters willen der Messe und andern Verunehrungen Gottes beiwohne"[1].

Das Gegenteil von dem Systeme der Anbequemung und der sachten Einführung des Neuen boten die Szenen der Gewalttätigkeit dar, die bei den religiösen Umwälzungen auf deutschem Boden allzuoft von seiten des aufgehetzten Volkes stattfanden. Solche Ausschreitungen des Pöbels wurden nachweislich vielfach durch die erhitzte Sprache der Prädikanten begünstigt, auch auf Luthers Worte wußte man sich gelegentlich zu berufen. An populär gewordenen aufreizenden Rufen aus Luthers Munde, die Öl auf die gereizte Stimmung bei solchen Aufläufen und Gewaltschritten gossen, fehlte es ja fürwahr nicht.

Auf allen „Straßen und an allen Ecken", auf allen Wänden, in Flugblättchen, Plakaten und auf „Kartenspielen" hetzte man nach seinem eigenen Zeugnis gegen den Klerus und die Mönche[2]. Man nannte sie mit seinem Ausdruck „Türken" und „schlimmer als die Türken". „Wir werden nichts wider den Turken ausrichten", sagte er später übereinstimmend mit manchen seiner früheren glühenden Worte, „man schlag sie denn mit den Pfaffen zu [rechten] Zeiten und [wir] schmeissen sie gar zu todt!"[3]

Übrigens blieben dies von seiten Luthers Worte — solange nicht ein Sturm des Pöbels die Ausführung brachte. In gewissen Fällen führten aber auch die Bereicherungslust der Großen, die sich des Kirchengutes bemächtigen wollten, und die alten Kämpfe der Städte und Fürsten gegen die Hoheitsrechte der Bischöfe und Äbte zu gewalttätigen Ausschreitungen. Die Erhöhung eigener

[1] Colloq. ed. Bindseil 3, p. 265, und ebd. A. 83.

[2] An Albrecht, Kurfürst von Mainz, 2. Juni 1525, Werke, Erl. A. 35, S. 309 (Briefwechsel 5, S. 186).

[3] Mathesius, Tischreden S. 80. Aus Irrtum heißt es in den Parallelstellen anderer Sammlungen von Tischreden, man sollte die Pfaffen zu Zeitz und Meißen töten (statt „zu Zeiten" und „schmeißen").

Macht war für manche Obrigkeiten der Hauptgrund, gegen die alte kirchliche Ordnung aufzutreten. Bei der Verbreitung der Abfallsbewegung ist überhaupt im Auge zu behalten, daß Luther selbst, zumal seit dem Jahre 1525, nicht mehr allein die Sache derselben vertritt. Er gibt immer mehr den eigentlich leitenden Einfluß an andere Mächte ab, die auf weltlichem Gebiete standen, ein Zustand, der sich schon seit dem Wormser Reichstage vorbereitete. Die Führung der weitgreifenden Unternehmung war ohnehin nicht seinen Gaben entsprechend, die auf ganz anderem Gebiete als dem organisatorischen lagen. Er blieb aber für die Seinen die höchste Autorität als Seelsorger, Prediger und Schriftsteller, beteiligte sich lebhaft an allen öffentlichen Anliegen und griff bei vielen Gelegenheiten auch direkt und tief in die Ausbreitung des neuen Kirchenwesens ein.

Jedoch auch viele wohlmeinende und angesehene Personen unterstützten ohne selbstsüchtige Gesinnungen die Bildung der neuen kirchlichen Gemeinwesen und machten sich mit offener Ehrlichkeit zu Beförderern der Sache Luthers, die sie für eine hohe und gerechte hielten. Die scheinbar ideale Atmosphäre, die sich infolge der von Wittenberg ausgehenden Darstellung der Bewegung um die Ziele Luthers legte, griff viel weiter und tiefer um sich, als man es bei der heutigen Kenntnis des wirklichen Charakters der Dinge voraussetzen möchte. Sie gewann an manchen Orten eifervolle, hingebende, auch fanatische Kräfte.

Aus dieser Atmosphäre heraus richtete, um ein Beispiel herauszugreifen, voll glühender Eingenommenheit für das neue Evangelium der Ritter Hartmuth (Hartmann) von Kronberg im Taunus seine Worte zur Empfehlung der lutherischen Gemeinschaften an die Einwohner von Kronberg und an die von Frankfurt.

Er veröffentlichte 1522 ein Schreiben an Luther, worin er erklärt, treulich mitarbeiten zu wollen, daß „alle aus dem Schlaf und dem Gefänknuß der Sünde erwachen". Ich habe, sagt er Luther, mit herzlicher Teilnahme Kenntnis erhalten von „euren großen Schmerzen und Kreuz von wegen hitziger Liebe, die ihr habt gegen Gott und dem Nächsten, denn ich vermerk gründlich nur groß schmerzlich Betrachten des elenden Jammers und grülichen Falls ganzer teutscher Nation". „Es ist kein Wunder, daß ein' wahren Christen aller sein Leib vor Graue zittert, so er den Jammer bedenkt, wie greulich Teutschland fallen muß, wa [wann] der barmherzige Gott uns nit mit Gnade erleuchten wird, dadurch wir ihn bekennen mügen." „Ich wollt gern zu teutschem Land reden und sprechen: O Teutschland! erfreue dich deines himmlischen Herrn Heimsuchung; nimm an mit demuthiger Danksagung das himmlisch Liecht, die göttlich Wahrheit und allerhöchst Wohlfarth, gebrauch dich der allerhöchsten Mildikeit Gotts, wellicher von Barmherzigkeit wegen dir dein große Sünd nachlassen will... Wurf ab von dir das schwer Joch des Teufels und nimme auf dich das süße Joch Christi." Der Verfasser betet zu Gott: Gib, „daß wir auf uns oder unsere Werk keinen Vertrauen setzen; sondern mach uns zuvor gerecht in einem starken Glauben und Vertrauen, allein in dich und dein göttlich Verheißung, damit dein göttlich allerhöchst Nam, Gnad und Mildikeit in aller Welt gemehret, gepreiset und gelobt werd"[1].

[1] Am 14. April 1512, Briefwechsel 3, S. 335.

Schon vorher hatte dieser begeisterte Mann des Schwertes sich auch durch andere Schriften für Luther in fast schwärmerischem Tone verwendet. Luther hatte auf der Wartburg zwei Libelle desselben erhalten, eines an den Kaiser, das andere an die Bettelorden gerichtet. Er hatte ihm mit gleichem Überschwang des religiösen Gefühlsausdrucks für seinen Eifer gedankt und ihn ermuntert, trotz der Anfeindungen auszuhalten[1]. Kronbergs obige Schrift an Luther war die Antwort auf diese den Wartburggeist atmenden Seiten; beide zusammen machten im Druck die Runde durch Deutschland unter dem Titel „Ein Missive allen denen, so von wegen des Wort Gottes Verfolgung leiden".

Wenn Luther dem Verehrer sagte: „Man spürt wohl, daß euer Wort aus Herzens Grund und Brunst quellen", so war dieses Zeugnis in den Augen vieler, die ebenfalls aus „Herzens Grund" und in bestem Glauben für die Ausbreitung des Luthertums arbeiteten, nicht übertrieben. Kronberg und alle diese belebten sich an der Gesinnung, die Luther in seinem Schreiben zum Gemeingut zu machen suchte, und die er in seiner kräftigen, trotzigen Weise ausdrückt: „Und wenn es der Satanas noch höher und noch ärger versucht, so soll er uns doch nicht ehe müde machen, er greife denn ein solichs an, damit er Christum von der rechten Hand Gottes ernieder reiße. Weil Christus droben bleibt sitzen, so wollen wir auch bleiben Herren und Junkern über Sund, Tod, Teufel und alle Ding."

Der Ernst, mit dem Kronberg sich die Vertretung der Lutherschen Ideen angelegen sein ließ, bekundete sich in seinem nach dem Wormser Reichstage vorgenommenen Verzicht auf den Jahrgehalt von 200 Goldgulden, den er vom Kaiser erhielt, weil der Ritter sich seit 1519 mit Sickingen in dessen Dienst begeben hatte[2]. Die Unterstützung, die er den reichsverräterischen Unternehmungen Sickingens lieh, wurde ihm aber dann zum Verhängnis. Seine Burg Kronberg wurde am 15. Oktober 1522 eingenommen. Den Verlust seiner Güter suchte er unter leidenschaftlicher Hingabe an seine religiösen und politischen Ziele zu verschmerzen. Nach einem Leben voll „unerschütterlicher, charaktervoller Einseitigkeit", wie es H. Ulmann nennt, starb dieser Mann von „fast puritanischer Überzeugungstreue"[3] am 7. August 1549 zu Kronberg.

Von dem Kaiser hatte dieser Lutheraner verlangt, daß er den Papst „mit höchster Gültigkeit" davon überzeuge, er sei der Statthalter des Teufels, ja der Antichrist selber. Wolle aber der Papst, durch den Teufel ganz besessen, dieses nicht erkennen, so habe der Kaiser Fug und Recht und sei dessen vor Gott schuldig, „gegen ihn zu handeln mit all seiner Macht als gegen einen Abtrünnigen, Ketzer und Antichristus"[4]. Manche seiner Zeitgenossen, auch noch ein Lobredner aus neuerer Zeit, feierten Hartmuth von Kronberg als „Ritter nach dem Herzen Gottes". Sein Fanatismus ging jedoch so weit, daß ihm wenige

[1] Um Mitte März 1522, Werke, Erl. A. 53, S. 119 ff (Briefwechsel 3, S. 308).

[2] Luther an Melanchthon 12. Mai 1521, Briefwechsel 3, S. 149: Hartmannus Cronenbergius renuntiavit Caesari stipendium 200 aureorum nummorum, nolens servire ei, qui impios istos (Luthers fürstliche Gegner) audiat. . . Deus vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

[3] H. Ulmann, Franz von Sickingen, Leipzig 1872, S. 186.

[4] Vgl. Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2 [18], S. 251 f.

darin folgten. Er erhob die ungerechtesten Vergewaltigungen zur Theorie nicht bloß gegenüber dem Papst-Antichristen, sondern gegenüber dem Besitz der Kirche, den er für vogelfrei erklärte. Er schrieb in einem „Sendebrief" an Sickingen: „Alle geistlichen Güter sind von Gott selbst so hoch gefreiet [frei, d. h. herrenlos gemacht], daß, welcher Mensch deren durch die Gnad Gottes erlangt, der mag sie mit Gottes Hilf behalten, daß ihm alle Kreatur, der Papst oder der Teufel, keinen Schaden tun mögen an solchem Gutem." Er kündigt dem Frankfurter Pfarrer Peter Meyer in einer gedruckten Warnungsschrift an, wenn er sich nicht zum „Evangelium" bekehre, werde „aller männiglich mit gutem Gewissen gegen ihn mit der Tat zu handeln erlaubt", „so viel sich gegen einen reißenden Wolf, geistlichen Dieb und Mörder mit Worten und Werken zu handeln gebühret"[1].

Wittenberg. Kursachsen.

Charakteristisch durch rücksichtsloses und gewaltsames Vorgehen war die Abschaffung der Reste des katholischen Kultus zu Wittenberg.

Nur in der Stiftskirche, die von einem Kapitel mit einem Propste verwaltet wurde, hatte sich die Feier des Meßopfers noch aufrecht halten können. Am 26. April 1522 bestimmte zum erstenmal der Kurfürst Friedrich auf Luthers Betreiben, daß die feierliche Zeigung des reichen Reliquienschatzes der Stiftskirche unterbleiben sollte, obgleich der Herrscher zum großen Teile selbst die Reliquien für dieses von ihm begünstigte Gotteshaus gesammelt hatte. Aber Luther wollte dieses ganze „Bethaven", die Stätte des Götzendienstes, wie er die Kirche nannte, umwandeln[2]. Der Prior und einige Stiftsherren waren hierbei auf seiner Seite.

Nach vergeblichen Verhandlungen mit dem ihm allzu bedenklichen Kurfürsten durch Spalatin forderte er am 1. März 1523 das Kapitel auf, die Messe und alle katholischen Riten als Greuel, der zu Wittenberg nur noch Ärgernis gebe, abzustellen. „Die Sache des Evangeliums, mit dem uns Christus in dieser Stadt ein so preiswürdiges Geschenk verliehen", zwinge ihn zu reden. „Mein Gewissen kann wegen des mir anvertrauten Amtes nicht länger schweigen." Wollten sie nicht in Güte nachgeben, so müßten sie sich auf „öffentliche Beleidigungen" von ihm gefaßt machen, da sie als Nichtchristen von der Gemeinschaft auszuschließen und zu meiden seien[3].

Der kirchlich gesinnte Dekan des Kapitels mit den noch katholischen Mitgliedern desselben widerstand, zumal auch der Kurfürst die von seinen Vorfahren gestifteten Seelenmessen und die Ämter nicht unterlassen sehen wollte.

Luther, durch nichts irre gemacht, wiederholte am 11. Juli 1523 im Tone des Befehls seine schriftliche Erklärung. „Was wir länger dulden", schreibt er, „will auf uns kommen und mit frembden Sünden uns beschweren." Die

---

[1] Die angeführten Stellen ebd. S. 252. [2] Köstlin-Kawerau 1, S. 525.

[3] Briefwechsel 4, S. 90. In Betreff des Selbstwiderspruches vgl. seine obigen Äußerungen über Recht und Pflicht der Obrigkeit bezüglich des Gottesdienstes S. 544 ff und S. 599, A. 3.

Stiftsherren dürften ihm nicht antworten, „daß der Kurfürst gebiete oder nicht gebiete, zu tun oder zu ändern. Ich rede itzund mit eurem Gewissen. Was gehet uns der Kurfürst in solchen Sachen an?“ fragt er in seltsamem Widerspruche mit sich selbst. „Ihr wisset, was St Petrus saget Apg 5, 29 ‚Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen‘, und St Paulus (Gal 1, 8) ‚Wenn ein Engel vom Himmel auch ein anderes Evangelium verkündet, der sei verflucht.‘“ Er verlangt von ihnen, daß sie „gehorchen“, sonst werde er gegen sie beten, wie er bisher für sie gebetet habe, und da Christus „ein Eiferer“ sei, könne es sein, daß sein „Gebet Kraft gewinne, daß ihrs innen werden mußt“. „Die Seinen sucht er [Christus] gar bald heim, nachdem sie nicht gehorchen (1 Petr 4, 17).“[1]

Das Schlimmste ließ sein heftiges Auftreten auf der Kanzel befürchten, wo er schon gleich des andern Tages gegen das Stift seiner Beredsamkeit die Zügel schießen ließ.

Am 2. August 1523 lenkte er aufs neue die vorhandene Aufregung des Volkes gegen die Stiftsherren und ihren Gottesdienst[2].

Er sprach an diesem Tage zu der Menge von selbständigem Einschreiten aller, die es vermöchten, auch ohne und gegen den Kurfürsten: „Was fragen wir nach ihm“, rief er. „Er hat nicht weiter zu gebieten, als in weltlichen Sachen. Wenn er aber wollte weiter greifen, so wollen wir [also das Volk mit ihm] sprechen: Gnädiger Herr, wartet eures Regimentes.“[3] Unzweideutig waren die Einladungen zur Vergewaltigung, als er der Menge in der gleichen erhitzten Rede erklärte, auch sie würde „mit fremden Sünden beladen werden“, falls sie das papistische Unwesen in ihrer Mitte noch länger duldete. „Ich habe Sorge, daß das auch die Schuld sei, warum das Evangelium so wenig bei uns wirkt, daß wir den Mißbrauch wider das Evangelium leiden.“[4] Dennoch brachte er eine kluge Ermahnung an, das Volk möchte sich an den Stiftsherren nicht tätlich vergreifen.

Nicht allen schien letztere Mahnung gegenüber dem Inhalt der Rede wirksam genug. Der Kurfürst ließ Luther nach der Predigt ernstlich daran erinnern, daß er sonst doch gegen „Aufruhr“ gesprochen habe, und daß man jetzt erwarte, er werde „nichts weiter vornehmen“, weil in Wittenberg schon „Unwillen genug vor Augen sei“[5]. Da schickte denn der Getadelte dem Landesherrn durch Zwischenpersonen die Versicherung, das Volk solle nicht „von ihm Ursach zu Gewalt, Unfrieden oder Aufruhr zu nehmen haben“[6]. Er stand einstweilen von weiterem ab. Daß und wie er die Menge wieder beruhigt habe, wird nicht mitgeteilt. Aber man weiß, daß er zunächst

[1] Werke, Erl. A. 53, S. 178 (Briefwechsel 4, S. 176).

[2] Werke, Weim. A. 12, S. 649 f.

[3] Anders lauten seine Worte in der „Vermahnung, sich zu hüten vor Aufruhr“, von Ende 1521, Werke, Weim. A. 8, S. 680: „Hab acht auf die Obrigkeit. Solange die nicht zugreift und befiehlt, so halte du stille. . . Will sie nicht, so sollst du auch nicht wollen. Fährst du aber fort, so bist du schon ungerecht und viel ärger denn der ander Teil.“

[4] Werke, Weim. A. 12, S. 649 f.

[5] Instruktion des Kurfürsten für Hier. Schurf, Joh. Schwertfeger und Melanchthon an Luther, 7. August 1523, Briefwechsel 4, S. 203.

[6] Hier. Schurf usw. an den Kurfürsten, 13. August 1523, ebd. S. 207.

eine neue Epistel an die Stiftsherren richtete, und in so starkem Tone, daß sie ihm vom Kurfürsten eine abermalige Rüge eintrug, weil Luther selbst nicht tue, was er predige[1]. In dem gedachten Briefe vom 17. November 1524 erklärt er den Geistlichen der Stiftskirche ohne weiteres: Ständen sie nicht freiwillig ab von „Messen, Vigilien und allem, das dem heiligen Evangelio entgegen", so müßten sie es tun ohne Dank, und fordert von ihnen „ein richtig, strack, unverzüglich Antwort, Ja oder Nein, für diesem nähesten Sonntag"; denn nur „ein lauter trotziger Muthwille durch des Teufels Gewalt, euch besessen hat"; es ist erschöpft „unser hohe Geduld, so wir bisher euer teuflisch Wesen und Abgötterey in euer Kirchen getragen". Er deutet jetzt auch an, daß des Kurfürsten Schutz ihnen doch nicht sicher sei[2].

Hätte er den Bogen noch straffer angezogen und direkt stürmische Auftritte erregt, so würden die Folgen auf sein Haupt zurückgefallen sein. Indes eine neue Predigt, die er am 27. November gegen die Messen im Stifte hielt, schlug so beim Volke durch, daß die Sache entschieden war. Gotteslästerung, Narrheit und Lüge, heißt es darin, sei die Messe; schlimmer sei die Sünde ihrer Feier als Unzucht, Mord und Diebstahl; Fürsten, Bürgermeister, Rat und Richter müßten dagegen Gottes Ehre retten, da sie Gottes Schwert empfangen hätten[3]. Er ruft in der Predigt alle „Fürsten und Obersten, Bürgermeister, Räte und Richter" an, daß sie die „gotteslästerlichen Diener" der „babylonischen Hure" zur Rede stellen und zwingen, sich zu verantworten; er will also formell, nicht die Masse, sondern die berufene Obrigkeit solle einschreiten.

Die absichtlich geschürte Bewegung wurde dennoch so groß, daß die Stiftsherren gegenüber der „steigenden Aufregung in der Bevölkerung" Wittenbergs[4] nicht mehr wußten, was zur Rettung des Gottesdienstes, oder vielmehr schon fast ihrer Personen beginnen. Schon früher war von Studenten nachts Unfug in der Stiftskirche getrieben worden; Luther selbst hatte gesagt, täglich müsse er das Volk zügeln, daß es nicht mit Gewalt einschreite. Die Stiftsherren wurden jetzt durch höhnische Meßgesänge vor ihrem Hause verfolgt und mußten die Flüche hören, die man gegen sie ausstieß. Dem Dekan des Stifts wurden nachts die Fenster eingeworfen. Auch der Stadtrat und die Universität traten nunmehr gegen die Angehörigen des Stifts auf, warnten sie schriftlich vor Gottes Zorn und kündigten ihnen durch persönlichen Besuch ihrer Vertreter die Gemeinschaft auf. Obschon es nicht zu hellem Aufruhr kam, wurde doch durch die von Luther herbeigeführte drohende Haltung des Pöbels und die öffentlichen Erklärungen ein Zwang ausgeübt, der einem bewaffneten Sturme fast gleichkam. Die noch übrigen wenigen Stiftsherren beugten sich endlich der Gewalt, zumal da Kurfürst Friedrich „der Weise" zuletzt nur noch aufschiebende Antworten erteilte.

Auf Weihnachten 1524 unterblieb zum erstenmal das heilige Opfer.

---

[1] Der Kurfürst ließ ihn darauf aufmerksam machen, daß „er ja selbs predige, daß man das Wort Gottes soll fechten lassen, das wurd zu seiner Zeit, wenn es Gott haben wollt, wohl wirken" (24. November). Bei Enders, Luthers Briefwechsel 5, S. 55 A.

[2] Werke, Erl. A. 53, S. 269 (Briefwechsel 5, S. 54).

[3] Köstlin-Kawerau 1, S. 527, mit den Belegen S. 780.

[4] So Köstlin-Kawerau ebd. Die dortige Darstellung ist auch für das Folgende zu vergleichen.

Von protestantischer Seite wird geurteilt: „Wider den ausdrücklichen Willen des Fürsten und nicht ohne Vergewaltigung der Stiftsherren“[1] „hatte Luther es so weit gebracht.“[2] „Den sich erneuernden Gewalttätigkeiten der Studenten und der Bürger haben sich schließlich die Stiftsherren gebeugt“, als nur noch, wie Luther von den Geistlichen sagte, „drei Schweine und Bäuche“ in dieser nicht Allerheiligen-, sondern „Allerteufelskirche“ übrig waren[3].

Einen Widerhall der Sturmpredigt vom 27. November bildete die zu Anfang 1525 von Luther herausgegebene Schrift: „Von dem Greuel der Stillmesse“, so man Kanon nennt. In der Vorrede nimmt er ausdrücklich auf die unrühmlichen Vorgänge mit den Stiftsherren Beziehung. Er fühlt das Bedürfnis, zu versichern, er richte seinerseits keinen Aufruhr an; was durch die ordentliche Gewalt geschehe, sei nicht Aufruhr; die „weltlichen Herren“ aber, die nach ihm die ordentliche Gewalt bilden, seien verpflichtet gewesen, gegen den katholischen Gottesdienst im Stifte einzuschreiten.

Noch im Jahre 1525 wurde unter dem sehr lutherfreundlichen neuen Kurfürsten Johann, der auf den am 5. Mai 1525 verstorbenen Kurfürsten Friedrich folgte und von Luther schon lange ganz für seine Sache gewonnen war, der ganze Gottesdienst zu Wittenberg im lutherischen Sinne neu „geordnet“. „Der Papst“ war endlich, wie Spalatin frohlockend über die Stadt ausrief, „gänzlich beiseite geschoben“[4].

Unter dem neuen Regimente des Kurfürsten Johann betrieb Luther auch in ganz Kursachsen alsbald die volle Unterdrückung des alten katholischen Kirchenwesens.

Am 1. Oktober 1525 schrieb Spalatin an den Kurfürsten Johann: „Doktor Martinus sagt auch, Ew. Kurf. Gnaden sollen in keinem Weg jemand erlauben, die unchristlichen Zeremonien länger zu treiben oder wieder aufzurichten.“[5]

Luther legte dem Freunde Spalatin, um seine Wirksamkeit beim Hofe zu unterstützen und seine Bedenken zu heben, am 11. November des gleichen Jahres brieflich dar: Mit der Ausrottung des katholischen Kultus zwängen ja die Fürsten niemand zum Glauben, sondern verböten nur die äußerlichen Greuel, wie es die Messe sei; wer trotzdem im stillen an sie glauben wolle oder heimlich lästere, erfahre ja keinen Zwang![6] Auf das Recht, das die Katholiken zu einem Gottesdienst hatten, den sie als Gewissenspflicht betrachteten, wurde keine Rücksicht genommen. Sie sollten die Freiheit der Auswanderung besitzen. Aber wenn sie blieben, sollten sie überhaupt „keinen öffentlichen Gottesdienst mehr üben und genießen“ dürfen[7]. Auf dem Boden solcher Grundsätze Luthers

---

[1] Th. Kolde, Friedrich der Weise S. 34.
[2] C. A. Burkhardt, Luthers Briefwechsel, 1866, S. 76.
[3] Hausrath, Leben Luthers 1, S. 550.
[4] Vgl. Spalatin an B. Warbeck 30. September 1525 bei Schlegel, Vita Spalatini p. 222.
[5] Kolde a. a. O. S. 72. [6] Briefwechsel 5, S. 271 f.
[7] Köstlin-Kawerau 1, S. 524.

bewegte sich das Gutachten, das Spalatin an den Kurfürsten am 10. Januar 1526 richtete[1].

Luther selbst wendete sich am 9. Februar 1526 an den Kurfürsten, um dessen Gewissen „desto besser zu bestärken" und ihn zu ermutigen, „die Götzendiener desto glimpflicher anzugreifen". Er legte ihm dar: erstens, der lästerliche Gottesdienst sei verdammlich, und schütze er denselben, so „würden zuletzt vor Gott alle Greuel auch des Fürsten Gewissen beschweren"; zweitens, Zwiespalt in den religiösen Übungen schaffe „Aufruhr und Rotterei", und deshalb habe der Fürst zu sorgen, daß „an einem Ort auch einerlei Predigt gehe"[2].

Kurfürst Johann wich der Kraft solcher Gründe.

Er antwortete in einem freundlichen Schreiben an Luther am 13. Februar 1526: Er habe das Bedenken gnädiglich gemerkt und werde sich in diesen Dingen „fürder christlich und unerweislich zu erzeigen wissen"[3]. Nach solcher Erklärung handelte er als gelehriger Schüler des Wittenberger Lehrers.

Laut der kurfürstlichen Instruktion für die allgemeine Kirchenvisitation in Kursachsen von 1527 mußte an allen Orten eine „Inquisition" von den kurfürstlichen Visitatoren geschehen, ob keine „Sekte noch Trennung" im Lande sei. Wer „der Sakramente halber oder sonst Irrtums im Glauben verdächtig" sei, solle „vorgefordert, befragt, auch so es die Not erheischt, Kundschaft wider sie gehört werden", und wenn sie nicht von ihrem „Irrtum" abstehen wollten, sollte ihnen geboten werden, binnen einer bestimmten Frist ihre Güter zu verkaufen und das Land zu räumen[4]. Nur das eine fehlte damals noch, daß die Leute ausdrücklich durch die fürstliche Gewalt gezwungen wurden, die lutherischen Predigten und Gottesdienste zu besuchen. Aber auch dies lag in der Konsequenz der gegebenen Verordnungen, da die, welche sich fernhielten, von selbst zu den obenbezeichneten „Verdächtigen" gehörten. Luther begehrte mit der Zeit solche Erweiterung des Zwanges, und sie wurde im Kurfürstentum und dann in dem protestantischen Herzogtum Sachsen tatsächlich eingeführt[5].

Der Verlauf der Dinge bei Einführung der Glaubensneuerung war in manchen andern Territorien ähnlich wie in Kursachsen. Hatten sich um die

---

[1] Abgedruckt in den Mitteilungen der Geschichts- und Altertumsgesellschaft des Osterlandes 6, 1886, S. 513. Vgl. N. Paulus, War Luther im Prinzip tolerant? Abhandl. in der Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1910, Nr 12 13, S. 96.

[2] Briefe, hg. von De Wette 3, S. 88 ff. Werke, Erl. A. 53, S. 367 (Briefwechsel 5, S. 318). — Es ist also unrichtig, wenn behauptet wird, nur die Rücksicht auf den Frieden, der einerlei Predigt fordere, sei maßgebend gewesen, nicht die Verdammlichkeit des auszuschließenden Kultus, eine Behauptung, die auch durch andere hier und oben S. 588 ff angeführte Stellen überreich widerlegt wird.

[3] Briefwechsel 5, S. 321.

[4] E. Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts 1, 1902, S. 142 ff.

[5] Luther an Levin Metzsch 26. August 1529, Werke, Erl. A. 54, S. 97 (Briefwechsel 7, S. 149); an Thomas Löscher vom gleichen Datum, Briefwechsel 7, S. 150; an Markgraf Georg von Brandenburg 14. September 1531, Werke, Erl. A. 54, S. 253 (Briefwechsel 9, S. 103).

ersten Vertreter derselben an einem Orte, die gewöhnlich aus dem Stande geistlicher Personen waren, eine kleine Gruppe gesammelt, so griff in der Regel die staatliche Obrigkeit ein und leitete die Umformung des Religionswesens nach ihrem Gutdünken. „Nirgends ist das anfängliche lutherische Ideal der sich ganz allein überlassenen Entwicklung, der freien Gemeindebildung verwirklicht worden... So wird das Luthertum frühzeitig in die politischen Konstellationen hineingeführt und seine Entwicklung bis zu einem gewissen Grade von den Richtungen und Neigungen der Obrigkeit, zumal der einzelnen fürstlichen Persönlichkeiten jener Zeit abhängig gemacht."[1]

Den Kurfürsten von Sachsen Friedrich und Johann gesellten sich nach und nach eine Zahl anderer Landesfürsten hinzu, die in ihre Lande die Neuerung einführten, und die Magistrate der großen und zum Teil auch der kleineren Reichsstädte blieben nicht zurück. Die ganze Bewegung nahm daher, gerade weil durch die Obrigkeiten zum Siege geführt und sodann von denselben beherrscht und ausgebeutet, einen stark politischen Charakter an, während der religiöse oft sehr in den Hintergrund trat.

Welche Rolle dabei die „Neigungen der fürstlichen Persönlichkeiten" auch gegen die Wünsche Luthers spielen konnten, ersieht man an dem Beispiele des Landgrafen Philipp von Hessen, neben dem sächsischen Kurfürsten der mächtigste und unstreitig der entschlossenste Beförderer des Abfalles, der nach Zürich hin gravitierte und schon 1529 das im Interesse der Neuerung abgeschlossene Bündnis mit Kursachsen auch auf die Zwinglianer ausdehnen wollte. Eingenommen von der zwinglianischen Sakramentsleugnung, suchte er dann mit Hilfe der Theologen seiner Richtung eine gewisse Verschmelzung in der Lehre zwischen den Schweizern und den Wittenbergern zu stande zu bringen, was ihm aber nicht gelang. Das von Zwingli wie von Philipp erstrebte religiöse große Bündnis mit Wittenberg, das bei dem Marburger Gespräch (siehe Bd 2, XIX, 1) besiegelt werden sollte, kam nicht zu stande, weil Luther in nichts nachgab; aber in Hessen dauerte mittels der vom Hof begünstigten Theologen von der Richtung Butzers der zwinglianische Einfluß fort, wie auch die Obrigkeiten zu Straßburg und in andern oberdeutschen Städten sich mehr dem Bekenntnisse der Schweizer zuneigten und ihre „reformierte" Auffassung als Gesetz für die Predigt in ihren Gebieten wenigstens praktisch hinstellten.

Nürnberg.

Nürnbergs Abfallgeschichte sei als ein anderer Typus der Vorgänge bei der allgemeinen religiösen Umwälzung an dieser Stelle gesondert betrachtet.

Die beiden Sammelpunkte für die Vorbereitung der Bewegung waren dort das Augustinereremitenkloster mit Luthers Ordensgenossen und, wie an so vielen andern Orten, der Magistrat. Mehrere Geistliche hatten bereits im Sinne der Neuerung gepredigt, als der Magistrat noch zur Zeit des Reichstags von Nürnberg 1522 aus

[1] W. Friedensburg in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr 100, 1910, S 50.

einseitiger Klugheit verbot, Streitfragen auf der Kanzel zu berühren. Zwei Pröpste und der Augustinerprior schafften 1524 die Meßfeier ab. Am tätigsten für die religiöse Änderung war der ehemalige Priester und Prediger Andreas Osiander. Beim Nürnberger Reichstag von 1524 wurden die katholischen Prälaten schon vom aufgehetzten Pöbel verhöhnt. Weiber nahmen der Augustiner Johann Walter, dann Dominikus Schleupner, Prediger bei St Sebaldus, der Abt von St Ägidien, Propst Peßler und Osiander selbst. Während der Rat, dessen Seele Hieronymus Ebner, Kaspar Stützel und vor allem Lazarus Spengler als „Rathschreiber" waren, 1525 formell den Anschluß an Luthers Lehre beschloß, blieben im eigentlichen Volke sehr viele schwankend, zweifelnd und unentschieden, wie denn ein rascher Abfall in Massen auch anderwärts gewöhnlich nicht nachzuweisen ist.

Auf viele Städte paßt tatsächlich, was damals Charitas Pirkheimer, des gelehrten Nürnberger Patriziers Schwester, über ihre Vaterstadt schrieb: „Ich hör oft, das vil Menschen in diser Stat sind, die halb verzweifelnd sind und in kein Predigt mer gen, sagen, sy sind durch die Predig verirret, daß sy nit wissen, was sy gelauben sollen, und geben gern vil darumb, das sy derselben nit gehört hetten."[1]

Der Magistrat Nürnbergs unterband durch Gewaltdekrete das katholische Leben und beförderte in den Familien die allmähliche Entscheidung zu Gunsten des Luthertums. Den Orden wurde alle Seelsorge untersagt, die Geistlichkeit „bürgerlich" geordnet, den Gefügigen lebenslängliche Beibehaltung der Pfründen versprochen. Das Ägidienkloster übergab sich noch 1525 mit seiner 25 Personen zählenden Kommunität dem Magistrat; ebenso das Augustinerkloster, wo nicht weniger als 24 Konventualen zum Luthertum abfielen, das Kloster der Karmeliten mit 15 Priestern und 7 Laienbrüdern, welche nur zum Teil standhaft blieben, und das Kartäuserkloster, aus dem die meisten Mönche lutherisch wurden.

Das eine Jahr 1525 sah solche Umänderung.

Länger widerstanden die Dominikaner; ihr Kloster übergaben die fünf letzten dem Magistrate im Jahre 1543. Am rühmlichsten jedoch hielten sich die Franziskanerobservanten, die alle Art von Verfolgung und die bitterste Armut ertrugen, bis der letzte 1562 starb. Neben den Söhnen des hl. Franziskus sind die von ihnen unterwiesenen und gestützten Klarissen unter Charitas Pirkheimer, der geistreichen und frommen Äbtissin, mit Anerkennung zu erwähnen.

Die Klarissen wurden, 80 an der Zahl, ebenso wie die Nonnen anderer städtischer Klöster ihrer Prediger und Beichtväter beraubt und mußten Prädikanten, obwohl widerwillig und murrend, anhören. Fünf Jahre lang waren sie so vom Empfang der heiligen Sakramente gewaltsam ausgeschlossen. Für die Priester der Stadt war es mit Lebensgefahr verbunden, ihnen geistliche Hilfe zu bringen. Von ferne, von Bamberg oder Spalt, erhielten sie im Verfolge durch verkleidete Geistliche die Tröstungen der Kirche. Sie starben nacheinander in heroischem Festhalten an der katholischen Religion dahin; die Überlebenden harrten um so entschiedener im Glauben ihrer Väter und in der Treue gegen die übernommene Ordensregel aus. Mit Rührung liest man in den von Charitas Pirkheimer aufgezeichneten „Denkwürdigkeiten", wie die armen Nonnen die Jammertage äußerster leiblicher Not und das geistige Martyrium im Geiste des leidenden Heilandes und in unzerstörbarem Seelenfrieden durchmachten, wie sie in reger Beschäftigung für ihre Freunde, die

[1] Charitas Pirkheimers Denkwürdigkeiten aus dem Reformationszeitalter, hg. von C. von Höfler, 1852, S. 130. Vgl. Franz Binder, Charitas Pirkheimer [2], 1878.

Armen der Stadt, arbeiteten und in fröhlicher, schwesterlicher Liebe hie und da auch noch kleine Familienfeste zu feiern wußten.

Aus Altenburg war früher schon der ehemalige Augustinerobere Wenzeslaus Link mit seiner Lebensgefährtin nach Nürnberg übergesiedelt; als Kustos und Prediger im neuen Spital trat er dort als einer der stürmischsten für das Luthertum auf. Er mußte 1541 an Luther über sehr traurige Erfahrungen mit dem Evangelium in dieser Stadt berichten. Das „Wort" sei verachtet, schreibt er, Ausgelassenheit der Sitten greife straflos um sich, man hasse die Prediger, und ihm selbst rufe man als Schimpfwort den Namen „Pfaff" zu; man erkläre das Evangelium für menschliches Machwerk und wolle von Exkommunikationen nichts wissen. Luther suchte teilnehmend den Gebeugten aufzurichten: Es schmerze ihn sehr, schrieb er ihm, dieses Los des Wortes Gottes; solche Zustände seien in der Kirchengeschichte die dritte große Versuchung, nachdem die erste, nämlich die alten Verfolgungen der Kirche durch die heidnischen Machthaber, und dann die zweite Versuchung, d. h. die durch die großen Ketzereien in der Kirchenväter Zeiten bewirkte, glücklich vorübergegangen. Er tröstet ihn, auch diese dritte allgemeine Versuchung des Evangeliums werde glücklich vorübergehen. „Ist das aber nicht der Fall, so ist es um Nürnberg geschehen, denn das heißt den Heiligen Geist betrüben, und man wird zuletzt daran denken müssen, dieses Babylon zu verlassen. ‚Wir heilten an Babylon [sagt er mit Jeremias 51, 9], doch wird es nicht heil; so wollen wir es verlassen!'"[1]

Es wäre natürlich ein ungerechtes Urteil, wollte man die Gewalttaten oder Rechtsverletzungen, die bei der Verbreitung des neuen Kirchenwesens in größter Zahl geschahen, alle in gleichem Grade auf die Rechnung Luthers setzen. Es ist bekannt, wie viel der unruhige, ungesittete Geist jener Zeit zu den betrübenden Erscheinungen im damaligen Kampfe beitrug. Ein so tiefgehender Umschwung entfesselte selbstverständlich Kräfte und Leidenschaften in den oberen und niederen Regionen, die kaum oder nur mit Mühe wieder gebannt werden konnten. Auch boten dann und wann treue Katholiken selbst, Laien, Priester und Ordensmänner, durch Unklugheiten im Widerstande auch von ihrer Seite Handhaben zu bedrückendem Vorgehen der lutherischen Parteigänger dar.

Trotz dieser Erwägungen ist es am Platze, nochmals auf den turbulenten Charakter hinzuweisen, den Luther selbst der Abfallsbewegung erteilte. Seine eigene Tätigkeit, die oben an Hauptbeispielen betrachtet wurde, war nichts weniger als die Ausführung seines an Gabriel Zwilling gerichteten Wortes, man müsse alles durch Gott geschehen lassen, sich der Neuerungen enthalten und das Volk „nur zu Glauben und Liebe führen" (S. 587 f).

Luther und die Einführung der neuen Lehre in Erfurt.

Zu der Einführung der neuen Predigt in Erfurt ging der mächtigste Anstoß vom Kloster der dortigen Augustiner aus. Dessen ehemaliger Prior Johannes Lang machte sich zum Prediger des Luthertums, nachdem er als modern gerichteter

[1] Am 8. September 1541, Briefe, hg. von De Wette 5, S. 398 f. Aus diesem Briefe sind obige Klagen Links zu entnehmen.

Humanist und in enger Freundschaft mit dem Erfurter Humanistenkreise das Feld für die Neuerung vorbereitet hatte.

Lang erscheint noch im Sommer 1520 als Distriktsvikar seines Ordens und blieb es vielleicht noch länger, seitdem auf dem Kapitel zu Eisleben im gleichen Jahre Wenzeslaus Link zum Nachfolger von Staupitz gewählt worden war. Die vierzehn Klosterbrüder aus der einst so kirchentreuen Augustinerkongregation, die schon vor Lang das Ordensleben verließen, erinnern wieder an die traurige Hilfeleistung, der Luther überhaupt bei seinem Werke an vielen Orten willig von bisher katholischer Seite begegnete, und an das Entgegenkommen, mit dem häufig die Neuerung gerade von Mitgliedern des Welt- und Ordensklerus begrüßt wurde.

Die sächsische Augustinerkongregation, die zu Erfurt stark vertreten war, hatten Luthers Geist und nicht minder der Kampf der Konventualen gegen die Observanten unterminiert. Auf dem Konvente der Brüder zu Wittenberg auf Dreikönig 1522 wurde proklamiert, daß das Betteln im Orden verboten sein solle[1], „weil wir der Heiligen Schrift folgen". Manche waren schon abgefallen. Jetzt hieß es, es dürfe wegen der evangelischen Freiheit der Gottesdiener ein jeder das Kloster verlassen. „Bei denen, die in Christo sind, ist weder Mönch noch Laie. Wer die Freiheit noch nicht zu fassen vermag, der mag in seinem Sinne walten, aber vor anderen ist ohne Ärgernis zu wandeln, damit das heilige Evangelium nicht verlästert wird." Der protestantische Verfasser der Geschichte der deutschen Augustinerkongregation bemerkt hierzu: „Das [nämlich ohne Ärgernis die Umwandlung vorzunehmen] war leichter geboten als durchgeführt." Und von der Zeit, als das Erfurter Kloster der Augustiner sich mit Schnelligkeit fast ganz geleert hatte (Usingen und Nathin blieben mit wenigen treu), schreibt er: „Lang und Genossen waren sehr in Gefahr, den Sieg des Evangeliums mehr in der Ausrottung des Papismus als in einem neuen evangelischen Leben zu sehen... Usingen, durch seine eigenen Schüler dem Spott, der Verachtung und dem Mutwillen preisgegeben, was er am wenigsten verdient hatte, verließ endlich grollend die Stätte seiner langjährigen Wirksamkeit", „ein ehrlicher Mann"[2]. Er zog sich 1525 in das Augustinerkloster von Würzburg zurück.

Als günstige Faktoren bereiteten dem Luthertum zu Erfurt weiterhin die Wege der an der Universität mächtige und der Kirche entfremdete Humanismus, der unruhige Charakter des mit seiner Lage unzufriedenen gemeinen Volkes, die Eifersucht zwischen den Ordens- und den Weltgeistlichen, die Streitigkeiten der Stadt mit ihrem kirchlichen Oberhirten, dem Erzbischof von Mainz, wegen Rechten und Gütern, und nicht an letzter Stelle der Haß der Laienschaft gegen den reichen und überaus zahlreichen Klerus, also die bekannten Elemente, die auch an andern Orten die religiöse Spaltung beim Auftreten der neuen Prediger fördern halfen.

---

[1] Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation S. 378 f.

[2] Ebd.

Erfurt bot insbesondere ein Beispiel, wie sich die frommen Stiftungen der Vorzeit zu einer drückenden und unbeweglichen Höhe angestaut hatten, ein Zustand, der dem kirchlichen Leben selbst nicht mehr zum Vorteil sein konnte und den Neid und die Habgier des weltlichen und arbeitenden Teiles der Bevölkerung weckten.

Mehr als 300 Vikarien (Benefizien oder Benefizienaltäre) waren vorhanden, 21 Pfarrkirchen oder diesen gleichgestellte Kirchen, 30 Kapellen und 6 Hospitäler; die Menge der Weltgeistlichen entsprach der Aufgabe, diese Plätze gottesdienstlich zu versehen, und noch größer war die Zahl der Mönche und Nonnen. In jedem Winkel erhoben sich Klosterbehausungen. Es waren vertreten Benediktiner, Schottenbrüder, regulierte Chorherren, Kartäuser, Dominikaner, Franziskaner, Serviten und Augustiner. Daneben gab es vier oder fünf Frauenklöster. Erfurt besaß so viele geistliche Niederlassungen und Stiftungen wie kaum eine Stadt in Deutschland, etwa Köln und Nürnberg ausgenommen[1]. Die religiöse Neuerung zu Erfurt nahm den reichen Besitzstand der Klöster und Kirchen zum Vorwand. Die Freiheit derselben von den Lasten, die von der Bürgerschaft getragen wurden, wollte man in erster Linie neben der Einführung des neuen Kultus abstellen und nicht bloß das kirchliche Gut in den Besitz der Stadt bringen, sondern auch die Stadt der weltlichen Herrschaft des Mainzer Erzbischofs entziehen.

Als Luther, schon mit dem Banne belegt, am 7. April 1521 zu Erfurt in der Augustinerkirche predigte (s. oben S. 379), stellte er die bereits angebahnte religiöse Umwälzung der Stadt unter das Zeichen der evangelischen Freiheit, die durch seine Auffassung von Glauben und Werken den Erfurtern gebracht werde[2].

Man soll nicht auf menschlich Gesetz oder Werk bauen, sunder zu dem ein rechten Glauben haben, der den Sunden ein Zerstörer ist... So geben wir nichts umb Menschengesetz." Er spottet der geistlichen Gesetze, die von Hirten aufgestellt seien, welche die Schafe zu Grunde richteten, sie ebenso weideten „wie die Fleischhauer am Osterabend". „Soll man die menschlichen Gesetze ganz nicht halten?" „Ich antwort und sage: Wann ein recht christliche Lieb und Glaub vorhanden ist, so ist alles das, was der Mensch thut, verdienstlich und mag ein jeder thun was er will, doch in der Meinung, daß er die Werk fur nichts acht; dann sie können ihn nicht selig machen." „Durch Christi Werk, die uns fremd sind", werden wir vielmehr selig. Den Glauben allein preist er mit verführerischer, volkstümlicher Kraft, indem er ausführt, daß er unsere Rechtfertigung und Erlösung bewirke.

Bei dieser Gelegenheit war es, wo er sich zu jenem Ausspruch hinreißen ließ: „Was ist es daß wir ein frische Sunde thun! So wir nicht so bald vorzweifeln, sunder gedenken: Ach Gott, du lebest noch."[3]

Den gegenteiligen „Wahn" aber, sagt er, erzeugten und nährten die Prediger, deren Treiben viel ärger sei, als „wann man allein schatzt die Leut". In aufregenden

[1] Vgl. Kolde, Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgang des Mittelalters, 1898, S. 3, und die Schrift des Erfurter Lokalforschers Georg Oertel, Vom jungen Luther, 1899, S. 42.

[2] Werke, Weim. A. 7, S. 808 ff; Erl. A. 16², S. 251. [3] Ebd. S. 810 bzw. 254.

Tönen stürmt er gegen die Geistlichen und schürt die soziale Verstimmung mächtig an. Kirchen bauen, Stiftungen machen usw. sei nur der Schein eines frommen Werks; „dergleichen" Werke schaffen „Geiz, zeitliche Ehre und andere Laster". Als Priester „meinst du, du seist frei von Sünden und hast doch so großen Neid in deinem Herzen. So du deinen Nähesten erwurgen mit Glimpf möchtest, so thätest es und hieltest Meß. Es wäre nit Wunder, daß dich der Donner in die Erden schlüg". Die demagogische Wirkung zu vollenden, spottet er über die Predigten mit ihren Fabeln „von dem alten Esel" usw. und mit ihren Stellen aus den alten Philosophen, „die ganz wider das Evangelium sein, auch wider Gott".

Der Erfolg war durchschlagend, insbesondere bei der durch die Humanisten günstig gestimmten Jugend der Hochschule. Am Tag nach Luthers Abreise ward ein lutherisch gesinnter Kanonikus des Severistiftes, der am feierlichen Empfange Luthers in der Stadt teilgenommen hatte, als Exkommunizierter von der Teilnahme am Chore durch den Stiftsdekan Jakob Doliatoris ausgeschlossen. Da derselbe sich bei der Universität als deren Mitglied beschwerte, griffen sofort die Studenten mit Demonstrationen zu seinen Gunsten ein[1].

Luther erfuhr davon durch unsichere Gerüchte und sagte damals in einem Briefe an Spalatin: „Zu Erfurt fürchten sie noch Schlimmeres. Der Senat tut, als merke er nichts. Die Geistlichen sind übel angeschrieben. Die jungen Handwerker, sagt man, stehen mit der studierenden Jugend im Bunde. Wir stehen nahe daran, daß sie die Weissagung erfüllen: Erfurt wird zu einem [hussitischen] Prag." Vorher hatte er im nämlichen Briefe im Hinblick auf seine Gegner im Reiche gesagt: „Laß sie nur, vielleicht steht die Zeit ihrer Heimsuchung vor der Tür!"[2]

Bald danach wurde er jedoch, vielleicht bei weiteren Nachrichten über die Gärung, bedenklicher und begann für „den guten Ruf und die Aufnahme des Evangeliums" infolge von Brutalitäten zu fürchten. „Es ist zwar in der Ordnung", schrieb er an Melanchthon, „daß denen, die dort ohne Ende in ihrer Gottlosigkeit beharren, der Mut gekühlt werde", aber auf diese Weise „macht der Satan uns zu seinem Gespötte"; er sieht in mystischer Stimmung, „vor dem Gerichtstage" des Endes der Zeiten zu Erfurt den geweissagten Feigenbaum aufwachsen, der Blätter treibe, aber nicht zur Frucht gelange, weil das Evangelium nicht zum Durchbruch kommen wolle[3].

Im Juli 1521 brach in der Stadt ein großer Tumult, der sog. Pfaffensturm, aus.

In wenigen Tagen wurden mehr als sechzig „Pfaffenhäuser" zerstört, Bibliotheken vernichtet, die Archive und Zinsregister der geistlichen Obrigkeit

[1] Vgl. G. Oergel, Beiträge zur Geschichte des Erfurter Humanismus, in Mitt. des Vereins für Gesch. und Altertumskunde von Erfurt Hft 15, Erfurt 1892, S. 85 ff, der hier einzelne irrtümliche Angaben von Kampschulte in seiner Geschichte der Erfurter Universität berichtigt.

[2] Am 14. Mai 1521, Briefwechsel 3, S. 153.

[3] Um Mitte Mai 1521, ebd. S. 158.

auseinander geworfen; auch Menschenleben wurden nicht geschont. Sieben Häuser von Geistlichen gingen in der Folge nach einer kürzeren Pause in Flammen auf. Die Obrigkeit ließ alles geschehen, und die lutherisch gesinnten Prediger, an ihrer Spitze der von Fanatismus entzündete Lang, erhielten alle Freiheit, das Volk zu hetzen[1]. Die Universität wurde dem Verfalle entgegengeführt; viele Eltern riefen ihre Söhne ab aus Furcht vor der „hussitischen Ansteckung". Der katholische Gottesdienst wurde zwar trotz der Verfolgung in geschmälertem Umfange fortgesetzt, aber sein Ende war bei den fortschreitenden Taten der „evangelischen Freiheit" vorauszusehen. Ausgetretene Mönche, insbesondere jene ehemaligen Mitbrüder Luthers aus dem Augustinerkloster, setzten in Predigten „die alte Kirche herab als eine Mutter der Treulosigkeit und Heuchelei", Lang nannte die Klöster „freie Raubschlösser". „Unter den biblischen Streichen der Prediger fällt rasch eine Menschensatzung nach der andern." Fasten, langes Gebet, Messenstiftungen, Bruderschaften, alles wird durch die neue Freiheit ausgeschlossen, nur Werke für die Not des Nächsten sollen gelten. Die Habsucht der „geölten und geschorenen Pfaffen" solle sich künftighin nicht mehr mit dem Gelde des Volkes nähren. „Durch Jauchzen und Zurufen gab der gemeine Haufe in der Kirche dem Prediger seine Zustimmung zu erkennen. Auf den Märkten, in den Wirtshäusern wurden theologische Fragen verhandelt; Knaben, Männer und Weiber erklärten die Bibel."[2]

Das war die religiöse Umwandlung, die zu Erfurt im Herbste 1521 in Fluß kam, während die Aufläufe sich wiederholt erneuerten.

Luther trieb die noch zur Klosterregel haltenden Augustiner von Erfurt durch Lang zum Abfalle, nur wollte er, daß es dabei nicht zu „Tumulten" gegenüber dem Orden käme. Lang sollte auf dem nächsten Konvente der Augustiner von Sachsen, jener Versammlung, die auf Epiphanie 1522 statthatte (S. 606), „die Partei des Evangeliums verteidigen"[3]. Lang rechtfertigte seinen danach erfolgten Austritt in einer Schrift mit ausführlicher Berufung auf die neuen Lehren vom Glauben und den guten Werken. Doch geschah der Austritt nicht so sachte, wie Luther gewünscht hätte, der auch hier wieder „die Lästerungen der Widersacher" gegen das Evangelium fürchtete, zumal die mit der sittlichen Haltung der Erfurter und seiner Parteigänger gemachten Erfahrungen ihn niederdrückten. Er läßt sich gegenüber Lang aus: „Die Kraft des Wortes ist noch verborgen, oder sie ist euch allen viel zu gering. Das setzt mich sehr in Verwunderung. Sind wir doch dieselben wie früher, hart, fühllos, ungeduldig, freventlich, unmäßig, lasziv, streitsüchtig; kurz das Kennzeichen der Christen, die wahre Liebe will sich nirgends zeigen. Pauli Wort erfüllt sich an uns: das Wort Gottes haben wir auf den Lippen, aber wir besitzen nicht seine Kraft (1 Kor 4, 20)."[4] Lang heiratete im Jahre 1524 die reiche Witwe eines Weißgerbers aus Erfurt.

---

[1] Die Belege bei Janssen-Pastor 2[18], S. 222 ff. [2] Ebd. S. 224.

[3] An Lang 18. Dezember 1521, Briefwechsel 3, S. 256.

[4] Am 28. März 1522, ebd. S. 323.

Die ihren Ordensgelübden und Priesterpflichten untreu Gewordenen, die als Prädikanten der neuen Freiheit auftraten, gaben durch ihre Sitten das anstößigste Beispiel.

Viele den Jahren 1522, 1523 und 1524 angehörige Briefe der neugläubigen Humanisten Eobanus Hessus, Euricius Cordus und Michael Nossenus, die zu Erfurt ihr Treiben mit Ekel beobachteten, gaben Zeugnis von dem allgemeinen sittlichen Rückgange in der Stadt, besonders aber unter den ausgesprungenen Mönchen und Nonnen[1]. „Ich sehe", schreibt auch Luther damals nach Erfurt, „die Mönche verlassen in großer Zahl aus keinem andern Grunde das Kloster, als um des Bauches und der fleischlichen Freiheit willen."[2]

Unterdessen stritt man in den Erfurter Kreisen des Halbtheologen Lang über die von Luther gelehrte Unfreiheit des Menschen und „über das Böse, das Gott tue". Lang begehrte bei Luther Aufschluß. „Ich muß also sehen, daß ihr Müßiggänger seid", war dessen Antwort, „und zwar während euch doch der Teufel mit dem, was er bei euch anzettelt, genug zu tun gibt. Über das Böse, was Gott tut, sollt ihr nicht streiten. Es ist kein Werk Gottes, was ihr meint, sondern eine Unterlassung des Werkes Gottes. Denn deshalb begehren wir Böses, weil er aufhört, in uns zu wirken, und die Natur in ihrer Bosheit tun läßt, was sie tut. Wo er hingegen wirkt, da ergibt sich nur Gutes. Die Schrift nennt jene Unterlassung von seiten Gottes Verhärten. Böses kann [hiermit von Gott] nicht geschehen, da es nichts ist (malum non potest fieri, cum sit nihil); aber daraus entsteht es, weil das Gute nicht geschieht oder verhindert wird."

Das war eine von Luther und Melanchthon vorgetragene ethische Lehre, die im Hintergrunde der neuen Ideen von den Werken stand und die Luther in dem Buche De servo arbitrio in krassester Weise ausbildete (S. 511 ff).

Mit Wehmut und Schmerz beobachtete den Umschwung in der Stadt und in seinem Kloster jener gelehrte und fromme Augustiner Bartholomäus Usingen, der einst Luthers Lehrer gewesen und dessen besondere Hochachtung genossen hatte. Der bejahrte ehemalige Universitätslehrer trat auf den noch katholischen Kanzeln der Stadt, insbesondere im Dome St Marien, unentwegt und getragen von der Verehrung der standhaften und massenhaft bei ihm zuströmenden Gläubigen, gegen die neuen Lehren und die angewachsene Zügellosigkeit des Lebens auf, obgleich er unerhörte Beleidigungen, Schmähungen und selbst gewaltsame Unterbrechungen seiner Predigten durch eingedrungene Sendlinge zu erfahren hatte. Auch durch kräftige Schriften suchte er der Neuerung entgegenzuwirken.

---

[1] Vgl. oben S. 428 ff und Janssen-Pastor a. a. O. S. 565, wo unter anderem auf die Briefe des Eobanus Hessus hingewiesen wird: „Er berichtet von den sich mehrenden Verbrechen, von fast täglichen Hinrichtungen, z. B. von der eines Vaters, der seine eigene Tochter geschändet hatte; die Gefängnisse reichten für die vielen Verbrechen nicht mehr aus." — Nossenus hielt an Langs Seite aus.

[2] Im zuletzt angeführten Briefe S. 323 f.

„Wenn man lehrt", so führt Usingen aus, „daß der Glaube allein selig macht, daß die guten Werke zu unserer Seligkeit nichts beitragen und uns keinen Lohn im Himmel erlangen, wer wird sich dann noch Mühe geben, gute Werke zu verrichten? — Warum überhaupt die Menschen noch zu Gutem ermahnen, wenn unser Wille nicht frei ist?" „Und wer wird sich noch befleißen, die Gebote Gottes zu halten, wenn man den Leuten vorpredigt, sie könnten die Gebote nicht halten, und Christus hätte sie schon vollkommen für uns erfüllt?"[1]

Usingen hält den Prädikanten, insbesondere dem lautesten, Johannes Culsamer, vor: „Die Früchte eurer Predigt, die Ausschweifungen und Ärgernisse, die daraus entspringen, sind der ganzen Welt bekannt. Und wie sollten denn die Leute sich bemühen, ihre Leidenschaften zu bezähmen, da man ihnen ohne Unterlaß wiederholt, durch den Glauben allein würden alle Sünden ausgetilgt und die Beicht sei nicht mehr notwendig. Es vermehren sich denn auch in erschrecklicher Weise Ehebruch, Unkeuschheit, Diebstahl, Gotteslästerung, Verleumdung und andere dergleichen Laster, wie leider vor Augen liegt (patet per quotidianum exercitium)."[2]

„Durch eure gottlose Predigt habt ihr bewirkt", sagt er bei anderer Gelegenheit, „daß die Gläubigen keine Werke der Barmherzigkeit mehr üben; daher hört man auch die Armen laut über euch klagen."[3] „Die Reichen kümmern sich nicht mehr um die Notdürftigen, da man ihnen vorpredigt, daß der Glaube allein zur Seligkeit genüge und die guten Werke nicht verdienstlich seien. Die Geistlichen dagegen, die früher in den Klöstern und Stiften so reichliche Almosen ausgeteilt haben, sind nicht mehr im stande, diese Liebeswerke fortzusetzen, weil infolge eurer Angriffe ihre Einkünfte sich sehr vermindert haben."[4]

Seinem Schüler Lang hatte der verdiente Augustiner besondere Gunst zugewendet. Jetzt berührte ihn um so schmerzlicher die maßlose Feindseligkeit, durch welche dieser in seinen öffentlichen Reden den andern Prädikanten das Beispiel gab, die Orden, den Klerus, das Papsttum mit Verleumdungen herabzusetzen. Er sagte ihm 1524: „Ich habe dich aus dem Exil abberufen [d. h. dich von Wittenberg nach Erfurt an das Studium generale zurückgebracht] .., und du hast dir jetzt ein schönes Lob bereitet; du bist die Ursache gewesen, daß alle das Erfurter Kloster verlassen; nach vierzehn Abtrünnigen bist du als der fünfzehnte hinweg. Du hast wie der Drache der Apokalypse, als er vom Himmel stürzte, den dritten Teil der Sterne mit dir gerissen."[5]

Usingen teilt das vielleicht übertriebene „Gerücht" mit, daß sich einmal bei dreihundert abgefallene Mönche zu Erfurt aufgehalten hätten; auch habe man viele ehemalige Nonnen täglich auf den Straßen umherziehen sehen[6]. Die meisten des Brotes halber zur Stadt geströmten Hilfsgenossen des religiösen Umsturzes waren ungebildete Geistliche, die sich nur den Spott der neugläubigen Humanisten zuzogen. Wer von ihnen öffentlich reden konnte, verlegte sich mit Vorliebe auf das Schelten. Oft hielt Usingen seinen Gegnern vor, das rohe pöbelhafte Schelten von den Kanzeln, die fortwährenden Ausfälle gegen die Sünden und Gebrechen des Klerus, das ungestüme Verwerfen und Lästern von

[1] N. Paulus, Bartholomäus von Usingen S. 92, A. 2—4.
[2] Ebd. S. 90 91, A. 1. [3] Ebd. [4] Ebd. S. 90, A. 2.
[5] Ebd. S. 16 54 f. Vgl. Oergel, Vom jungen Luther S. 132.
[6] Paulus a. a. O. S. 100, A. 1.

Einrichtungen und Gebräuchen, die jahrhundertelang die allgemeine Verehrung genossen hatten, alles dies könne nur von verderblichem Einflusse auf die Sittlichkeit sein. „Die Heilige Schrift", sagt er in einer Veröffentlichung gegen die Prädikanten Culsamer und Mechler, „befiehlt dem Prediger, den Zuhörern ihre Sünden vorzuhalten und sie zur Besserung zu mahnen. Die neue Predigt aber spricht dem Volke nicht von den eigenen Fehlern, sondern nur von den Sünden des Klerus. Darüber vergißt der Zuhörer seine eigenen Sünden und verläßt die Kirche schlechter, als er gekommen ist." Und anderswo: „Diese Lästerungssucht war früher nur Sitte bei Marktschreiern, jetzt grassiert sie auch in den Kirchen." „Eure eigenen Zuhörer sind bereits eurer fortwährenden Lästerungen überdrüssig geworden. Früher, sagen sie, hat man uns das Evangelium gepredigt, aber solche Schmähworte, solche Verleumdungen sind damals auf den Kanzeln nicht gehört worden." [1]

Besonders mußte auffallen, daß Luther selbst, der früheren Hochachtung vergessend, sich unter Unbilden gegen den alten Lehrer herbeiließ, den zu Erfurt von seinen Schülern und Helfern wider den ehrwürdigen Mann angeschlagenen Ton noch zu verschärfen. Solcher Behandlung würde Usingen sich von ihm nicht versehen haben. „Sein Kopf ist, wie du weißt", schrieb Luther am 26. Juni an Lang, „hart geworden und voll von eingerosteter Hartnäckigkeit und Eigendünkel. Man muß in der Predigt also gegenüber seinen Narrheiten die Verachtung hervorrufen, die solcher aufgeblasenen und rohen Blindheit gebührt." Da er schon seit frühen Jahren niemand habe weichen wollen, so gibt Luther die Hoffnung auf, den halsstarrigen Sophisten „jetzt Christo weichen zu sehen", er meint, nur aufs neue das Sprichwort bestätigt zu finden: „Alter hilft für keine Torheit." [2]

Durch die Erfolge zu Erfurt fortgerissen, feuerte Luther den aufreizenden demagogischen Ton der dortigen Prediger noch mehr an.

Zwar schrieb er noch in einer verhältnismäßig ruhigeren Sprache das offizielle und für den Druck bestimmte Sendschreiben an die Gemeinde zu Erfurt vom 10. Juli 1522 mit der Überschrift: Martinus Luther, Ecclesiastes zu Wittenberg allen Christen zu Erfurt, sampt den Predigern und Dienern, Gnad und Fried in Christo Jesu unserm Herrn." [3] Darin legt er in Betreff der dort entstandenen mit Karlstadts Tendenz verwandten Polemik gegen die Verehrung der Heiligen auf Wunsch von Lang dar, daß freilich für den Heiligenkult keine „Schrift" vorhanden sei, daß man jedoch nicht stürmisch dagegen eifern solle (nämlich nicht nach dem Muster der eben damals gefährlich gewordenen Schwarmgeister). Er will „keinen Aufruhr durch uns erregt" wissen, er glaubt auf sein eigenes Beispiel hinweisen zu dürfen, das zeige, wie er gegen die Papisten stets maßvoll verfahren habe: „Noch habe ich nie kein Finger wider sie geregt, und Christus hat sie mit dem Schwert seines Mundes todtet"

---

[1] Ebd. S. 93 f. [2] Briefwechsel 3, S. 403.

[3] Werke, Weim. A. 10, 2, S. 164 ff; Erl. A. 53, S. 139 ff (Briefwechsel 3, S. 431).

(2 Thess 2, 8)[1]. „Christum allein treiben" im rechten Glauben, das empfiehlt er in dem mit paulinischen Redewendungen meisterlich versetzten Briefe an, dagegen die „halsstarrigen Sophisten" zu meiden und zu verachten; „wer stinkt, stinke weiter." „Unser Herr Jesus Christus", so schließt und grüßt er ganz in paulinischer Weise, „stärk euch sampt uns in aller Fülle seiner Selbserkenntniß zu Ehren seinem und unserm Vater, der gebenedeit sei in Ewigkeit, Amen. Grüßet Johannem Lang [und die übrigen Prediger:], Georgium Forchheim, Johannem Kulhamer, Antonium Musam, Egidium Mechlerium, Petrum Bamberger. Es grüßet euch Philippus und Jonas und alle die Unsern. Gottes Gnade sei mit euch allen, Amen."[2]

Als Luther aber dann auf Betreiben des Herzogs Johann von Sachsen und seines Sohnes Johann Friedrich im Oktober 1522 in Begleitung von Melanchthon, Agricola und Jakob Probst nach Erfurt kam und am 21. und 22. auf der Kanzel vor der herbeigeströmten Menschenmenge das Wort ergriff, da bemeisterte der redegewaltige Mann seine Glut nicht, sondern fachte durch Schmähworte den Haß und die blinde Leidenschaft des Pöbels aufs höchste an.

Er schalt den Klerus „feiste und faule Pfaffen und Münich", die „bisher betrüglich ihre Handthierung in aller Welt getrieben", an die man aber „alles gewendet habe". „Sie haben bisher groß Schmerbäuch gemästet." Wozu ihre „Brüderschaften, Ablaßbriefe und andern Gaukelwerk ohne Zahl"? „O es hat den Teufel viel Muh gekostet, ehe er diesen geistlichen Stand hat aufgerichtet... Diese Oelgötzen, die nicht kunnen denn Leute schmieren, die Wände waschen, Glocken taufen!" Aber der gläubige Mensch ist „ein Herrscher uber den Papst, Teufel und uber allen diesen Gewalt, ja auch ein Richter dieses Gespenst."

Und doch fordert er mit merkwürdigem Kontrast das Volk in seinen letzten, klug berechneten Worten an dasselbe auf, die Gegner „nit zu verachten, ob sie wohl nit Christum erkennen, sunder Geduld mit ihn' zu haben". Früher aber hieß es: „Mit dem Evangelio müssen wir diesem Samen das Teufelshaupt zurknursen. Also fällt dem Papst sein Kron hernieder." Und im Anschlusse daran hatte er gegen die weltliche Gewalt, die in der Stadt vom Erzbischof von Mainz ausgeübt wurde, gepredigt: „Unser heilig Väter und wirdig Herrn, die do haben das geistlich Schwert und das weltlich darzu in ihrem Gewalt, wöllen unser Fursten und Herrn sein? Es ist offentlich, daß sie das geistlich Schwert nit haben; so hat ihn' Gott das weltlich auch nie gegeben. Also geschieht ihnen recht; darumb daß sie ihr Regiment also hoch erheben, so wird es erniedert."[3]

Neben diesen aufreizenden Rufen vernimmt man kein ausdrückliches Wort des Tadels über die früheren gewalttätigen Vorgänge, nur unwirksame allgemeine Gedanken der Beruhigung, z. B. daß „wir das Evangelion nicht mit unsern Kräften wollen erhalten"; es sei für sich kräftig genug"; auch er „trag kein Sorg, wie ers wolle vertheidigen"[4]. Aber er setzt jeden seiner Anhänger als „Herrscher" und als „Gemachel Christi" mit königlichem Priesterthum ein, der Hierarchie zum Trotz,

[1] Ebd. S. 167 bzw. 143. [2] Ebd. S. 168 bzw. 144.

[3] Werke, Weim. A. 13, 3, S. 358—361 362 ff; Erl. A. 16², S. 445 446 447 451 454 460 461.

[4] Ebd. S. 354 bzw. 439.

„die uns das Schwert aus der Hand genommen". Er tut es unter nachdrücklicher Verkündigung der großen lockenden Lehren vom Glauben allein und der Bibel allein.

„Du bist getauft und mit dem rechten Glauben begabet, darumb bist u auch geistlich und sollt alle Ding richten durch dieß Wort des Evangelion und sollt auch von niemands geurtheilt werden... Sprich: Nu ist mein Glaub allein auf Christum . . und sein Wort gegrundt, nit auf den Papst noch auf das Concilium... Wann mein Glaub ist hie ein Richter, daß ich soll sprechen: Diese Lehr ist gut und wahrhaftig, diese aber ist bös und falsch. Und solchem Urtheil ist auch unterworfen der Papst und all sein Anhang, ja all Menschen auf Erdrich... Ich sag hie also: Der den Glauben hat, der ist ein geistlich Mensch und urtheilt alle Ding und wird von niemands geurtheilt, . . dem ist der Papst schuldig Gehorsam und unter die Füß sich zu legen, ist er anderst ein wahrer Christ. Solichs sind auch schuldig all Hohen Schul und Gelehrt und die Sophisten."[1]

Es kommt nur auf eines an, nämlich daß dieser Gläubige „urtheilt nach dem Evangelion", d. h. nach dem von Luther neu erschlossenen Verständnis der Schrift.

Man mußte an Usingen und den noch kirchentreuen Teil der Erfurter Lehrer denken, wenn Luther im Fortgange der Rede mit dem neuen Schriftverständnis den „Sophisten", den „Baretten und spitzigen Hütlen" grob und spöttisch entgegentrat. „Da stoßt man den Sophisten ihr Maul zu [wenn sie rufen]: „Papa, Papa, Concilium, Concilium, Patres, Patres, hohen Schul, hohen Schul, hohen Schul! Was geht uns das an? Ein Wort Gottes ist mehr."[2] „Man soll sie fahren lassen mit all ihren Predigen und mit all ihren Träumen!" „Was wollten diese Fledermäus mit ihren Flederwischen ausrichten!"[3]

Bei der gebieterischen Stimme, mit der er dieses sprach, und unter der suggestiven Macht seiner Persönlichkeit vergaß man allzusehr, daß es schließlich doch nur die Autorität eines einzigen Mannes war, die so viel für sich in Anspruch nahm. In der gemeinsamen Erregung schienen die Einwürfe kraftlos, die er bei solcher Gelegenheit selbst anzudeuten den Mut hat: „O, hat man vor nit auch Christum oder das Evangelion geprediget? Meinstu", antwortet er, „daß wir nit auch wissen, was das Evangelion, Christus oder Glaub sei?"[4]

Ihm selbst lag alles daran, mit dem ganzen Gewicht seiner persönlichen Autorität bei diesem Erfurter Auftreten durchzudringen. Gegenüber den schon aufgetretenen Wirren durch andersgestimmte Geister sollte dem neuen Religionswesen an diesem wichtigen Vorposten das Siegel seines eigenen Geistes aufgedrückt bleiben.

Schon früher ließ er vertraulich und besorgt an Lang die Worte fallen, ihm scheine fast, in Erfurt wolle man in der Wissenschaft des Wortes über sein eigenes Maß hinausgehen, so daß er selbst beim fremden Wachstum verkleinert würde (Joh 3, 30)[5]. Und seine Gläubigen von Erfurt hatte er in dem oben angeführten Sendschreiben vorsorglich gewarnt vor solchen, die „etwas mehr denn Christum und uber unser Predigt lehren wollen" in ihrer angemaßten „sonderlichen Weisheit"[6]. Jetzt schärft er bei der Anwesenheit auf dem bedrohten Felde mit Nachdruck von der Kanzel ein: „Ich ziehe mich nicht selbert herfür . . Christus unser

---

[1] Ebd. S. 359 bzw. 445 f. [2] Ebd. S. 359 f bzw. 446.
[3] Ebd. S. 354 bzw. 440. [4] Ebd. S. 364 f bzw. 453.
[5] Am 28. März 1522, Briefwechsel 3, S. 323.
[6] Werke, Weim. A. 10, 2, S. 167; Erl. A. 53, S. 143.

Herr, als er seine Junger in die ganze Welt ausschicket, daß sie predigen sollten, hat er sie nichts anders heißen predigen, denn das Evangelion... Wen er zum Prediger oder Apostel macht über sein Wort, dem gibt er auch Wort, wie er reden und was er reden soll", und zwar „bis auf den heutigen Tag gnädiglich". Kein Zweifel sollte also dem, der dies hörte, bleiben, „daß er nicht das Sein lehre und predige, sondern, wie die Apostel, die Wort Gottes"[1].

Um so leichteren Kaufes mochten viele Zuhörer von der Höhe solcher neuen Ansprüche absehen, als ein guter Teil der Ansprachen das süße Wort von der evangelischen Freiheit verkündigte und sich gegen die guten Werke richtete.

Luther führt zu letzterem Zwecke die katholischen Lehrer wirksam mit der ihnen angedichteten Behauptung ein, daß allein „Werk und Menschengerechtigkeit" helfe, nicht aber „Christus und seine Gerechtigkeit"; denn sie sagen: „der Glaub ist nit genug, sondern man muß auch fasten, beten, Kirchen bauen, Klöster stiften, Müncherei und Nonnerei aufrichten und dergleichen Werk thun". Aber „sie werden fur den Kopf gestoßen, daß sie zuruckepröllen, und überwunden, daß sie nichts weniger wissen, dann was da sei Christus, Evangelion, Glaube und gute Werk". „Wir vermögen nit fromm noch gerecht zu werden aus unsern Werken. Sunst würde Paulus ins Maul hineingeschlagen." Diese „Traumprediger" sprechen umsonst von „Werken, Fasten, Beten"; du bist Christ, „so du glaubst, daß dir Christus sei die Weisheit und Gerechtigkeit". „Die Lehre und weltliche Christlich genannt sollen werden, müssen ganz nit menschliche sein, noch aus menschlicher Vermüglichkeit herkommen... Darum thut zu einem christlichen Leben nichts unser Fasten, unser Gebet, unser Kappen noch dieß oder jens fürgenommen."[2]

Immer kommt er wieder auf das tief in den Herzen gegründete Urteil, das zu Gunsten guter Werke spricht, zurück, um alle Wurzeln desselben auszurotten. Das ganze Christentum fordert nach ihm durchaus diese Verdammung der bisher den Werken beigelegten Bedeutung. „Also stehet der ganze christliche Stand und Wesen in dem, daß du fest anhangest dem Evangelio, welchs allein Christum weist und lehrt, nit menschliche Rede oder Werk."[3] Es ist ein „Teufel", der dir von der verdienstlichen Kraft der Werke redet, und zwar „nit ein schwarzer, gräulicher oder gefärbter Teufel, sundern ein weißer Teufel, der dir unter einer schönen Gestalt des Lebens einsenkt die Gift des ewigen Tods"[4]. Hingegen von dem Christen, der sich auf seinen bloßen Glauben verläßt, muß gelten: „Die Unschuld Christi wird seine Unschuld, dergleichen Christi Frommkeit, Heilickeit, Selickeit, und was in Christo ist, ist alles in einem glaubigen Herzen mit Christo."[5] „Solchen Glauben aber erweckt Gott in uns. Aus dem folgen auch die Werk, mit welchen wir unsern Nähesten zu Hilf kommen und dienen."[6]

Er redet länger von den gedachten Werken, die er für zulässig halte und empfehle; es geschieht in einem letzten Abschnitt dieser Predigten. Wieviel er damit erzielen mochte, läßt das Vorausgegangene schließen.

„Sollen wir nit gute Werke thun? Sollen wir nit mehr beten, fasten, Klöster stiften, Münch oder Nunnen werden oder dergleichen Werk thun? Antwort: Es sein zweierlei gute Werke; etlich, die nach äußerlichem Schein für gut werden angesehen", nämlich „eigne erdichtete Werk, von Menschen aufgericht", wie „eigne Fasten, eigne

[1] Ebd. 13, 3, S. 361 f bzw. 16², S. 452.
[2] Ebd. S. 365 f bzw. 452—454. [3] Ebd. S. 370 bzw. 461. [4] Ebd.
[5] Ebd. S. 356 bzw. 442. [6] Ebd. S. 357 bzw. 443.

sunderliche Gebet, Annehmung sunderlicher Kleidung oder Orden". „Keins derselbigen hat Gott geboten", und „ein christlicher Glaube siehet nichts an, dann allein Christum"; also jene Werke muß man fahren lassen. Dagegen gibt es andere bessere Werke. „Wenn wir durch den Glauben Christum ergriffen haben, dann endlich folgen hernach . . gute christliche Werk, als denn seind die, welche Gott geboten hat, und welche der Mensch nit ihm [sich selbst] zu Stütze, sondern zu Dienst seinem Nächsten thut." Doch auch diese Werke sind von seiner Mahnung begleitet, sie seien zu verrichten „ohn alle Vertrauung irgend einer Gerechtigkeit!" „Fasten ist ein gut Werk", aber auch „der Teufel ißt nicht zu viel", und zuweilen fastet auch „der Jude"; „Beten ist auch ein gut Werk", aber „viel Plappern und Schreien" tut es nicht, auch „der Türke betet viel mit dem Munde". „Zu dem Namen Christ aber kann und mag niemand kommen, dann durch Christum."[1]

So greifen bei ihm, auch wo es ihn zur Anerkennung der Werke treibt, doch immer gewisse Warnungen gegen die Werke durch.

Wo er endlich Aufforderungen zu geduldigem Kreuztragen ausspricht, engt er die Tugendübung sofort noch merkwürdiger nach Maßgabe seiner Erfahrungen ein; Kreuzleiden heiße, wenn man unschuldig für einen „Ketzer und Übeltäter" erklärt werde, nicht aber „wenn ich im Bette lieg und bin krank"; Kreuzleiden sei, wenn man „von innerlichen Trost verlassen" ist, und von „Gottes Zorn und Hand im Ernste" heimgesucht wird[2].

In der neuen Erfurter Gemeinde kam es auf Begründung des sittlichen Lebens an. Aber man vermißt in diesen Reden Luthers die nötigen Ermahnungen zur Sinnesänderung, zur Bekämpfung der Leidenschaft, zur Überwindung der Sinnlichkeit. Weder wird Reue, Buße, Selbstbeschämung, Furcht Gottes und Vorsatz dem Sünder empfohlen, noch den Eifrigeren die werktätige Übung der Gottesliebe und der Selbstverleugnung in den Tugenden ihres Standes oder die Selbstheiligung durch Mittel, die Luther einigermaßen noch anerkannte, wie das Abendmahl. Alle Mahnungen laufen auf das blinde Vertrauen auf Christus hinaus. So predigte er nur den einen Teil der Predigt des Vorläufers des Evangeliums: „Es ist euch das Reich Gottes genaht", aber nicht den andern: „Tuet also würdige Früchte der Buße."

Was Erfurts Umwandlung betrifft, so sollte sein moralischer Zustand noch mehr als bisher zur Widerlegung von Luthers Erwartungen: „die Werke folgen hernach" dienen.

Am 24. Januar 1524 schrieb Eoban Hessus, der „Poetenkönig", an Lang: „Schlechte Sitten, Verderbnis der Jugend, Verachtung der Studien, Erregung von Zwietracht, das sind die Früchte eures Evangeliums."[3] „Ich bin sehr ungerne hier", meldet er im gleichen Jahre seinem Freunde Sturz, „da alles verloren ist. Denn es ist keine Hoffnung mehr übrig auf Wiederaufrichtung der Studien oder auf Fortdauer des Gemeinwesens. So sehr geht alles dem Untergange zu, und wir selbst werden durch einige ungelehrte Überläufer allen Ständen verhaßt gemacht. O unglückliches Erfurt", ruft er angesichts „des wilden Treibens dieser unfrommen Frommen" aus, der eine wolle den andern

[1] Ebd. S. 363 366 f bzw. 455 f. [2] Ebd. S. 368 bzw. 458.
[3] Vgl. Paulus, Usingen S. 94, A. 2.

unterdrücken, und schon sieht er im Geiste das Tummelfeld ihrer Leidenschaften mit „Blut" gefärbt[1].

„Ihr habt", schrieb Usingen 1524 gegen die Prädikanten von Erfurt, „durch eure Predigten ein teuflisches Leben in der Stadt hervorgerufen, wiewohl es euch jetzt mißfällt, und ihr befördert es noch heute; ihr löset die Leute vom Gehorsam, den sie kraft göttlichen Gebotes den Vorgesetzten der Kirche schulden, ihr benehmet dem Volke die Furcht vor Gott und vor den Menschen; daher ist die große Sittenverderbnis gekommen, die von Tag zu Tag infolge eures Treibens zunimmt."[2]

Usingen, der beherzt fortfuhr, für den Glauben der Väter einzutreten, wurde von den Predigern genau nach Luthers obiger Anweisung als „wahnwitziger Alter" hingestellt. „Mich freut's eigentlich zu hören", hatte auch Luther an Lang längere Zeit nach seiner Heimkehr geschrieben, „daß dieser Unsingen seine Narrheiten treibt; es muß nach dem Apostel Paulus ihre Torheit offenbar werden" (2 Tim 3, 9)[3].

Der Verteidiger der Kirche, der angebliche Tor, war scharfblickend und freimütig genug, um als Ende des gottlosen Tobens den Bauernkrieg vorauszusagen und als Folge des allgemeinen religiösen Umsturzes in Deutschland den Verfall des gemeinsamen Vaterlandes zu bezeichnen. Von einem fanatischen Prediger der Stadt war an den Karst der Bauern appelliert worden. Der Augustiner fragt: „Wenn für die Kirche das Wort Gottes genügt, was hast du Hacke, Karst und Spaten in deinen Predigten zu Hilfe gerufen?" „Warum hast du dem Volke zugerufen, es müsse der Bauer mit diesen Waffen vom Felde kommen, um dem Evangelium zu helfen, wenn deine und deiner Genossen Worte nichts ausrichteten? Kennst du nicht die Verwegenheit der Bauern, womit sie allenthalben schon gegen ihre Herren sich erheben?" „Die neue Predigt", klagt er, auch wenn es sich nicht um dergleichen unmittelbare Aufreizungen handelt, „macht den ohnehin neuerungssüchtigen und der fleischlichen Freiheit ergebenen Pöbel zu Tumulten nur zu geneigt und steigert täglich die Unruhe."[4] „Wißt ihr denn nicht, daß der Pöbel eine vielköpfige Bestie ist, eine Bestie, die nach Blut dürstet? Wollt ihr eure Sache mit Hilfe von Mordgesellen durchsetzen?"[5] Wie infolge des griechischen Bildersturmes die alte Größe von Konstantinopel verfallen und die oströmische Kaiserkrone verblichen sei, so werde, prophezeite er in trüber Ahnung, der gegenwärtige religiöse Sturm in Deutschland den Verfall des Reiches und den Verlust der alten Größe herbeiführen[6].

Die Hilfe, welche die Partei der Neuerung zu Erfurt von seiten des Magistrats fand, verleitete ihre Wortführer, sich unbedenklich auf die Machtmittel weltlicher Gewalt zu stützen. Die Heilige Schrift mußte die Anrufung derselben decken.

---

[1] Ebd. S. 100, A. 2. [2] Ebd. S. 91, A. 4.

[3] In der ersten Hälfte des November 1522, Briefwechsel 4, S. 27: Unsingen insanire lubens audio *etc.*

[4] Paulus a. a. O. S. 102, A. 2. [5] Ebd. S. 102, A. 4.

[6] Ebd. S. 101, A. 2.

Als Lang eine Übersetzung des Matthäusevangeliums aus seiner Feder dem Amtmann des Erfurter Rates Hermann von Hoff widmete, sagte er in dem Begleittexte, er tue dieses, „daß ein jeder wisse und sich zu besorgen habe, was er wider das Evangelium thun werde, daß er's auch wider euch gethan habe. Man muß leider schier das Evangelium mit dem Schwerte erhalten“[1].

Im Juli 1521 war zwar ein Vertrag gemacht worden, der für die Geistlichkeit, insbesondere die Stiftsherren von St Maria und St Sever, einige Garantien der Sicherheit brachte. Jedoch mußten in den folgenden Jahren die Kapitularen unaufhörlich gegen Beschwerungen protestieren, die ihnen in Zuwiderhandlung gegen den Vertrag entweder in ihrem Gottesdienste seitens der Prädikanten oder in ihrer persönlichen Freiheit durch die Übergriffe des Rates widerfuhren.

Der Rat forderte, sie sollten den Eid des Gehorsams nicht mehr in die Hände des Erzbischofs von Mainz schwören, sondern in die seinigen. Priester wurden in Sachen, die den Rat nichts angingen, festgenommen und aufs Rathaus gebracht. Es wurde dem Klerus aufgelegt, alle seine und der Kirchen Höfe und Güter, die seit Menschengedenken frei gewesen, dazu die Kleinodien und Barschaft, wenn sie dieselben hätten, gleich den Bürgern zu „verschossen“ (versteuern). Gleichzeitig mit der letzteren Verfügung wurde der Geistlichkeit, als der Bauernaufstand bei Erfurt drohte, in Form eines Rates nahegelegt, die Kirchen sollten alle ihre Kleinodien auf das Rathaus bringen, wo sie der Rat wegen der Gefährlichkeit der Zeit gegen Aushändigung von Empfangszeugnissen in Verwahrung nehmen wolle. Da bereits mehreren Klöstern vom Rate weltliche Personen zu Vormündern gesetzt worden waren, die jeden freien Beschluß des Obern und Konventes in einigermaßen wichtigen Angelegenheiten verhinderten, auch im Kloster zu St Peter, da ferner bei den Serviten, den Regelbrüdern und Kartäusern alle Kelche und andern silbernen und goldenen Kirchensachen samt den wertvolleren kirchlichen Gewändern mit Beschlag belegt und weggeführt waren, so hielten es die Stiftsherren für unvermeidlich, den obigen „Ratschlag“ zu befolgen und die besseren Gegenstände der beiden Hauptkirchen von St Maria und St Sever auszufolgen, ein Anerbieten, das „mit großer Danksagung“ angenommen wurde. Bei der Übernahme erklärte der Rat sogar, die Stiftsherren wüßten gar nicht, wie gut er es mit ihnen meine. Der Rat, sagte man, wolle die Geistlichen nicht verjagen, „sondern ihnen sonst alles Liebe thun, daß sie Gott danken sollten“. Aber es wird auch gemeldet: „Viel Personen des Rates haben sich hören lassen, daß man die Geistlichen durch die und andere Schatzungen und obgemeldet Vornehmen dahin bringen wolle, daß sie weichen müssen.“[2]

Am 27. April 1525 wurde unter Mitwirkung von Leuten, „die sonderlich vor anderen gut lutherisch gewesen“, in den beiden ehrwürdigen Gotteshäusern zum Zwecke der Übernahme der Kostbarkeiten eine strenge Nachforschung nach allem gehalten, was nur irgend einen Wert zu haben schien. Dabei wurde auf das

[1] Paulus a. a. O. S. 35.

[2] Bei Th. Eitner, Erfurt und die Bauernaufstände im 16. Jahrhundert, Halle 1903, S. 58 f. Diese auch in den Mitteilungen des Vereins für Gesch. und Altertumskunde von Erfurt 24, 1903, S. 3—108 abgedruckte Schrift beruht auf eingehenden archivalischen und lokalgeschichtlichen Studien und bildet für die folgende Darstellung die Grundlage.

Privateigentum der einzelnen Geistlichen nicht die mindeste Rücksicht genommen und bei der Aneignung der Sachen auf das gewaltsamste verfahren. Verschlossene Kisten und Schränke wurden einfach aufgebrochen oder, wenn das zu lange dauerte, mit der Axt zerschlagen. Jede silberne Spange, die etwa an einem Pluviale oder sonstwo sich befand, wurde abgeschnitten. „Unreine Fäuste", sagt ein gleichzeitiger Berichterstatter, „ergriffen Kelche und würdig Heiligtum, das ihnen nicht gebühret, und trugen es mit großem Hohnlachen in Butten und Tragkörben an die Örter, da ihnen gar keine Ehre widerfährt." Mit besonderer Sorgfalt wurden, wie auch in andern Kirchen und Klöstern geschehen, alle Bücher und Papiere ausgehoben, aus denen irgend welche Ansprüche der Geistlichen an den Rat sich ergeben konnten. Während die kostbarsten Kunstgegenstände auf diese Weise der Vernichtung entgegengingen[1], trösteten etliche Ratspersonen die Stiftsherren aufs neue, der Rat werde sie „Leibes und Gutes beschützen". Zuletzt wurden die zwei Kirchen noch aufs schärfste für einige Zeit bewacht, „ob je noch etwas darin bewahret, das solches nicht durch die Geistlichen überkommen werde"[2].

Als im Jahre 1525 auf die Nachricht von der Erhebung der Bauern in Schwaben und Franken auch im Erfurter Gebiete Bauernversammlungen abgehalten wurden, beschlossen die Anhänger dieser Bewegung, auch in Erfurt selbst ihre Forderungen mit Gewalt durchzusetzen. Die lutherisch Gesinnten innerhalb der Gemeinde machten gemeinsame Sache mit den Empörern[3]. Der Magistrat nahm eine Schaukelstellung ein. Er war noch nicht ausschließlich lutherisch, wollte aber die Stadt von der Abhängigkeit vom Mainzer Erzbischofe frei machen und sich in den Besitz der Güter und der Gerechtsamen der Geistlichkeit setzen. Die niedere Bürgerschaft hingegen war großenteils dem Magistrate mißgünstig und hielt deshalb zu der Bauerschaft.

Die Bauern aus jenen zahlreichen Dörfern, die politisch zur Gemeinschaft von Erfurt gerechnet wurden, verlangten stürmisch Freimachung von den Lasten, die sie zu tragen hatten, und soziale Gleichstellung mit dem Erfurter niederen Bürgertum. Sie verquickten damit, wie es anderwärts geschah, religiöse Forderungen im Sinne von Luthers Neuerung. Die offene Bewegung begann damit, daß vierzehn Erfurter Dörfer in einer Schenke am 25. oder am 26. April 1525 unter Schwur „mit aufgerecktem Finger" beschlossen, „das Wort Gottes zu stärken und einen Bund auf Leib und Leben zu machen zur Abschaffung ‚der alten Zinse, so sich losgetragen'". Bei den Mahnungen, nicht gegen Erfurt zu ziehen, antwortete anderswo einer der Führer: „Gott hat uns erleuchtet, wir wollen nicht bleiben, sondern ausziehen." Als sie einig waren in ihren Begehrungen bezüglich der Auflagen „und anderer schweren Bürde, wobei man das Evangelium zu Hilfe

[1] Eine Übersicht derselben in unserem Abschnitte „Los kirchlicher Kunstsachen", Bd 3, XXX, 6.

[2] Eitner a. a. O. S. 57—60.

[3] Vgl. auch Janssen-Pastor 2^{18}, S. 565: „Am wütendsten hatten die Erfurter Prädikanten jahrelang an der Aufwiegelung des Volkes in Stadt und Land gearbeitet. . . Auf die Nachricht von der Erhebung der Bauern in Schwaben und Franken wurden im Frühjahr 1525 im Erfurter Gebiet mehrere Bauernversammlungen abgehalten" usw.

nehmen wollte", scharten sie sich bewaffnet um die Mauern von Erfurt[1]. Der Rat gedachte das ihm bevorstehende Ungewitter auf die Geistlichkeit und die ihm verhaßte Mainzer Oberherrschaft abzulenken. Dazu lud die Erinnerung an den Pfaffensturm von 1521 ein, der ebenfalls als Mittel, soziale Beschwerden niederzuschlagen, sich erwiesen hatte. Vermittler hierfür wurde der obengenannte Hermann von Hoff, ein Gegner der katholischen Geistlichkeit und der Mainzer Rechte, welcher den Grundsatz hatte: „Man muß allerlei brauchen, süß und sauer, wenn man eine solche commotio stillen und vom Bösen abwenden will."[2]

Unter Hoffs Dazwischenkunft ließ der Magistrat in der Not die Bauernhaufen herein unter der Vereinbarung, daß sie die Güter der Bürger zu schonen hätten, aber den Hof des Erzbischofs von Mainz, des „Erbherrn" der Stadt, und das Zollhaus plündern dürften. Sie zogen am 28. April mit jenem Stadthauptmann, den Lang zum Schwertgebrauche für das Evangelium aufgefordert hatte, ein. Nicht bloß der erzbischöfliche Hof wurde verwüstet, und das Zollhaus bis auf den Grund zerstört, sondern auch die Salzhütten und fast alle geistlichen Häuser wurden gestürmt und ausgeraubt. Die Plünderer schalteten mit den heiligen Geräten, Bildern und Reliquien der Kirchen, die sie noch fanden, im Namen „evangelischer Freiheit" mit unsäglicher Wut.

„Lutherische Prediger, wie Eberlin von Günzburg, Mechler und Lang, verkehrten mitten unter dem Stadt- und Landvolke im Mainzer Hofe und predigten ihnen." Die Prädikanten machten kein Hehl aus dem „Bündnis mit der Bauerschaft und der bürgerlichen Demokratie". Der Klerus und die Klosterpersonen aber sollten das Bündnis der drei Parteien „noch nachdrücklicher zu fühlen bekommen"[3].

Schon gleich beim Einzug der Bauern hatte man, um Quartiere zu schaffen, „sämtliche Mönchs- und Nonnenklöster in Beschlag genommen und die Bewohner auf die Straße gejagt". „O wie elende", so klagt in einer Erfurter Chronik ein Augenzeuge, „gingen die armen Nonnen auf den Gassen der Stadt hin und wieder."[4] Alle Personen der beiden Stiftskirchen St Maria und St Sever hatten sofort übermäßige Einquartierung und Brandschatzung erhalten, und bereits am Morgen des 28. April war der Gottesdienst in der Marienkirche gewaltsam abgebrochen worden. Am folgenden Sonntage begann ebenda der abgefallene Franziskaner Eberlin Predigten, die er mehrere Tage in seiner heftigen Weise und mit ungebührlicher Schmähung fortsetzte. Bereits am achten Tage nach dem Einzuge wurde im Mainzer Hof Beschluß gefaßt, daß die bisherigen Pfarreien auf zehn zusammengedrängt und zu ihnen auch der Mariendom gezählt werden solle; in allen diesen Pfarrkirchen aber „sollte das lautere Wort Gottes klärlich vorgetragen werden ohne jeden Zusatz, allerlei menschliche Gebote, Satzungen und Lehren. Die Pfarrer sollten von der Gemeinde gesetzt und entsetzt werden. Damit war dem alten Kultus das

[1] Eitner S. 33 f 43 48.

[2] Ebd. S. 68. Nach Eitner ergibt sich aus den lokalen Quellen, „daß es der Rat bei der gegebenen Sachlage nach dem Vorgange des Jahres 1521 für das klügste hielt, Bauern und Bürger gegen den gemeinsamen Feind, die mainzische Geistlichkeit, zu weisen, um so die roheren Instinkte der Massen zu befriedigen und ihre Gedanken von gefährlichen Plänen abzulenken".

[3] So Eitner S. 98. [4] Ebd. S. 70, A. 1.

Todesurteil gesprochen. An demselben Tage schon erfolgte an alle Pfarrkirchen und Klöster der Befehl, sich allen Mette-, Vesper- oder Messe-Singens oder -Lesens gänzlich zu enthalten. Der einzige, der sich mit Erfolg an kein Verbot kehrte, war der tapfere Barfüßerguardian Doktor Konrad Klinge, der unter bedeutendem Zulaufe im großen Hospitale in alter Weise predigte."[1]

Die meisten Stiftsgeistlichen verließen, da sie weder für ihre Person vom Rate Sicherheit erhielten, noch den Gottesdienst wieder aufnehmen, ja nicht einmal eine Privatmesse feiern durften, die aufgeregte Stadt, wobei sie am Tore noch eine gründliche Nachforschung nach etwa mitgeführtem Pfaffengut über sich ergehen lassen mußten. Von dem zurückgebliebenen Klerus aber versuchte der Rat Erklärungen zu erpressen, die ihn im Notfalle legitimieren sollten. Die Predigerstelle am Dome bekam, nachdem sie Eberlin, schließlich durch den herrschenden demagogischen Geist doch abgeschreckt, ausgeschlagen hatte, ein anderer aus Luthers nächstem Kreise, ein „abtrünniger verlaufener, beweibter Mönch", wie ein gleichzeitiger Berichterstatter sagt, der Doktor Johann Lang.

Sämtliche Wahrzeichen der Gerichtsbarkeit des Mainzer Erzbistums waren in der Stadt vernichtet, die erzbischöfliche Jurisdiktion somit für erloschen erklärt. Der charakterlose Eoban Hessus schrieb voll Freude über den Ruin der „papistischen" Gegner: „Wir haben den Bischof von Mainz, den Tyrannen, für ewige Zeiten hinausgejagt. Alle Mönche sind ausgetrieben, die Nonnen ausgestoßen, die Kanoniker verjagt, alle Tempel, sogar die Kirchenkassen geplündert; dem gemeinen Besten ist Rechnung getragen; Zölle und Zollhäuser sind abgetan. Die Freiheit ist uns zurückgegeben."[2] Nur war der Ausdruck „für ewige Zeiten" sei der Mainzer Klerus ausgewiesen, nicht richtig. Denn die Rechte des Oberherrn sollten über nicht lange Zeit wiederhergestellt werden.

Den Magistrat ereilte zuerst, wenigstens vorübergehend, sein Verhängnis. Er wurde in den demagogischen Wirren jener Tage gestürzt, und es hoben die niederen Bürger und die Bauern seine Tätigkeit für eine Zeitlang auf, indem sie zwei Ausschüsse an seine Stelle setzten, den einen für die Bürgerschaft, den andern für das Landvolk. In dem letzteren Ausschusse ließen die erhitzten Bauernführer drohende Reden gegen den bisherigen Stadtvorstand fallen; es wurde das Wort gehört von „Larven schlagen und Köpfe springen lassen".

Die schriftliche Abfassung der Beschlußergebnisse beider Versammlungen war hauptsächlich das Werk von neugläubigen Predigern. Als auch von Eberlin Rat begehrt wurde „nach der Biblia, wie sie sollten ihre Artikel angeben", lehnte dieser vorsichtig die Beteiligung ab und erklärte, die Absichten schienen ihm zu weit zu gehen, „das Evangelium helfe nicht dazu". Die lutherischen Prädikanten bemühten sich jedoch auch um Wiedereinsetzung des Rates. Schon am 30. April, so heißt es, habe in jedem Viertel zu Erfurt ein Diener der neuen Lehre zu Bürgern und Landsassen geprediget: „Ihr habt jetzt mit eurer christlichen Handlung und That euch ganz frei gemacht des mainzischen Hofes und seiner Herrschaft, der aus göttlichem Rechte und Heiliger Schrift keine weltliche Herrschaft haben kann noch mag. Daß aber euch dieselbe Freiheit nicht verführe, müßt ihr eine Oberkeit haben; drumb ihr einen ehrbaren Rath zu Erfurt hinfüro für eure Oberkeit erkennen und halten müßt" usw.[3]

---

[1] Ebd. S. 98 f. [2] Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2^{18}, S. 567.
[3] Eitner S. 85 f.

Die Stimmen der Prediger hatten Erfolg. Der neu anerkannte Rat stieg zum Haupte einer Art von Republik empor. Jedoch mußte die Stadt erfahren, daß die Lasten in drückender Weise zunahmen; die zu ihren Dörfern zurückgekehrten Bauern seufzten unter Auflagen mehr als ehedem; die Finanznot wuchs unaufhaltsam an[1].

Offenbar nur unter dem Drange der Verhältnisse bewilligte der Rat am 9. Mai 1525 „unter dem neuen Insiegel" der Stadtgemeinde und der Bauerschaft die während der Sturmtage vorbereiteten Artikel, 28 an der Zahl, jedoch in etwas gemilderter Form. Gleich der erste legte den Vortrag des „lauteren Wortes Gottes" fest, sowie die freie Wahl der Pfarrer durch ihre betreffende Gemeinde. „Der Inbegriff der übrigen Artikel ist von politisch-wirtschaftlicher Seite ein bleibender Rat, der jährlich Rechnung legen muß und keine Auflagen erlassen kann ohne Wissen und Willen der ganzen Stadtgemeinde und der Landsassen."

Bei der Annahme wurde vereinbart, daß Luthers Äußerung über die Artikel vernommen werden sollte, wobei offenbar Bauern und Bürger, wenn auch nicht vielleicht der Rat, auf Sanktionierung des Geschehenen durch die gewichtige Stimme von Wittenberg rechneten. Etwa am 4. Mai hatte Luther bereits sein Libell „Wider die mörderischen Bauern" abgefaßt (S. 493), das den Umsturzbewegungen, gleich der Erfurter, nicht günstig war. Der Rat lud ihn am 10. Mai brieflich ein, mit Melanchthon nach Erfurt zu kommen „und das Gemeinwesen in der Stadt zu ordnen", wie Melanchthon sagt (ad constituendum urbis statum)[2]. Die Reise zerschlug sich jedoch, und so wurde vom Rat einen Monat später ein Exemplar der Artikel an Luther mit der Bitte um schriftliche Begutachtung gesendet. Es ist schwer zu glauben, daß die Erfurter Ratsherren keine Kenntnis von der großen Erbitterung gegen die Bauern, die inzwischen bei Luther nach dem Zeugnis seiner damaligen Flugschriften eingetreten war, erlangt haben sollten, oder daß sie nicht fähig gewesen wären, daraus auf dessen kommende Antwort die nötigen Schlüsse ziehen[3]. „Sollte der Rat wirklich", sagt Eitner, „bei diesem Schritte lediglich auf Luthers bekannte Stellung allen revolutionären Bestrebungen gegenüber gerechnet haben, um mit dem Machtworte des Reformators die unbequemen Ansprüche der Seinen niederzuschlagen, so wurde diese Erwartung sicherlich vollkommen erfüllt. Sowohl der Begleitbrief Luthers [d. h. die Antwort an den Rat] als auch die dem übersandten Exemplar bei-

[1] „Der Bauernaufruhr im Erfurtischen hat [in materieller Hinsicht] nur Schaden angerichtet. Eine Phase im wirtschaftlichen Niedergange eines einst blühenden Gemeinwesens, ein verzweifelter Versuch, Schlimmes durch Schlimmeres zu verbessern, hat er die Kraft der Stadt nur mehr geschwächt und so das Ereignis mit vorbereitet, das rund 140 Jahre danach sie ihrer politischen Selbständigkeit für immer beraubte." Eitner a. a. O. S. 108.

[2] So drückt Melanchthon den Zweck der Einladung aus in seinem Briefe an Camerarius vom 19. Mai 1525, Corp. reform. 1, p. 744.

[3] Der Rat ließ sich allerdings bei dieser Gelegenheit verlauten, daß „sein Gemüt, Willen und Meinung je nicht war, die Seinen wider evangelische Billigkeit und Recht ohne Not zu beschweren oder ihnen etwas abzuschlagen, das er ihnen zu gestatten oder nachzulassen schuldig". Eitner a. a. O. S. 93, wo er bemerkt: „Man tut wohl am besten, dem Absender [dem Rate] keine hinterhaltigen Gedanken beizulegen."

geschriebenen Bemerkungen sind voll von ironischen Wendungen, die den Unmut des ‚vielfältig angesuchten' Mannes, der doch bisher mit seinem Eingreifen in die bäuerliche Bewegung trotz der guten Absicht so wenig Glück gehabt hat, zum Ausdruck zu bringen... Gerade die Artikel, an deren Erfüllung den Urhebern am meisten gelegen war, werden [von Luther] schonungslos einer keineswegs immer sachlichen Kritik unterzogen... So zeigt sich auch im Kleinen, was für das große Ganze längst bekannt ist, daß Luthers Auftreten im Bauernkriege kein völlig zu rechtfertigendes war. Sein Verhalten hat wie im Reiche, so auch in seiner geistigen Vaterstadt [Erfurt] sein Ansehen erschüttert und der unausbleiblichen Reaktion die Wege geebnet." [1]

Luther erklärt in der Antwort an die „ehrbaren, fürsichtigen und lieben Herrn" des Erfurter Rates [2] die 28 Artikel gleich in den ersten Zeilen für so „ungeschickt", daß auch bei seiner persönlichen Anwesenheit in ihrer Stadt mit denselben sich „wenig Gutes hätte schaffen lassen"; er finde, daß da auf Kosten des Rates und unter Gefahr für die öffentliche Ordnung sich eine Klasse von Menschen vernehmen lasse, „denen es zu wohl ist", und die mit „unerhörter Vermessenheit und Frevel" „das Unterst zu Oberst kehren" wolle. Es dürfe niemals dahin kommen, daß „der Rath die Gemeine fürchte und Knecht sei"; die Gemeine solle „stille sein und solches alles zu bessern einem ehrbaren Rathe vertrauen und heimstellen", „auf daß die Fürsten nicht verursacht werden, durch solch ungeschickt Vornehmen und der Stadt Erfurt zusetzen müssen". Sein neuer Landesherr Kurfürst Johann hatte soeben die Bauernerhebung niederwerfen geholfen. Die Stimmung desselben entsprach der Stimmung des von ihm offen begünstigten und beschützten Wittenberger Lehrers, und die Dinge zu Erfurt bildeten unzweifelhaft einen Gegenstand beiderseitigen Austausches der Gedanken. Luther fragt denn auch in dem Antwortschreiben, ob es nicht „aufrührerisch" sei, daß man dem Kurfürsten, der das Schutzrecht über Erfurt besaß, das „Schutzgeld" nicht mehr geben wolle; „so gering achten sie den Fürsten und die Sicherheit, welchs doch mit keinem Gelde mag bezahlet werden"; ihr Begehren bedeute ebensoviel wie daß „Niemand die Stadt Erfurt schütze oder daß die Fürsten noch Geld zugeben und dennoch schützen" sollen.

Insbesondere fand Luther die Forderung ganz unstatthaft, daß die Pfarrgemeinden ihre Pfarrer aufstellen sollten; es sei „aufrührerisch, daß die Pfarren wollen selbst Pfarrer wählen oder entwählen, unangesehen den Rath, als läge dem Rathe, als der Oberkeit, nichts dran, was sie in der Stadt machten". Er verlangt bezüglich der Wahl: „Der Rath soll die Obermache haben, zu wissen, was für Personen in der Stadt Ämter haben."

Zu manchen Artikeln in Betreff der Lasten und Auflagen macht er die Bemerkung, die Sache gehe ihn, weil sie weltliche Händel betreffe, nichts an. Vom

[1] So Eitner a. a. O. S. 94.

[2] Am 19. September (nach Enders), 1525, in Briefe, hg. von De Wette 6, S. 59, und Erl. A. 56, S. XII (Briefwechsel 5, S. 243). Die ersten anzuführenden Stellen stehen im Briefe selbst, das übrige in den Randbemerkungen zu den einzelnen Artikeln, die bei De Wette mit den Artikeln selbst hinter dem Briefe abgedruckt sind.

Vorschlage, daß die zurückgegangene Universität zu Erfurt, „wie hievor gehalten, aufgerichtet möchte werden", sagt er: „Der Artikel ist der allerbeste." Zwei Artikel versieht er mit dem Urteile: „Die beide gehen wohl", nämlich den, daß „fortan offenbarlich Buben und Bubin allerlei Stands nicht mehr geduldet werden, noch das gemeine Haus der gemeinen Frauen", und den, daß jeder Schuldner des Rates und der Gemeinde „getreulich eingemahnet werde, er sei wer er wolle." In Betreff des ersteren ist jedoch zu bemerken, daß unter der erzbischöflichen Regierung ein „Trillhäuschen" zur Bestrafung liederlicher Frauenzimmer zu Erfurt bestand, welches von den Antragstellern des Artikels selbst alsbald nach dem Einmarsch der Bauern gewaltsam dem Boden gleichgemacht wurde.

Die Hauptsache ist für Luther, dem Rate die Zügel in die Hand zu geben, damit er nicht mit „gebundenen Händen und Füßen" wie ein „Götze dasitze und sehen müßte", wie „die Pferde den Fuhrmann zäumen und treiben", während nach ihm die Artikel darauf abzielen, „daß ja der Rath nicht Rath sei, sondern der Pofel alles regiere"[1]. Der „Pofel" war das Schreckbild, das ihn damals beherrschte.

Die Geistlichkeit, welche die Stadt verlassen hatte, richtete am 30. Mai eine Beschwerdeschrift an den Kardinal von Mainz mit der Schilderung der Vorgänge. Sie wendete sich aber auch am 8. Juni an den sächsischen Kurfürsten Johann und an Herzog Georg von Sachsen, um deren Dazwischenkunft, weil diese in ihrem Verhältnisse zur Stadt „Schutz- und Lehensherren ihrer Kirche" wären. Auch beim Rate machte sie ernstliche Versuche, wieder zu ihrem Rechte zu kommen. Sie erhielt von dem letzteren einen groben Bescheid: Die hochmütigen Pfaffen möchten ersuchen, so viel sie wollen, so werde ihnen doch keine Antwort werden. Darauf ging ihre neue Beschwerde an die genannten Schutzherren, sie würden schlechter behandelt als der geringste Bauer. Herzog Georg verwies sie auf die Unterhandlungen, die zwischen der Stadt Erfurt und dem Kardinal seines Wissens begonnen hätten.

Der lutherische Kurfürst hingegen trat mit dem Erfurter Rate in nähere Beziehung und nahm dessen Bitte um Hilfe und die Erklärung, ihm „in Unterthänigkeit gefolgig und willfahrig zu sein", gerne entgegen, ebenso die ausdrückliche Bezeugung der Ratsherren in einer Besprechung zu Weimar am 22. Juni, „daß sie bei dem wahren und rechten Worte Gottes als fromme, getreue Christen stehen und bleiben, auch Leib und Leben vermittels göttlicher Hilfe und Gnade dabei lassen und erhalten wollten". Daraufhin versprach der Kurfürst am 23. Juni, falls ihnen „umb des Wort Gottes willen einige Beschwerung

[1] So lautet Luthers wegwerfende Bemerkung zu dem nicht unbegründeten Artikel 7: „Daß der jetzige Rath Rechenschaft gebe von aller Ausgabe und Einnahmen." Die Abneigung gegen den „Pofel" wirkte hier zu stark auf Luther ein, ebenso wie bei seinem Urteil über andere wirtschaftliche und soziale Punkte dieser Artikel. Nicht zutreffend ist auch seine Frage bei Artikel 6 zum Schutze der „Viertel und Handwerke": „Wo man einem Rathe nicht vertrauet, warum setzt man einen?"

oder Überfall wollt zugefügt werden", werde er als „Lehensherr, Lands- und Schutzfürst" der Erfurter, mit „Schutz und Schirm, so viel immer möglich" beistehen, da auch ihm „das Wort Gottes und heilige Evangelion beliebet". Er nahm sich der Erfurter tatsächlich an, wünschte aber doch, wie Herzog Georg, eine friedliche Übereinkunft der Stadt mit dem rechtmäßigen Oberherrn[1].

Mit den Vertretern des Mainzer Kardinals unterhandelte der geschmeidige Rat zu gleicher Zeit, als er die vorstehende Verbindung mit Sachsen unterhielt. Der beleidigte Oberherr hatte schon am 26. Mai durch seinen Statthalter in einem scharfen Schreiben an den Rat seine Forderungen ausgesprochen: Volle Restitution, Schadenersatz, Vertreibung der lutherischen Sekte, Wiederherstellung des alten Gottesdienstes und Sühnezahlung. Im Verweigerungsfalle wurde mit dem bewaffneten Einschreiten des Schwäbischen Bundes gedroht. Die Drohung wirkte einigermaßen, denn der Schwäbische Bund verbreitete damals um sich Achtung und Furcht, die Friedensstörer hatten seine Kraft erfahren. Um so wirksamer war der Fingerzeig auf die Waffengewalt, als auch Herzog Georg die Erfurter mahnte, sich mit dem Mainzer Statthalter zu vertragen und das lutherische Wesen nun endlich abzustellen, widrigenfalls sie „ein Weiteres" zu gewärtigen hätten.

Der Rat ließ sich auf eine versöhnliche Haltung gegen Mainz ein. Es kam zu Restitutionsverhandlungen, die auf einer Tagung zu Fulda am 25. August 1525 begonnen wurden. Nach längerer Verschleppung endigten sie mit dem Hammelburger Vertrage vom 5. Februar 1530. Derselbe war eine in „politischer Beziehung vollkommene Niederlage der Erfurter"[2]. Der Rat mußte sich nicht bloß zur Wiederanerkennung der erzbischöflichen Hoheitsrechte verstehen, sondern auch zur Wiederaufrichtung der zerstörten Gebäude und Rückerstattung des Entwendeten; außerdem hatte er dem Erzbischof für den Verlust an Zöllen und andern Einnahmen 2500 Gulden und den zwei Stiftskirchen für ihre Verluste 1200 Mark feinen Silbers zu zahlen. Diese beiden Kirchen mußten für den katholischen Kultus herausgegeben werden. Dagegen erklärte der wieder eingeführte Oberherr: „Aller anderen Gotteshäuser halben und in Sachen den Glauben und Ceremonien betreffend wollen wir hiermit und diesmal keiner Partei nichts gegeben, genommen, erlaubt oder verboten haben."[3]

Damit war die Rückgängigmachung der Glaubensneuerung bis auf weiteres verschoben. Luther konnte einstweilen mit dem, was seine einstige Vaterstadt erreicht hatte, zufrieden sein. Wie wenig Entgegenkommen er dafür dem Erzbischof und Kurfürsten Albrecht erwies, und wie sehr Haß und Verfolgungsgeist gegen den nachsichtigen Kardinal in ihm aufflammen konnten, werden anderwärts anzuführende Tatsachen zeigen.

Zu den wenigen Ordensmitbrüdern in Erfurt, die außerhalb des Klosters ihrem Berufe und der Kirche treu blieben, gehört ein von Flacius Illyricus gelegentlich erwähnter Mönch, der hohe Jahre erreichte. Er bewahrte aus der

[1] Eitner a. a. O. S. 102 104. [2] Ebd. S. 107. [3] Ebd.

ersten Erfurter Lebenszeit Luthers vorteilhafte Erinnerungen von dessen einstmaligem kirchlichen Eifer und Sinn für die Beobachtung der Regel[1].

Es läßt sich bei dem Blicke auf Luthers Eingreifen in die Geschicke Erfurts, namentlich auf sein persönliches Auftreten daselbst, ein Gedanke nicht unterdrücken.

Als Luther als ein ganz anderer und unter sehr veränderten äußeren Umständen beim oben angeführten Besuche nach Erfurt zurückkehrte, sollte da in ihm nicht die Erinnerung der früheren Erfurter Zeiten, da er im Kloster noch jene glücklichen Tage innerer Zufriedenheit genoß, von denen er selbst vor seiner Priesterweihe briefliches Zeugnis gegeben, aufgelebt sein? Er erwähnt in einer der dortigen Predigten vom Oktober 1522 seine Erfurter Studienjahre. Aber man sieht nicht, daß er sich irgendwie mit Ernst den Gegensatz seiner damaligen kirchlichen Überzeugungen gegen seine neuen Ideen über den Alleinglauben und die Werktätigkeit vorgestellt hätte; die Form, wie er die Erfurter Erinnerungen erwähnt, läßt vielmehr weder Ernst noch Dankbarkeit gegen seine Schule erkennen. Er bringt sie nur zur Sprache, um spöttisch die gelehrten Gegner von Erfurt, die er zum Teil von früher kannte, als „strohene Ritter" zu bekämpfen. „Ja, sprechen sie, wir seind doctores und magistri nostri... Wenn es mit Titel ausgericht ist, so bin ich auch ein Baccalaurius hie worden und danach Magister und wiederumb Baccalaurius. Ich bin auch mit ihn' in die Schul gangen; ich weiß wohl und bin deß gewiß, daß sie auch ihr eigen Bucher nit verstehend."[2]

Ein anderer Umstand fällt nicht minder für seine innere Charakteristik ins Gewicht. Während er in späterer Lebenszeit von den früheren Mönchsjahren kaum reden kann, ohne polemisch auszuführen, wie er sich angeblich aus überstrenger, aber rein äußerlicher Werkheiligkeit zum Gefühl des gnädigen Gottes mit seinen religiösen Entdeckungen habe durchringen müssen, schweigt er damals, 1522, noch gänzlich von diesen vielbesprochenen „inneren Erlebnissen", und doch hätte ihm sowohl sein Thema: Der Gegensatz des neuen Evangeliums gegen die altkirchliche „sophistische Werkheiligkeit", wie der Erfurter Schauplatz seines Lebens als junger Mönch dazu eine dringende Einladung geboten[3].

---

[1] Matthias Flacius, Clarissimae quaedam notae verae ac falsae religionis, 1549, (Wiener Hofbibliothek), in der Ausführung über die sanctitas als Merkmal, die sich in Luthers Kirche und in seiner Person genügend finde. — Nach O. Clemen erhielt sich das Erfurter Kloster kümmerlich bis in das Jahr 1525. Am 31. Juli dieses Jahres erhielt der Prior Adam Horn vom Generalvikar der Kongregation, Johann von Spangenberg, die Erlaubnis, das Kloster zu verlassen, da er darin nicht mehr sicher sei. „Aus den letzten Tagen des Erfurter Augustinerklosters", in Theol. Studien und Kritiken 1899, S. 278 ff. Aus ähnlichem Grunde mag damals auch Usingen aus Erfurt weggezogen sein (oben S. 606). Von Nathin hat man die letzte erkennbare Spur auf dem Leipziger Ordenskapitel von 1523, wo er Vertreter des Erfurter Klosters ist.

[2] Werke, Weim. A. 10, 3, S. 353; Erl. A. 16 [2], S. 438.

[3] Gelegentlich sei hier ein Urteil von K. A. Meißinger in Straßburg angeführt: „Die Zeit vor 1517 gilt als die Zeit der katholisch-mönchischen Befangenheit und Unreife Luthers, und Luther hat durch seine zahlreichen Äußerungen über sie nicht wenig zu dieser

Während Luther die papistischen „Wölfe", vor allem Mönche und Nonnen, aus den für das neue Evangelium erreichbaren Orten mit aller Kraft auszutreiben suchte, wuchs ihm im eigenen Lager immer drohender ein Feind in den sog. Schwarmgeistern heran, deren Existenz sich bis in seine Wartburger Zeit und in seine beginnenden Wirren mit Karlstadt zurückverfolgen läßt, und die inzwischen durch ihr Bündnis mit dem für ihre Ideen gewonnenen Karlstadt und durch Männer wie Thomas Münzer auf dem günstigen Felde der tiefgehenden sozialen Bewegung bedeutend an Macht gewonnen hatten.

6. Scharfe Auseinandersetzung mit den Schwarmgeistern.

Wenn einerseits der Gegensatz, in den Luther gegen die Schwärmerei der Wiedertäufer eintreten mußte, sein Werk in Gefahren brachte, so kam ihm anderseits der Kampf in mehrfacher Hinsicht zu statten.

Indem er gegen die beständige Berufung der Schwarmgeister auf eigene Inspiration durch den Heiligen Geist stritt, wurde er selbst zu Vorsicht und Mäßigung in der Berufung auf höhere Eingebungen bei seinem eigenen Vorgehen gemahnt; indem er gegen ihren gewaltsamen Umsturz der bisherigen Ordnung die Hilfe der Machthaber anrief, mußte er naturgemäß von eigener Seite mit Ankündigungen einer stürmischen gewalttätigen Umwälzung im Reiche zu Gunsten seiner Lehre zurückhaltender sein. Man hört ihn, was die Eingebungen von oben betrifft, in den aus Anlaß der Münzerschen Bewegung gepflogenen Verhandlungen auf die eigene Führung durch den „Geist" bisweilen verzichten, wenn es auch nur unter gewissen Windungen und im Widerspruch mit seiner bekannten und gewöhnlichen Auffassung geschieht. Entgegen seinen bisherigen sonstigen und späteren Gedanken an eine rasche Umwälzung kann er nunmehr, scheinbar auf Sturm und Drang verzichtend, den Landesfürsten gelegentlich die maßvollste Durchführung seiner eigenen Neuerung anraten und dazu die geeigneten Wege mit Geduld und Klugheit anzeigen.

Gegenüber der Neuerung der Wiedertäufer selbst aber will er zwar anfangs großmütige Duldung walten sehen; dann jedoch ruft er mit Macht die Obrigkeit gegen sie auf.

Im Wesen ließ er sich selbst von Grundsätzen tragen, die denen der Schwärmer verwandt waren, deren Gedanken ja aus dem eigentlichen Schoße seiner Unternehmung hervorgingen. Manchen ihrer falsch-spiritualistischen Tendenz verwandten Zug weisen seine eigenen Schriften auf. Aber schließlich übertraf er doch wieder an praktischem Verstande jene rührigen Gegner, die ihm so viel zu schaffen machten. Schon die positiven Kenntnisse und die Bildung, mit denen er vor ihnen hervorragte, ließen ihn die religiösen Ideen der Wieder-

---

Geringschätzung beigetragen. Die Legende von dem rasenden jungen Papisten Martin, der durch Möncherei in den Himmel kommen wollte und sich in endloser Verzweiflung härmte, gibt — wie man freilich noch nicht sehr lange weiß — ein ganz falsches Bild von jener entscheidungsvollen und wahrhaft großen Zeit des werdenden Reformators." In der Skizze „Der junge Luther", Frankfurter Zeitung 1910, Nr 300.

täuferei verabscheuen, und ebenso machte ihn seine öffentliche Stellung an der Universität sowie die amtliche und persönliche Beziehung zum Landesherrn von vornherein den demagogischen Versuchen der Schwärmer und ihrem Bestreben, beim Volke Anhang zu gewinnen, abwendig.

Das schwärmerische Ziel Thomas Münzers, des ehemaligen katholischen Priesters, der seit Ostern 1523 in Allstedt bei Eisleben als neugläubiger Prediger geschaltet hatte, war die gewaltsame Vertilgung aller Gottlosen und ein Gottesreich aller Guten hier auf der Erde nach dem Ideal der apostolischen Zeit. Mehr diese fanatische Idee als die Wiedertaufe gab seinem Anhange den Stempel. Die Wiederholung der Taufe bei Erwachsenen, welche die Sekte vornahm, war nur die Folge ihrer Meinung, daß tätiger Glaube zum Empfang der Sakramente nötig sei, während ja die unmündigen Kinder zum Glauben überhaupt nicht fähig waren.

Um gegen die „Abgötterei" der alten Kirche den gewalttätigen Krieg zu beginnen, ließ Münzer im April 1524 durch eine aufgeregte Volksmenge die Wallfahrtskapelle Malderbach bei Eisleben, wo ein wundertätiges Marienbild verehrt wurde, zerstören. Er gab dann eine von ihm kürzlich gehaltene feurige Predigt in den Druck, worin er Aufforderungen zu sofortiger Abschaffung des bisherigen Gottesdienstes an die Großen und an die Freunde des Evangeliums unter dem Volke richtete. Die Predigt gelangte durch Leute, die vor der Erhebung besorgt waren, an den kursächsischen Hof; man bat, Münzer zum Verhör zu ziehen. Auch Luther erhielt durch Spalatin, den kurfürstlichen Hofprediger, die Predigt zugeschickt, offenbar damit er der Gefahr vorbeuge. Sofort war er, mit Feldherrnblick die Lage durchschauend, entschlossen, kräftig einzugreifen. Er kannte Münzers Geist schon von früher her, wie er behauptete, durch eigene Prüfung. Jetzt sah er noch klarer, daß der Haufen durch ihn entfesselt werden sollte, und daß „die himmlischen Geister" der verschiedensten Art in die Führung seiner eigenen Unternehmung einzudringen drohten.

Luther faßte sofort mit Kraft und Geschick eine Schrift ab unter dem Titel: „Sendbrief an die Fürsten von Sachsen vom aufrührerischen Geist". Sie ist aus den letzten Tagen des Juli 1524. Wir müssen weiter unten auf das psychologisch merkwürdige Dokument zurückkommen.

Münzer wendete sich, seiner Stelle enthoben, nach Mühlhausen, wo ihm der abgefallene Mönch Heinrich Pfeifer den Boden bereitet hatte, und von da nach Nürnberg. Zu Nürnberg gab er als Antwort gegen die genannte Druckschrift Luthers im September 1524 seine „Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg" heraus. Bald schon begann er seine unstäte Wanderung durch Süddeutschland und zu den schweizerischen Gesinnungsgenossen; er weilte insbesondere bei dem ehemaligen katholischen Geistlichen und Theologieprofessor Balthasar Hubmaier, damals neugläubigen Pfarrer von Waldshut. Nach Mühlhausen im Dezember zurückgekehrt, verwirklichte er die exaltierten Pläne des Volksregimentes und der Gütergemeinschaft, bis seine und der aufrührerischen Bauern Niederlage in dem Treffen von Frankenhausen am 15. Mai 1525 und seine Hinrichtung

der Herrschaft des Fanatismus ein einstweiliges Ende machten. An andern Orten jedoch, und besonders zu Münster in der bekannten Schreckenszeit von 1532 bis 1535, sollte die Schwärmerei der Wiedertäufer aufs neue und zum Teile in schrecklicherer Gestalt wiederaufleben.

Die oben als psychologisches Dokument Luthers angeführte kurze Schrift „Vom aufrührerischen Geist“[1] ist zwar nicht insofern von Bedeutung, als ob sie unverhüllt sein Denken und Fühlen widerspiegele. Dafür hat sie zu sehr, als Bitte und Mahnung an die Fürsten, einen vorsichtigen, politischen Charakter und ist anderseits zu ausschließlich auf die Wirkung im Publikum berechnet; aber ihr Verfasser läßt, auch wo er die Dinge mit einem gewählten und fremden, ihm aber gerade passenden Scheine umkleidet, dennoch tiefe, psychologische Einblicke in seine Handlungsweise tun. Er zeigt ferner immerhin in der ganzen Schrift klar, wie er seine eigene höhere Sendung aufgefaßt haben will.

Luther beginnt die Schrift mit einer Anklage gegen den Satan. Derselbe pflege, sagt er, wenn anderes nicht helfen wolle, das heilige Wort Gottes „mit irrigen Geistern und Lehrern anzugreifen“. Weil er also jetzt wahrnehme, daß das Evangelium, von „tobenden Fürsten“ (den Gegnern der sächsischen Fürsten) angefeindet, dennoch gerade um so mehr wachse und gedeihe, so habe er sich zu Allstedt ein Nest gemacht und lasse seine Geister dort verkündigen, „es sei ein schlecht Ding, daß man zu Wittenberg den Glauben und Liebe und Kreuz Christi lehret. Gottes Stimm, sagen sie, mußt du selbst hören und Gottes Werk in dir leiden, und fühlen, wie schwer dein Pfund ist. Es ist nichts mit der Schrift [so läßt Luther sie sprechen], ja Bibel, Bubel, Babel usw.“

Als zweite, bei den Regenten ebenso stark, wenn nicht noch stärker wirkende Anklage fügt er bei, „derselbe Geist wolle die Sache nicht im Wort lassen bleiben, sondern gedenke sich mit der Faust drein zu begeben und wolle sich mit Gewalt setzen wider die Obrigkeit und stracks daher eine leibliche Aufruhr anrichten“. Demgegenüber hebt er sehr geschickt hervor, daß ja doch nach Gottes Einrichtung die Fürsten „Herren in der Welt“ sein müßten, und daß Christus gesagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Jo 18, 36); er ermahne also dringend, „solchem Unfug zu wehren und dem Aufruhr zuvorzukommen“.

Was dann den Geist, den sie rühmen, betreffe, so sei derselbe ja noch gar nicht geprüft, sondern „rumore nach seinem Muthwillen“, ohne sich vor zweien oder dreien verantworten zu wollen; Münzer habe nach den schon bei Luther von ihm gemachten Erfahrungen keine Lust, sich in Wittenberg (zur Prüfung) zu stellen: „es grauet ihm vor der Suppen, und will nicht stehen, denn da [dort wo] die Seinen sind, die Ja sagen zu seinen trefflichen Worten“.

„Wenn ich, der so gar ohne Geist ist und keine himmlische Stimm höret“, sagt er bescheiden den Fürsten, „mich hätte solcher Wort lassen hören gegen meine Papisten, wie sollten sie ‚Gewunnen‘ schreien und mir das Maul stopfen! Ich kann mich mit solchen hohen Worten nicht rühmen noch trotzen; ich bin ein armer elender Mensch und hab meine Sache nicht so trefflich angefangen, sondern mit

[1] Ausgabe von E. L. Enders, in Neudrucke deutscher Literaturwerke, Halle 1893, Nr 118, S. 3 ff. Werke, Weim. A. 15, S. 210 ff; Erl. A. 53, S. 256 ff (Briefwechsel 4, S. 372).

großem Zittern und Furcht, wie St Paulus auch bekennet von sich selber 1 Kor 2, der doch auch wohl hätte gewußt von himmlischer Stimm zu rühmen."[1]

Hiermit betritt Luther den Boden des Beweises, den er durchführen will, daß im Gegensatz zu der Schwarmgeisterei seine eigene Sache von Gott sei, daß sie sehr verschieden von Münzers Treiben dastehe und er selbst mit Unrecht von diesem Rivalen angegriffen werde (weshalb die Autorität des Landesfürsten sein eigenes Unternehmen wie bisher stützen müsse). Hierbei begegnet er unverkennbar mehr Schwierigkeiten als bei der handfesten Versicherung, daß Münzers Geist ein „lügenhafter Teufel und ein schlechter Teufel" ist, und daß man das „Stürmen und Schwärmen" und die Gewalttaten des Pöbels „Er Omnes" (Herr Omnes) nicht gewähren lassen darf.

Aus dem Beweisgange für seine eigene Sendung von oben, der sich sprungweise und mehrfach nur in kurzen Voraussetzungen und Andeutungen bewegt, lassen sich folgende seinem Fürsten vorgelegte Gedanken der Reihe nach herausheben.

Erstens: Ich gehe vor „ohne Rühmen und Trotzen", mit Bescheidenheit, ja mit „Furcht". „Wie demüthiglich griff ich den Papst zuerst an, wie flehet ich, wie sucht ich, als meine ersten Schriften ausweisen!" — Man hat freilich gesehen, daß die Schriften und Schritte Luthers vom Anfange seines Kampfes in Wirklichkeit etwas anderes „ausweisen". Er läßt hier auch zuviel seine eigenen vom Geist Gottes erhaltenen Mitteilungen und sein Hingerissensein von Gott, das er zu fühlen glaubte, zurücktreten; er durfte endlich, nebenbei gesagt, für das „Zittern und die Furcht", die er litt, sich nicht auf das Beispiel Pauli im oben angeführten Kapitel des Korintherbriefes berufen, da in demselben von eigentlicher Furcht des Apostels nicht die Rede ist, im Gegenteile Paulus in großartigem Vollbewußtsein seiner göttlichen Sendung bald nachher sagt: „Gottes Mitarbeiter sind wir... Gemäß der Gnade Gottes, die mir gegeben ward, habe ich wie ein kundiger Baumeister den Grund gelegt" (3, 9 10). Nur das erklärt Paulus, daß er zu den Korinthern nicht als Geistigen habe reden können, weil sie „Unmündige in Christus" waren; nicht als ob ihm etwas gemangelt habe, denn der „Erweis von Geist und Kraft" fehlte ihm nie.

Das zweite Moment, worauf Luther das größte Gewicht legt, ist: Trotzdem ich solch demütigen und „armen Geistes" war, habe ich dennoch „ritterliche und hohe Geistes That" verrichtet, wovon nichts bei Münzer; „ritterlich und männlich" bin ich für das von mir gepredigte Evangelium eingetreten; ja mein „Blut hat drob in der Fahr gestanden"; „ich habs müssen mit meinem Leib und Leben, bisher dar[an] gewagt, erlangen. Ich muß mich doch rühmen", schließt er hier und eilt wieder zu Paulus, „gleich wie St Paulus auch mußte; wiewohl es eine Thorheit ist, und ichs lieber ließe, wenn ich künnte vor den Lügengeistern"[2]. Und was weiß er, so unfreiwillig, von seiner ritterlichen Todesverachtung zu erzählen? „Denn ich bin zu Leipzig gestanden, zu disputiren fur der allergeferlichsten Gemeine. Ich bin zu Augsburg ohne Geleit vor meinem höchsten Feind erschienen. Ich bin zu Worms fur dem Kaiser und ganzen Reich gestanden, ob ich wohl zuvor wußte, daß mir das Geleit gebrochen war und wilde seltsame Tück und List auf mich gericht waren. Wie schwach und arm ich [auch] da war, so stund doch mein Herz derzeit also: wenn ich gewußt hätte, daß so viel Teuffel auff mich gezielet hatten, als

[1] Neudruck S. 7; Werke, Weim. A. 15, S. 214. [2] Ebd. S. 9 bzw. 215.

Ziegel auf den Dächern waren zu Worms, wäre ich dennoch eingeritten; und hatte noch nichts von ‚himmlischer' Stimm und ‚Gottes Pfunden und Werken' je etwas gehört" (was alles diese Schwärmer an sich erfahren haben wollen). Er überlasse übrigens seine Sache, erklärt er, Christo dem Herrn; wenn dieser ihn aufrecht halten wolle, dann sei alles gerettet, vor den Menschen aber und vor jeder Versammlung werde er kühn sich selber verantworten" (wie in jenen drei Städten).

Auf das „Rühmen" Luthers mit jenem dreimaligen Auftreten bleibt Münzer in seiner Replik oder „Schutzrede" die Antwort nicht schuldig. Sie muß hier der Vollständigkeit wegen berührt werden, wenngleich natürlich auch bei ihr der Charakter als Rede des Gegners in Anschlag zu bringen ist. Münzer nennt Luther wiederholt, und nicht bloß wegen dieses Rühmens, „Doktor Lügner" und den „verlogenen Luther". Er sagt ihm: „Was willst du die Leute blind machen? Dir war also wohl zu Leipzig! Fuhrest du doch mit Nelkenkränzlein zum Thor hinaus und trunkest des guten Weins zum Melchior Lother. Daß du aber zu Augsburg warst, mochte dir zu keiner Fährlichkeit gelangen [in der Tat war dafür reich gesorgt], denn das Orakel von Staupitz stund [dort] hart bei dir... Daß du zu Worms vorm Reich gestanden bist, Dank hab der Teutsch Adel, dem du das Maul so wohl bestrichen hast und Honig gegeben; denn er wähnete nicht anders, du würdest mit deinem Predigen böhmische Geschenke geben, Klöster und Stift, welche du jetzt den Fürsten verheißest. So du zu Worms hättest gewankt, wärest du ehe erstochen vom Adel worden, dann losgegeben, weiß ein Jeder... Du gebrauchtest daselbst mit den Deinen wilder Tück und Liste. Du ließest dich durch deinen Rath gefangen nehmen [und zur Wartburg führen] und stellest dich gar unleidlich. Wer sich auf deine Schalkheit nicht verstünde, schwüre wohl zu den Heiligen, du wärest ein frommer Martin. Schlaf sanft, liebes Fleisch! Ich röche dich lieber gebraten in deinem Trotz durch Gottes Grimm."[1] Die Behauptung Luthers, zu Worms sei ihm das Geleit gebrochen worden, wurde schon oben (S. 385) als Unwahrheit gekennzeichnet. Zu Augsburg aber erschien er ohne Geleit für Hin- und Rückreise, weil der Kurfürst auf Kardinal Cajetan vertraute und nicht wollte, daß Luther darum ersuche.

Es folgt bei Luther in der Darlegung seines Rechtes an dritter Stelle ein kräftiger Hinweis auf seine Gelehrsamkeit und seine Erfolge. Seine Sache soll dadurch ein viel besseres Fundament haben als die des Allstedtischen wiedertäuferischen Schwarmgeistes. „Ich weiß und bins gewiß von Gottes Gnaden, daß ich in der Schrift gelehrter bin, denn alle Sophisten und Papisten, aber vor dem Hochmuth hat mich Gott noch bisher gnädiglich behüt und wird mich auch behüten." „Ich habe dem Papst ohne alle Faust mehr Schaden than, denn ein mächtiger König thun möchte"; „durch mein Wort werden jetzt an viel Orten die Klöster ledig". Diese Schwärmer aber „gebrauchen unseres Sieges und genießen [ihn], nehmen Weiber und lassen päpstliche Gesetze nach, das sie doch nicht erstritten haben."

Viertens: „Ich weiß, daß wir, so das Evangelium haben und kennen, ob wir gleich arme Sünder sind, den rechten Geist oder, wie Paulus sagt [Röm 8, 23], primitias spiritus, das Erstling des Geists haben, ob wir schon die Fülle des Geists nicht haben... Wir wissen ja, was Glaub und Liebe und Kreuz ist... Daraus wir ja auch wissen und urtheilen könnten, welche Lehre recht oder unrecht; wie wir denn auch diesen Lügengeist kennen und urtheilen" usw.

[1] In der angeführten Nummer der „Neudrucke" wurde auch diese Schrift von Enders S. 19 ff herausgegeben. Die Stelle steht S. 37 f.

Fünftens die Früchte unserer Lehre. Diese sind die vom hl. Paulus genannten (Gal 5, 22 f. Röm 8, 13), nämlich „Liebe, Freud, Fried, Geduld, Gütigkeit, Treu, Sanftmuth und Mäßigkeit", und daß „getödtet werden die Werk des Fleisches und gekreuziget mit Christo der alte Adam sammt seinen Werken. Summa, die Frucht unsers Geists ist Erfüllung der Zehn Gebote Gottes". Aber der Allstedtische Geist, fügt er bei, müßte eigentlich noch höhere Früchte tragen, da er ein höherer Geist sein will. Wenn sie dahinter zurückbleiben, so dürfen wohl auch wir gestehen, „daß wir leider nicht alles thun, was wir thun sollten". — Es ist bekannt genug, daß Luther noch größere Geständnisse in dieser Beziehung hätte machen dürfen. Er will aber dennoch hier „von Gottes Gnaden viel Frucht des Geistes bei den Unsern anzeigen können; und wollt auch noch wohl seine Person allein, die die geringest und sündlichest ist, entgegensetzen allen Früchten des ganzen Allstedtischen Geists, wenns Rühmen gelten soll, wie hoch er auch mein Leben tadelt". Um sich jedoch in dieser Beziehung ganz sicher zu stellen, bemerkt er, daß man „die Lehre ums Leben willen" nicht verurteilen dürfe, da einmal dieser Geist „sich an unserm kranken Leben ärgert". Es scheint, daß Münzer sich sehr stark gegen Luther und das Wittenberger Treiben hatte verlauten lassen.

Den tiefsten Eindruck indessen aus dem Inhalt der Schrift Luthers wird auf den einen oder andern der fürstlichen Leser, sowie auf die Personen des Hofes der Satz über das Eigentum an den infolge der Neuerung preisgegebenen Kirchen und Klöstern gemacht haben: „Man laß die Landesherrn damit machen, was sie wollen!" Diese Einladung war recht wohl geeignet, bei Machthabern alle andern Argumente zu ersetzen und als unüberwindlicher Beweis für die Güte der Sache zu gelten.

Da also Luthers höhere Sendung nach seiner Meinung so feststeht, daß er sich vor niemand zu fürchten hat, so geht er sogar in der nämlichen Schrift so weit, den wiedertäuferischen Gegnern Freiheit für ihre Lehre zu beantragen. „Man lasse sie nur getrost und frisch predigen!" Dann will er sich aber auch rüsten; und man weiß, wie viel er seiner sturmkräftigen Redegewalt zutrauen kann. Im Bewußtsein also, daß keiner seiner Zunge und Feder standhalten könne, ruft er aus: „Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen... Wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen etliche fallen und wund werden; wer aber redlich ficht, wird gekrönet werden." Tatsächlich ließ er jedoch diesen siegesgewissen Vorschlag ganz bald wieder fallen; er langte im Gegenteil später, wie wir sehen werden, bei der Forderung der Todesstrafe für diese in der Lehre von ihm abweichenden Gegner, die Wiedertäufer und Schwarmgeister, an und begründete die Notwendigkeit derselben mit den Stellen des Alten Testamentes über die Hinrichtung falscher Propheten[1].

Nun hatte sich Münzers Partei bei ihren gewaltsamen Zerstörungswerken ebenfalls auf Vorschriften des Alten Testamentes berufen (Gn 11, 2; Dt 7, 12; 12, 2 3: „Zerstöret die Altäre, zerbrechet die Bilder" usw.). Deshalb

[1] Es wird sich unten zeigen, daß nicht bloß der revolutionäre Charakter der Wiedertäuferei der Grund zur Forderung der Hinrichtung war, sondern ebensosehr das Religionsvergehen durch ihre Irrlehre.

glaubte Luther in dem Sendschreiben wider sie hervorheben zu müssen, daß man damals für die Zerstörung „ein gewiß Gebot Gottes hatte, welches wir zu dieser Zeit nicht haben".

So bot überhaupt die Bibel ein vielfaches Streitobjekt zwischen den Kämpfenden dar; bei der Frage nach der göttlichen Beauftragung stand schließlich doch immer sie im Vordergrund der lebhaften Verhandlungen.

Luther erhob die Bibel gleichsam feierlich über sein Haupt und rief den Wiedertäufern und den andern abweichenden Lehrern des Neuglaubens zu: Ich, ich allein habe Gottes Wort entdeckt, mit ihm bin ich der berufene Lehrer! Von den Angeredeten sagte indessen jeder das gleiche und versicherte sogar, bessere Beweise zu besitzen als Luther. Wer sollte das Feld behaupten?

Die katholische Kirche gestattete den einzelnen Lehrern niemals religiöse Parteiungen wegen authentischer Bibelauslegung; sie selbst erklärte sich für die gottgesendete höchste Beauftragte, die über den Sinn des geschriebenen Wortes Gottes zu entscheiden hat, weil an sie das lebendige Wort Gottes ergangen ist mit der Bevollmächtigung, die ganze Hinterlage göttlicher Lehre, auch die geschriebene, in ihrer ursprünglichen Reinheit zu bewahren und immerdar unfehlbar zu verkünden. Sie beruft sich auf Christi Wort: „Lehret alle Völker", „Wer euch höret, höret mich", „Ihr sollt mir Zeugen sein bis an die Grenzen der Welt", „Ich bleibe bei euch bis zur Erfüllung der Zeiten"[1].

Außerhalb dieser sichern Norm ist immer nur Willkür und Wirrwarr aufgetreten. Jene Streitenden, Luther und seine „Ketzer", hielten sich gegenseitig die gröbste Willkür und nicht mit Unrecht vor. Man rief sich einander das Spottwort „Bibel, Bubel, Babel", „Alles geht durcheinander" zu. Nicht bloß Luther sagt, bei Münzer sei Bibel, Bubel, Babel, sondern nach Agricola hätte Münzer selbst mit diesen Worten alle, auch die Lutheraner, verspottet, die ihm mit Bibelaussprüchen entgegentraten; und der Züricher Wiedertäufer Konrad Grebel schreibt ebenso am 5. September 1524 an Münzer: „Du hast die Bibel, daraus Luther Bibel, Bubel, Babel macht, zu Schirm" usw[2].

Niemand konnte hindern, daß die Schwarmgeister sich die Freiheit, welche Luther für die persönliche Auslegung als Prinzip aufgestellt hatte, zu nutze machten. Auch Münzer verehrte die Bibel an sich, er wußte sie behende zu handhaben. Er versichert, genau wie Luther, daß er „allein aus der Heiligen Schrift" das Volk belehre und, „so Gott wolle, seinen Dünkel nicht predige"[3]. Es war auch nach den Grundsätzen des Luthertums gestattet, daß Münzers Partei sich das „äußere Wort" (der Bibel) nach dem „inneren Wort", das sie zu vernehmen glaubte, einrichtete. Wenn Luther später immer darauf besteht, man müsse neben dem inneren Wert auch das äußere Wort annehmen, so war das ein halber Rückzug (s. Bd 2, XXVIII, 1); auch meinte er wieder im Grunde das äußere Bibelwort, so wie er es erklärte.

[1] Mt 28, 19. Lk 10, 16. Apg 1, 8. Mt 28, 20.

[2] Siehe die von Enders in seinem Briefwechsel Luthers 4, S. 373, A. 3 zitierten Stellen.

[3] Neudrucke S. 35.

Ohne Autorität der Kirche und nach Preisgabe ihrer Sendung einen Widerstrebenden zur Annahme der eigenen, rein persönlichen und subjektiven Auslegung verpflichten, das war Ausübung einer unerträglichen Geistestyrannei. Darum klagt denn auch Münzer in einem Schreiben, daß Luther im Sendbrief „so grimmig und häßlich einherplatzt, als ein prächtiger Tyrann“[1]. Er konnte im besondern darüber Beschwerde führen, daß Luther forderte, es müsse der Geist, der in Münzer spräche, eine Prüfung vor dem lutherischen Tribunale zu Wittenberg sich gefallen lassen, ehe er als berufener Geist anzunehmen sei. Das forderte Luther, versichernd, daß Münzers Partei auch von den Papisten verabscheut sei, keine ordentliche Sendung besitze und auch keine Wunder zu ihrer Beglaubigung aufzuweisen habe. Er wollte für sich „die Erstlinge des Geistes“ in Sicherheit bringen. Indessen, „die Erstlinge des Geistes“ haben ja wir, das war die Antwort der andern, sie sind von uns laut unseres himmlischen Zeugnisses vorweggenommen. Dieser Luther will sich die Erstlinge des Geistes zuschreiben, sagt zu Münzer der Sektierer Grebel, und verfaßt ein so „schändlich Büchlein“. Ich kenne seine Absicht; sie ist radikal und tyrannisch. „Ich sehe, daß er dich an die Axt geben will und den Fürsten überantworten.“[2]

Und doch, nicht bloß in dem Prinzip der Freiheit der Bibelauslegung befand sich Luther trotz der anderweitigen Gegensätze mit den Wiedertäufern in Übereinstimmung, sondern auch, wie angedeutet, in seiner Betonung der Erleuchtung von oben, die jedem zu teil werde. Privatinspiration, das „Einraunen“ von der Höhe, wie er es nannte, schloß Luther durchaus nicht aus den Erkenntnisquellen des Glaubens aus, im Gegenteile, die Frage konnte nur sein, wieweit dieselbe gehen könne.

Wie er ferner gerne einschärfte, daß zum Verständnis der Schriftworte und der religiösen Wahrheiten überhaupt ein durch Anfechtungen geprüftes Herz gehöre, so stellt auch, wenngleich mit mehr phantastischen Worten, Münzer diese neue theologische Anforderung. Die Beschäftigung mit der Mystik Taulers hatte diesem ebenso und noch mehr wie Luther konfuse Begriffe beigebracht. Er erbot sich nach dem Erscheinen von Luthers Sendbrief zu einem Verhör vor der ganzen Christenheit über seinen Geist; aus allen Nationen sollten dazu vor allen diejenigen entboten werden, „die im Glauben unüberwindliche Anfechtung erduldet und zur Verzweiflung des Herzens gekommen sind“. So in einem Schreiben an den Kurfürsten von Sachsen vom 3. August 1524[3]. Nun will Luther allerdings in diesen Untiefen der inneren Leiden viel besser erfahren sein als andere; Münzer soll ihm hier nicht hineinreden dürfen. „Man soll nicht kühn sein im Worte Gottes“, sondern „die Heilige Schrift mit Ehrerbietung und großer Furcht handeln; das tun die Rotten und frechen Geister nicht“.

---

[1] Brief vom 3. August 1524 an den Kurfürsten von Sachsen, bei Förstemann, Neues Urkundenbuch zur Gesch. der Reformation S. 248. Enders, Neudrucke S. v.

[2] Bei Enders, Luthers Briefwechsel 4, S. 375, A. 8.

[3] Enders, Neudrucke S. v.

Es läßt sich solches (was Christus über die Wiedergeburt sagt) „nicht verstehen, es sei denn, daß jemand solches erfahren und in der geistlichen Wiedergeburt gewesen sei“[1].

Luther kam im Grund den Wiedertäufern sogar auch in der Lehre von der Taufe, die diesen den Namen verlieh, auf halbem Wege entgegen. Die Wiedertaufe verwarf er natürlich, aber gleichwohl vertrat er das Prinzip, von dem jene ausgingen, nämlich, daß zum Empfange der Taufe der Glaube des Täuflings gehöre. In wunderlicher Weise suchte er hierbei die Schwierigkeit mit den unmündigen, des Gebrauches des Verstandes nicht fähigen Kindern zu überwinden. Auch sie müssen glauben, es hilft nichts. Sie werden, sagt er, bei der Handlung der Taufe, die man nach dem alten Brauch der Kirche an ihnen vornehmen muß, wohl plötzlich und durch Wirkung göttlicher Allmacht erleuchtet und mit jener Glaubenserkenntnis durchdrungen, die für den Empfang dieses unabänderlich nötigen Sakramentes erforderlich ist. Wozu ist übrigens Vernunft beim Glauben nötig? Weiß man ja, daß die Vernunft dem Glauben nur feindlich ist. — Absonderliche Ausflüchte, um der Folgerung, die Münzer und Genossen aus seinen Sätzen nicht mit Unrecht ableiteten, sich irgendwie zu entziehen[2].

Indessen bei aller Gemeinschaft gewisser eigener Hauptgedanken mit der wiedertäuferischen Sekte und trotz seines Vaterverhältnisses zum verabscheuten Irrtum fühlte er sich mit unaussprechlichem Gefühl der Größe und göttlicher Begnadigung über die Schwarmgeister erhaben.

Die Idee von der eigenen, alles überragenden Sendung und von seinen großen Leistungen und Eigenschaften, die ihn mit den fortschreitenden Jahren immer mehr beherrscht, sog aus dem Vergleich mit dem tollen Unwesen der Schwärmer, dann aus der siegreichen durch seine kraftvolle Mitwirkung herbeigeführten Überwindung derselben neue Nahrung.

In der Tat, kaum war der unglückliche Münzer gefangen und nach reumütiger katholischer Beicht nebst dem Priester Heinrich Pfeifer und 24 Rebellen zu Mühlhausen enthauptet worden, da verkündete er das Ereignis in einer Schrift den deutschen Landen als offenbar von Gott gefügtes Gericht, durch das sein eigenes Evangelium besiegelt und er selbst als Lehrer der Wahrheit bestätigt werde.

In der Flugschrift „Eine schreckliche Geschicht und Gericht Gottes“[3] heißt es: Hätte Gott durch ihn geredet, „solichs [sein Fall] wäre nicht geschehen. Denn Gott

[1] Werke, Erl. A. 46, S. 265 f.

[2] Die Belege für die Meinung von der wunderbaren Erleuchtung der Kinder sind unten in anderem Zusammenhange anzuführen. Auf die Gegnerschaft der Vernunft gegen den Glauben beruft sich Luther bei der Frage nach der Kindertaufe z. B. Werke, Erl. A. 59, S. 53, wo er in den Tischreden sagt, „daß die Vernunft nichts zum Glauben thäte. Und umb dieser Ursache willen am allermeisten soll man die Kinder taufen, daß sie nicht Vernunft haben. . . Denn Vernunft ist des Glaubens größtes Hindernis“. Ebd. gilt ihm als Beweis für die Kindertaufe schon der Umstand allein für genügend, daß die christliche Kirche in der Vorzeit nicht habe verschwinden können; sie wäre aber verschwunden gewesen, wenn die allgemein durch die Tradition geheiligte Kindertaufe ungültig gewesen wäre.

[3] Werke, Weim. A. 18, S. 367 ff; Erl. A. 65, S. 12 ff. Siehe oben S. 497, wo bereits einzelnes aus dieser Schrift angeführt ist.

leuget nicht, sondern hält fest uber sein Wort. Nun aber Thomas Müntzer fehlet, ists am Tage, daß er unter Gottes Namen durch den Teufel geredt und gefahren hat... Mehr denn fünftausend", fährt er fort, „seind auf einmal um Leib und Seel kommen. O des elenden Jammers. Das wollt der Teufel haben, das sucht er auch noch an allen aufrührerischen Bauern." Er erklärt, daß „es ihm leid ist, daß die Leute so umb Leib und Seel kommen sind", aber er kann nicht umhin, ihre ewige Verwerfung, soweit es möglich ist, zu bekräftigen; sie sind in „Untreu, Meineid und Gotteslästerungen bis ans Ende verharret und verstockt"[1]. Wenn also Gott so handgreiflich den „schädlichen falschen Propheten" gezüchtigt hat, so muß uns das dazu dienen, „das recht Wort Gottes" hochzuhalten.

„Hohes Geistes", sagt Luther ebenda über seine Größe gegen die Schwärmer und Sektierer, „rühme ich mich nicht, aber großer Gaben und Gnaden meines Gotts und Geists rühme ich mich, hoffe ich, ganz billig und nicht ohne Ursache... Der Münzer ist tot, aber sein Geist ist noch nicht ausgerottet... Der Teufel schläft nicht, sondern sprühet noch immerdar... Diese Prediger sind ihr' selbs nicht mächtig, der Geist hat sie verblendt und gefangen, drumb ist ihnen nicht zu trauen... Hüt dich, siehe dich für, Satan ist unter die Kinder Gottes kommen!"[2]

Die große Selbsttäuschung nimmt suggestiv immer wieder bei ihm die anscheinend beruhigende Gestalt der Vertretung des richtig gedeuteten Wortes Gottes an. So gegenüber den Nachwehen von Münzers Wirken; so gegenüber dem unstäten und phantastischen Kopf von Karlstadt, besonders in den gegen den letzteren gerichteten scharfen und beredten Schriften: „An die Christen zu Straßburg wider den Schwärmergeist" und „Wider die himmlischen Propheten".

Im letzteren berühmten Buche, das unten bei Karlstadt zu behandeln ist (Bd 2, XIX, 2), bekämpft er die Schwärmer auf der ganzen Linie und nimmt dabei für seine eigenen Erleuchtungen und sein persönliches Evangelium eine unbedingte höhere Gültigkeit in Anspruch. Er unterläßt es jedoch nicht, im Hinblick auf die vielseitige Zurückweisung seines Evangeliums einzuschärfen, daß dessen Kraft nur die „gedemütigten und geschreckten Gewissen" inne werden könnten.

Unwandelbar hält er dabei an der Anforderung fest, daß man einzig auf seine Erklärung der Bibel höre:

„Was mangelte Münzer anders", ruft er in diesem Sinne, „denn daß er das Wort nicht recht unterscheidet? .. Er sollte das Evangelium rein gelehret haben! .. Es ist eine sehr hohe Kunst, das Gesetz und Evangelium recht voneinander zu scheiden... Gottes Wort ist nicht einerlei, sondern unterschieden... Von diesem scheiden... Gottes Wort ist nicht einerlei, sondern unterschieden... Von diesem das Gesetz vom Evangelio zu scheiden, wohl kann, den setze obenan, und heiße ihn einen Doktor der Heiligen Schrift; denn ohne den Heiligen Geist ist es ohnmöglich, diesen Unterschied zu treffen. Ich erfahre es an mir selbst... Kein Papst, kein falscher Christ, kein Schwärmer vermag diese zwei [Gesetz und Evangelium] von einander zu teilen."[3] Aber weil er den „Heiligen Geist" hat, so hat

[1] Ebd. S. 373 bzw. 20 f.

[2] Ebd. 23, S. 280—283 bzw. 30, S. 150.

[3] Erl. A. 19[1], S. 237.

er diese einzig große Entdeckung machen können und besitzt den Schlüssel der Schrift, indem er auf dieser Basis alles aufbaut.

„Wiederum hab ich auf unser Seiten, von Gotts Gnaden, so viel ausgericht, daß, Gottlob, itzt ein Knab oder Mädlin von funfzehn Jahren mehr weiß in christlicher Lehre, denn zuvor alle hohen Schulen und Doktores gewußt haben." Ich habe „zu gutem Gewissen und Ordnung bracht, was die Buße, Taufe, Gebet, Kreuz, Leben, Sterben, und das Sakrament des Altars sei, und uber das, was die Ehe, die weltliche Oeberkeit, was Vater und Mutter, Weib und Kind, Mann und Sohn, Knecht und Magd; und in Summa alle Stände der Welt, daß ein Jglicher weiß wie er lebt und wie er in seinem Stande Gott dienen sollte."[1]

Nennt sich Luther wiederholt einen „großen Doktor"[2], so war das eben doch nicht zu hoch gegriffen, wofern seine Voraussetzung zutraf. Er zeigt sich denn auch aufs äußerste empfindlich, wie man bald sehen wird, gegenüber den Versuchen der Sektierer und Schwärmer, ihm die Ehre des persönlichen Vortrittes zu nehmen, seine ureigene Entdeckung des Evangeliums nicht zur Anerkennung kommen zu lassen, und entweder sich mit seinen Lorbeeren zu schmücken und die Ehrenfrüchte des heißen Lebenskampfes, den er gerungen, sich anzueignen oder auch auf seine Kosten etwas Neues erfinden und in die Welt setzen zu wollen. Da er verkünden kann, daß „Christus durch ihn das Papsttum tötet" und es bis zum „exspiravit", d. h. bis zum letzten Hauche bringt, so regt es ihn gewaltig auf, die Erfahrung machen zu müssen, wie es immer noch neugläubige Wortführer gibt, die ihm nicht unbedingt folgen wollen und die seiner Predigt „einen großen Abfall und Nachreden machen. Es sind Etlich, so sie ein Blatt oder zwei gelesen, oder eine Predigt gehöret, rips raps ausher wischen und nichts mehr thun, denn ubirfahren und vorsprechen die Andern mit ihrem Wesen, als die nit evangelisch sein". Das habe aber er „Niemand gelehrt", so erklärt er als oberster Lehrer, vielmehr das habe er und auch der hl. Paulus, „hart verboten. Sie thuns nur darum, daß sie etwas Neues wissen wollen... Sie mißbrauchen des heiligen Evangelii zu ihrem Muthwillen"[3].

Das alles äußert er zu ganz gleicher Zeit, während er beteuert, sich über niemand zu stellen und „Keins Meister sein zu wollen".

Es gibt kaum einen unter allen den vielen von Luther abweichenden Lehrern der Neuerung, den er nicht dem Teufel gleichgestellt hätte. „Jch habe mehr denn dreißig Doktores Rottgeister wider mich gehabt", sprach er einmal, „die alle haben wollen Meister an mir werden"; er hat sie sämtlich wie Spreu davonstieben machen und ebensooft hat er den „Teufel" in ihnen besiegt[4].

„Münzer, Karlstadt, Campanus und dergleichen Gesellen, Rotten und Sekten sind lauter leibliche Teufel, denn alle ihre Gedanken sind dahin gerichtet, daß sie wollen Schaden thun und sich rächen."[5]

Er sieht sich selbst gleichsam als Vorkämpfer Gottes gegen den Teufel auf die Zinne des Tempels erhoben. Da ist es der Teufel, den er mit himmlischer Kraft in all diesen Häretikern, die sich in seinem Lager erheben, abweist und beschämt. „Der Satan", sagt er ihnen, „kann sich nicht verbergen."[6] „Solche Gesellen werden vom Teufel verblendet."[7] Den Theologen Johannes Agricola, seinen Genossen,

[1] Ebd. 63, S. 272. Jm Jahre 1528. [2] Siehe Bd 2, XXV, 4.
[3] Werke, Weim. A. 8, S. 684; Erl. A. 22, S. 55. [4] Ebd. Erl. A. 61, S. 91.
[5] Ebd. [6] Ebd. S. 1. [7] Ebd. S. 19.

übergibt er dem Satan wegen seiner abweichenden Lehren: „Er geht dem Satan überliefert, wie er ist, seine Wege weiter und sät Haß gegen uns.“[1] Luther droht ihm, er könne Märtyrer werden, aber wie Arius und wie der Satan, den Christus straft. „O guter Gott, welche Bosheit! Diese Ketzer sagen von mir, was die Manichäer von Christus sagten: Christus hätte den Heiligen Geist gehabt, aber nur unvollkommen, sie selbst besäßen ihn vollkommen.“[2]

Gleich Agricola ist ihm Kaspar Schwenkfeld ein neuerungssüchtiger häretischer Theologe und deshalb „ein unsinniger Narr vom Teufel besessen“; „der Teufel speit und scheißt aus ihm seine Schriften“. Luther läßt eine Beschwörung gegen diesen Ketzerteufel ergehen, die lautet: „Der Fluch Gottes über dich, Satan; dein Geist, der dich rief, sei mit dir zum Verderben!“[3] Der lutherische Prediger, der schwarmgeisterisch angelegte Michael Stiefel, ist nicht minder vom Teufel eingenommen. „Es ist bald geschehen umb einen Menschen“, seufzt er über diesen alten Freund, „das ihn der Teufel so gar einnimbt.“[4] Zwingli gar und die Zwinglianer sind eingeteufelt und durchteufelt und des Satans Diener[5]. Sie alle, die sich ihm nicht fügen, sondern Eigenes aufstellen, offenbaren nur, wie es der Teufel in der Welt treibt. „Also geht des Teufels Prozeß. In diesen zwanzig Jahren habe ich mehr als fünfzig Sektierer gehabt, die mich lehren wollten, aber Gott hat mich bewahrt, der auch von St Paulus gesprochen hat: ‚Ich will ihm zeigen, wie viel er meines Namens wegen leiden soll‘ [Apgesch 9, 16].“[6]

Diese sind es, die „der Teufel [des Stolzes] hoch in den Lüften führet und auf die Zinnen des Tempels setzt“[7].

Es ist notwendig, die Reihe solcher Äußerungen mit einer Gegenstimme zu unterbrechen. Was Thomas Münzer ihm zu antworten hat, ist freilich auch stark genug, aber die Gegenrede wird wenigstens in den damaligen Wortwechsel, wie er häufig stattfand, getreu zurückversetzen. Thomas Münzer beschwert sich in seiner obengenannten gedruckten Entgegnung an Luther[8] sehr bitter, daß derselbe alle, die ihm widersprechen, zu Teufeln stemple.

„Der allerehrgeizigste schriftgelehrte Doctor Lügner Luther“ wird, sagt er, „je länger je weiter zum hoffärtigen Narren, bedeckt sich mit der Heiligen Schrift und behilft sich mit derselben aufs allerbetrüglichste“[9].

„Daß des Wittenbergischen Papstes Gebot nicht geachtet wird“, schreibt Münzer ebenda ironisch, das sei der große Frevel; allerdings setze sich Luther „an die Statt des Papstes, „heuchelt aber zugleich den Fürsten“; „du neuer Papst schenkest ihnen Klöster und Kirchen“. „Du hast die Christenheit mit einem falschen Glauben verwirret und kannst sie, nun die Not her geht, nicht berichten“ als mittels der Fürsten. Eine „neue Logik und Täuscherei des Wortes Gottes“ führe er ein; „er will alles von Worts wegen handeln“ und tut dabei so groß, als wäre

[1] An Justus Menius 10. Januar 1542, Briefe, hg. von De Wette 5, S. 426.
[2] Colloq. ed. Bindseil 3, p. 323.
[3] An Schwenkfeldts Boten, 1543, bei De Wette 5, S. 614.
[4] Mathesius, Tischreden, hg. von Kroker S. 295.
[5] Siehe Bd 2, XIX, 1. [6] Colloq. ed. Bindseil 3, p. 323.
[7] Werke, Erl. A. 19 [2], S. 372. [8] S. 628; vgl. 434.
[9] Enders' Ausgabe in Neudrucke (s. oben S. 431, A. 4) Nr 118, S. 19.

er nicht auf gewöhnlichem Wege in die Welt gekommen, sondern „aus der Stirn geboren“. Er rede von „unserm Schirm und Schutz“, als wäre er selbst ein Fürst; mit seinem „fantastischen Verstand“ richte er Unheil an, trage aber eine „beschissene Demut“ vor sich her; er wolle seine „Einfalt“ anempfehlen, diese sei aber nach der Art des Fuchses oder auch mit der Zwiebel vergleichbar, welche neun Häute zähle. Alle seine Widersacher mache er samt und sonders zu „Teufeln“, hetze und treibe aber selber wie ein Höllenhund, und wenn er keinen offenen Aufruhr mache, so geschehe es eben, weil er, wie die Schlange, über die Felsen hüpfe[1].

Bemerkenswert ist auch zur Kennzeichnung des Streites, was Valentin Ickelsamer, ein Führer der „Schwärmer“, Luther in einer Schrift vorhält. Er sagt ihm, daß seine Predigt auf halbem Wege stehen bleibe, indem sie das Recht eigenen Urteils in göttlichen Dingen verkünde, aber ja nicht für alle, und indem sie „das Volk verwirre“ mit Inkonsequenz und Unbeständigkeit. Ickelsamer will aber auch seinerseits reden, „weil uns das Evangelium Freiheit zu glauben und Gewalt zu urteilen gibt“. Er findet nicht nur allerlei „Sprüch der Schriften, so wider Luthers Wesen“ sind, sondern schilt auch stark den ungeheuern Stolz, mit dem er „wolle, daß jederman auf ihn sehe“; zur größten „Ungerechtigkeit und Tyrannei“ verführe ihn seine Selbstüberhebung. „Jetzo rück dich recht im Papststuhl“, ruft er Luther zu, du willst ja doch nur „deinen eigenen Gesang hören“. Dein Eigensinn wäre im stande, so schreibt er keck, daß du selbst der Behauptung „Christus ist Gott“ widersprächest, wenn du dem Urheber derselben „ein wenig abgünstig wärest“. Er möchte sehen, ob es nicht wohlgetan sei, wenn etwa „unser Herrgott die Götzen herumstürmte und setzte dich an ihr' statt“[2].

Luther fuhr trotz aller Einreden fort, die Gegner den Teufeln gleich zu stellen. Der Teufel verführt sie dazu, mit der Vernunft nach dem Grunde (dem Quare) der Glaubenslehren zu fragen. Durch dieses Verdikt trifft er freilich die ganze vorausgegangene kirchliche Wissenschaft. „Das Quare fuhret uns“, sagt er, „in alles Unglück und Ketzerei, damit unsere ersten Aeltern im Paradies vom Teufel betrogen sind... Wahrlich, man sollte uns mit Eselsforzen krönen, daß wir so närrisch sein und so balde folgen, wenn der Teufel sein alt Quare herfuhret.“[3]

„Sie sind verloren [diese Schwärmer], sie bleiben des Teufels.“[4]

Der Teufel hat dagegen ihn und seine Sendung bestätigen müssen. „Der Teufel hat sich lange vor diesen Jahren gefurcht und den Braten von ferne gerochen, hat auch viel Prophezeiungen dawider ausgehen lassen, der' etliche auf mich deuten, daß ich mich oft seiner großen Schalkheit vorwunder. Er hätt mich auch oft gar gerne todtet.“[5] Luthers Tod wollte der Teufel nur, um sich der hohen Predigt desselben zu entledigen.

Oft drängt sich in diese Ideen noch ein anderer bekannter Gedanke zur Bestätigung derselben bei ihm herein, eine bei ihm gewohnte Erwägung, die eine unwiderstehliche Gewalt über ihn ausübt: Meine inneren Leiden, sagt er wiederholt,

---

[1] Ebd. S. 29—39.

[2] Clag etlicher Brüder usw. (für Karlstadt), im zitierten Neudruck von Enders S. 44 54.

[3] Werke, Erl. A. 38, S. 177. [4] Ebd. 53, S. 276 f.

[5] Ebd. Weim. A. 8, S. 683; Erl. A. 22, S. 52 f.

meine Teufelskämpfe drücken das Siegel der innersten Gewißheit auf meine Lehre, und dieses Siegel fehlt den Schwarmgeistern.

Da kommt Campanus, sagt er von diesem theologischen Widerspruchsgeiste in seinen Reihen, und „will allein der sein, ders alleding gewiß sei"; „er rühmt sich, er sei der Sachen ganz gewiß, es könne ihm nicht feihlen"; derselbe verdamme ihn (Luther) als einen „Lügner und teuflischen Menschen", dessen sei dieser „so gewiß als Gott Gott ist". Und doch, dieser Campanus hat „nie keinen Kampf gefühlet, noch sich mit dem Teufel gerauft, darumb rühmt er sich"[1]. Aber er selbst, sagt er, sei durch den „Teufel heimgesucht" und durch die „Anfechtung" erprobt worden; „die ist der Prüfstein", und sie ist nötig, „um in der Theologie zu studirn"; „denn sobald Gottes Wort aufgehet, so wird dich der Teufel heimsuchen, und dich zum rechten Doktor machen"[2].

„Welche aber der Teufel mit falscher Lehre und Rotterei gefangen nimmt, dieselbigen hält er feste. Er besitzet ihr Herz, er macht sie taub und blind, daß sie nichts hören noch sehen, auch die klare, helle und öffentliche Zeugniß der Heiligen Schrift nicht achten und hören; denn sie sind zwischen seinen Klauen also gefasset, daß sie daraus nicht können gerissen werden."[3] Anfangs sehen die Ketzer freilich nicht klar, wohin sie der Teufel führt. „Sie setzen den Vordersatz mit Andacht und geheucheltem Frieden. Darnach macht der Teufel einen Schlußsatz, den sie [die Rottengeister] sich nicht gedacht haben. Johannes Agricola z. B. sieht den Schlußsatz nicht. Aber der Teufel ist ein guter Dialektikus, der hat den Syllogismus, Antecedens und Consequens schon gesetzt. Und da wollen wir noch der Sicherheit pflegen und meinen, der Teufel regiere nicht in der Welt!"[4] Auf eine Art Bezauberung durch den Teufel führt Luther an verschiedenen Stellen jene Eingenommenheit der Ketzer für ihren Irrtum zurück. Wenn der Teufel die leiblichen Sinne bezaubern könne, sagt er aus einer tief in seiner Seele wohnenden Überzeugung heraus, so kann er als ein „feiner und gefährlicher Künstler", der er ist, viel leichter noch „die Herzen und Gewissen der Menschen betrügen und gefangen nehmen". „Was eitel Lüge, Irrthum und gräuliche Finsterniß ist, das halten sie für die helle lautere Wahrheit und lassen sich von ihren Vorstellungen durch keine Ermahnung und durch keine Schrift abbringen... Sie thun wie jene Eltern in der Legende des hl. Makarius, die infolge teuflischer Blendung ihre Tochter für eine Kuh ansahen, bis sie endlich von dem Zauber befreit wurden... Also der Teufel richtet durch falsche Lehre bei jenen Menschen innerlich das aus, was er sonst äußerlich durch vorgespiegelte Bilder und Farben zu thun pflegt."[5]

Eine häusliche Szene schließe diesen Gegenstand. Einmal ließ sich Luther im Jahre 1544 in Gegenwart von Katharina Bora mit Zorn gegen Schwenkfeld wegen seines Mangels an Unterordnung unter die lutherische Lehre aus: „Er ist attonitus" (wie außer sich), ruft er von ihm, „wie die Schwärmer alle... Er bescheißt die Leut mit dem herrlichen Namen Christi und wie ich [ihn] soll anbeten. Ich habs, Gott sei gedanckt, besser; denn ich kenn meinen Christum wohl, drumb las er mich ungeheiet" [d. h. laß er mich ungeschändet, oder ähnlich, ein sehr brutaler Ausdruck]. Da fiel ihm Katharina ins Wort und sagte: „Ei,

[1] Ebd. Erl. A. 61, S. 5. [2] Ebd. 63, S. 405. [3] Ebd. 39, S. 109.
[4] Colloq. ed. Bindseil 3, p. 321.
[5] Comm. in Epist. ad Gal. (ed. Irmischer) 1, p. 279.

liber Here, es ist zu grob." Luther erwiderte: „Sie lernen mich, so grob zu sein. Man mus mit dem Teuffel also reden; er revocir mir die Schwermerei usw... Er macht die Kirchen irre, so im [ihm] doch Gott nicht befohlen noch gesandt hat! Der unsinnige, nerrige, vom Teufel besessen, versteht nichts; weiß nicht, was er lallet. . . Er las mich mit seinem Büchlein, die der Teufel aus ihm speiet und scheisset, ungeheiet!"[1]

7. Fortgang des Abfalles. Reichstage zu Speyer 1529, zu Augsburg 1530.

In dem kaiserlichen Edikte nach dem Nürnberger Reichstage, datiert vom 8. Februar 1523, war befohlen worden, das Evangelium nur nach der von der christlichen Kirche approbierten Auslegung zu predigen.

Der folgende Reichstag von Nürnberg 1524 hatte erklärt, daß das Wormser Edikt gegen Luther aufrecht erhalten und durchgeführt werden solle, soweit es möglich sei; es solle auch ein allgemeines nach Deutschland zu berufendes Konzil vom Papste begehrt werden; vorher aber wolle man auf einer Versammlung, einem Religionskonvente zu Speyer, der im nämlichen Jahre abzuhalten wäre, entscheiden, wie man sich bezüglich der streitig gewordenen Glaubenslehren zu verhalten habe. Luther ließ gegen diesen Abschied eine zornentflammte, das Volk aufreizende Schrift erscheinen: Zwei kaiserliche uneinige und widerwärtige Gebote[2]. Er ging darin vor allem von dem Nachweise aus, daß die Anordnungen des Reichstages „uneinig" seien und sich widerstritten; denn es sei ein ganz unlösbarer Widerspruch, die Strenge des Wormser Edikts aufrecht zu erhalten und doch auf die Prüfung zu Speyer den Entscheid über die Lehre zu verschieben[3].

Aber weit über diesen Nachweis hinausgehend, griff er die Autorität der Stände und des Kaisers an. Auf der andern Seite waren am Schluß des Reichstages auf Veranlassung des päpstlichen Legaten Lorenzo Campeggio und des Erzherzogs Ferdinand die Herzöge Wilhelm und Ludwig von Bayern sowie zwölf süddeutsche Bischöfe mit Ferdinand zu einer Einigung zusammengetreten, um das Wormser Edikt, soviel ihnen möglich, sorgfältig auszuführen und zugleich eine heilsame Reformation der Sitten im Klerus und Volke in die Wege zu leiten. „Durch diese, den beschworenen Pflichten gegen die Kirche und gegen das Reich entsprechende Einigung beabsichtigten die weltlichen und die geistlichen Fürsten die Glaubenseinheit des deutschen Volkes ungeschmälert aufrecht zu halten und die innere Ruhe ihrer Länder zu sichern."[4] Die Uneinigkeit hinderte einstweilen den Beitritt anderer.

Die mannigfachsten Ursachen haben die zweifelhafte Haltung der Reichstage und den Mangel an Einmütigkeit unter der katholischen Partei herbeigeführt: politische Verhältnisse, innere Zerfahrenheit, Rücksichten auf die gemeinsamen Maßnahmen gegen die Türkennot, Furcht der Stände und religiöse Gleichgültigkeit.

---

[1] Mathesius, Tischreden, hg. von Kroker S. 335. [2] Werke, Erl. A. 24², S. 220 ff.
[3] Vgl. Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 2¹⁸, S. 356.
[4] Ebd. S. 362 f, wo die näheren Bestimmungen der „Einigung".

Der Reichstag zu Speyer 1526 stellte in seinem Abschiede in nicht minder unklarer Weise fest, daß das Wormser Edikt bis zum Zustandekommen eines allgemeinen Konzils in der Weise zu beobachten sei, daß Fürsten und Stände des Reiches „leben, regieren und sich halten sollten, wie ein jedes solches gegen Gott und seiner Majestät [den Kaiser] hofft und getraut zu verantworten". Es läßt sich „nicht sagen, es sei [damit] den Evangelischen ein förmliches Recht gegeben worden, sich von der kirchlichen Gemeinschaft loszusagen und auf eigene Faust zu reformieren"[1].

Der spätere Reichstag von Speyer 1529 wendete sich gegen die Ausdeutung und antikatholische Verwirklichung, die vorgenannter Beschluß von 1526 inzwischen erfahren hatte. Er hebt die Unzukömmlichkeiten hervor, die durch denselben entstanden wären, und will sich ernstlich mit Besserung der Lage beschäftigen[2]. Der genannte Artikel von 1526, heißt es da, sei während der inzwischen verflossenen Zeit in beklagenswerter Weise „zu Entschuldigung von allerlei erschrecklichen neuen Lehren und Sekten gezogen und ausgelegt worden"; er habe zum Deckmantel von „Abfall, Unfried, Zwietracht und Unrat" dienen müssen; deshalb sollten nunmehr unter Aufhebung desselben gewisse Festsetzungen gelten.

Es reihen sich die von der katholischen Majorität angenommenen und mit kaiserlicher Autorität veröffentlichten Bestimmungen dieses Speyerer Reichstags an, gegen welche die lutherisch gesinnten Fürsten und Stände Protest einlegten, jener Speyerer Protest, der dem Protestantismus seinen Namen gegeben hat.

An erster Stelle steht unter jenen Bestimmungen: Die beim Wormser Edikte bisher Verbliebenen „sollen und wollen bis zum künftigen Konzil bei demselben verharren, auch ihre Untertanen dazu halten". Sodann heißt es darin, von den Ständen, „bei denen die neue Lehre entstanden und zum Teil ohne merklichen Aufruhr, Beschwerd und Gefährde nicht abgewendet werden" könne, solle „alle Neuerung" bis zum künftigen Konzil verhütet werden. An Orten, wo die neue Lehre gehalten werde, solle insbesondere drittens nicht gegen das heilige Altarssakrament gepredigt (Zwinglianismus), noch solle an solchen Orten das Messehören verhindert werden. Nachdem dann gegen die Wiedertäufer und die Versuche der Aufwiegelung „des gemeinen Mannes wider die Obrigkeit" strengere Verordnungen aufgestellt sind, wird wieder hinsichtlich des öffentlichen konfessionellen Friedens bestimmt: Keiner dürfe „des andern Untertanen und Verwandten des Glaubens und anderer Ursachen halber in sonder Schutz und Schirm wider ihre Obrigkeit nehmen"; der Wormser Landfriede habe in voller Kraft bestehen zu bleiben; wenn aber „ein Stand gewaltiglich überzogen" werden sollte, habe das Kammergericht mit der Acht gegen den Friedensstörer einzugreifen.

Die letzteren Festsetzungen waren durch die Vorbereitung der lutherischen Stände zu einem engeren bündnismäßigen Zusammenschlusse veranlaßt.

---

[1] So W. Friedensburg, Der Reichstag zu Speyer 1526, Berlin 1887, S. 482. Derf. im Archiv für Reformationsgeschichte 7, 1910, S. 93 ff. Anders Th. Brieger, Der Speierer Reichstag und die religiöse Frage, Leipzig 1909.

[2] Der Text des Abschiedes von 1529 aus den Frankfurter Reichstagsakten 43, Fol. 61' ff bei Janssen-Pastor a. a. O. 3^{18}, S. 145 f; u. a. auch in Luthers Werken, hg. von Walch. 16, S. 328 ff.

Gegen die Gesamtheit der obigen Beschlüsse erhob also die auf seiten der Neuerung stehende Partei des Reichstages am 19. April 1529 den berühmt gewordenen Protest; sie erklärte zugleich, einer Änderung der ihnen günstigeren Bestimmung des Jahres 1526 nicht beitreten zu können. Vor der Abreise ihrer Fürsten und Vertreter, noch am 22. April, schlossen dann auch Kursachsen, Hessen, Straßburg, Ulm und Nürnberg das „sonderlich geheime Verständnis" gegenseitiger bewaffneter Hilfeleistung gegen jeden Angriff, der vom Schwäbischen Bunde, vom Kammergericht oder vom Reichsregimente gegen sie um des „göttlichen Wortes" willen etwa erfolgen würde.

Luther billigte in einem zugleich von Melanchthon unterschriebenen Gutachten gegen Ende des nämlichen Jahres die Haltung seines Kurfürsten und suchte sie von theologischer Seite zu rechtfertigen; vor allem und „erstlich aus der Ursach, weil Seine Fürstlichen Gnaden damit [mit der Annahme des Speyerer Abschiedes von 1529] wider Seiner Fürstlichen Gnaden Gewissen thät und die Lehre verdampt, die sie fur Gott christlich und heilsam erkennt". Er sucht namentlich den Fürsten zu beruhigen mit dem Hinweis auf die schrecklichen Mißbräuche der Papstkirche in Deutschland, welche glücklich durch die neue Lehre abgestellt seien und die er ja doch nicht mit seiner Autorität „wieder aufrichten, oder erhalten" dürfe[1].

Im Abschiede handelte es sich jedoch nicht um die Erhaltung von Mißbräuchen, das Meßopfer schützen war höchstens in Luthers Sinne eine Verteidigung von „Mißbräuchen"; es handelte sich vielmehr um die Herbeiführung eines einstweiligen Stillstandes im Fortschritte der Neuerung, um den Verzicht der lutherisch Gesinnten auf Propaganda und um den gesetzmäßigen Schutz der Katholiken in ihren Rechten, besonders innerhalb der schon vom neuen Religionswesen überzogenen Gebiete.

Ohne die Billigkeit irgendwie zu verleugnen, hätten die Protestierenden solche Vereinbarungen annehmen dürfen, wofern es ihnen um Gerechtigkeit und Vergleichung ernstlich zu tun war. Melanchthon schrieb denn auch anfänglich in seinem und seiner Freunde Namen: „Die im Reichstagsbeschluß aufgestellten Artikel beschweren uns nicht."[2] Luthers Urteil dagegen ist in keiner Weise zutreffend. Nur der Umstand, daß sein Trotz und der eigene entschlossene Widerstand für die Protestierenden zum Gesetz wurde, hinderte ihre Annahme obiger Satzungen. Aber durch ihr Vorgehen wurden die Gemüter um so mehr gegeneinander gereizt. Sie appellierten an ihr Gewissen. „Was wäre das [unsere Zustimmung] anders", sagen sie in dem Proteste, „denn öffentlich unsern Herrn und Heiland Christum und sein heiliges Wort, das wir ohne allen Zweifel pur, lauter, rein und recht haben, verleugnen?"

Aus dieser ihrer Stellung zogen sie dann auch Konsequenzen für die Verweigerung der Türkenhilfe, obgleich in Speyer die Nachricht eingetroffen war,

---

[1] Dezember 1529, Werke, Erl. A. 54, S. 63 (Briefwechsel 7, S. 209).

[2] Corp. reform. 1, p. 1059: Articuli ibi facti non gravant nos, imo plus tuentur nos quam superioris conventus (1526) decretum.

daß die türkische Flotte bereits an der Küste Siziliens kreuze und das christliche Abendland bedrohe. „Die Tatsache ist unleugbar, daß sie eine Hilfe gegen die Türken zu leisten nicht zusagen wollten, wenn nicht die katholischen Reichsstände einen andern als den besprochenen [für sie angeblich] unannehmbaren Beschluß hinsichtlich der religiösen Frage faßten."[1]

So war die Lage, als im Sommer 1530 der vielgenannte Reichstag zu Augsburg einen neuen, großen Versuch zur Wiedervereinigung der Getrennten mit der Gemeinschaft der Kirche, der endlich wirksam sein sollte, zu machen, die Aufgabe erhielt. Für den Fall des Nichtgelingens war vom Kaiser strenge Anwendung der gesetzlichen Maßregeln in bestimmte Aussicht gestellt.

Luther und die Seinigen willigten in die Verhandlungen ein, aber nur mit dem sog. „Vorbehalte des Evangeliums", d. h. indem sie sich ausbedingten, daß das wahre Evangelium, das Wort Gottes, nicht angetastet würde.

Welch gesegneter Tempel des Friedens hätte das Rathaus der alten Stadt Augsburg mit dem Sitzungssaale der 42 Reichstagsmitglieder werden können! Eine schöne Vorbedeutung hätte in diesem Falle die überaus feierliche Prozession mit dem Allerheiligsten gehabt, die am Fronleichnamsfeste unter der Beteiligung der katholischen Fürsten und Stände die Straßen der Stadt durchwallte. Sie wurde absichtlich mit einer Pracht und einer Beteiligung gefeiert, wie sie noch niemals in Augsburg gesehen worden. Sie würde die Herstellung der religiösen Eintracht symbolisiert haben. So aber mußte das Friedenswerk infolge der Unbeugsamkeit Luthers und seiner Partei gänzlich fehlschlagen.

Luther selbst stand bei der Handlung nur im Hintergrunde. Er verweilte auf der Feste Coburg, einem auf sächsischem Gebiet der Reichstagsstadt nahe genug gelegenen sichern Orte. Sein Hauptvertreter zu Augsburg war Melanchthon, der sich durch elastische Klugheit und Politik hervortat. Derselbe ließ am Nachmittag des 25. Juni im Rathause vor der Reichsversammlung die vielgenannte „Augsburger Konfession" vorlesen, welche seiner Feder den Ursprung verdankte[2]. Unterzeichnet waren die Protektoren des neuen Evangeliums, der Kurfürst von Sachsen, der Kurprinz Johann Friedrich, der Markgraf Georg von Brandenburg, die Herzoge Franz und Ernst von Lüneburg, der Landgraf Philipp von Hessen, der Fürst Wolfgang von Anhalt und durch ihre Gesandten die Reichsstädte Nürnberg und Reutlingen.

Wie es nun in den Kongressen der Sprecher auf die Klärung bezüglich des neugläubigen Standpunktes und auf die Friedensschritte ankam, redete Melan-

---

[1] So Wilh. Walther, Für Luther, 1906, S. 330 f. Der Autor bezeichnet den Beschluß, gegen den protestiert wurde, als eine „grauenvolle Zumutung" und rechnet darunter auch die Forderung des Abschiedes, „daß niemand an den Orten, da die andere [lutherische] Lehre entstanden [ist] und gehalten wird, die Messe zu hören verboten, verhindert, noch dazu oder davon gedrungen werden" sollte. Er sieht in dem Abschied nur den Zwang der Gewissen durch einen „tödlichen Streich" und die Nötigung der lutherischen Fürsten und Stände zur „Befolgung des furchtbaren Wormser Ediktes".

[2] Siehe Bd. 2, XVIII, 1: Melanchthon im Dienste des Luthertums bis 1530, wo Ausführlicheres über das Augsburger Bekenntnis und den Augsburger Reichstag.

chthon allgemach so, als ob die geistliche Jurisdiktion der Bischöfe von protestantischer Seite anerkannt werden sollte. Die Katholiken waren darüber höchst überrascht. Der päpstliche Legat schrieb nach Rom Briefe, welche, bei Sanguinikern wenigstens, große Hoffnungen erweckten. Nur allmählich wollte man sich in Augsburg auf katholischer Seite überzeugen, daß man die äußerste Behutsamkeit anzuwenden habe. Die Zweideutigkeit, welche herbeigeführt war, lag darin, daß stillschweigend eben nur für jene Bischöfe die Jurisdiktion zugestanden werden sollte, welche sich für den neuen Glauben erklären würden.

Melanchthon machte übrigens von Zweideutigkeit auch in dem angeführten offiziellen Dokumente, nämlich der Augsburger Bekenntnisschrift, Gebrauch (vgl. Bd 2, XVIII, 1). Bei den weiteren Verhandlungen mit den Gegnern war er wiederum „nur zu geneigt, zweideutigen Formulierungen zuzustimmen und Konzessionen zu machen, die mit dem gleichzeitig stets wiederholten ‚Vorbehalt, man könne nichts dem Evangelium Widersprechendes zugeben', nicht in Wahrheit zu vereinigen waren"[1]. Als er sich auch in Bezug auf den Opfercharakter der Messe schwankend zeigte, glaubte endlich die schwer besorgte lutherische Partei zu Augsburg Luther aufmerksam machen zu müssen. Durch Lazarus Spengler ließ sie ihm vorstellen, daß den Forderungen der Katholiken gegenüber „die Unsern zu Augsburg sich sollen etwas zu weit begeben haben".

Wirkliche Nachgiebigkeit wollte Luther durchaus nicht gestatten. Vor Lavieren fürchtete er sich nicht. Er antwortete Spengler am 28. August: „Ich habe ihm [Melanchthon] schon einmal darauf geschrieben und schreibe itzt abermal, hoffe auch, es solle nicht Not haben. Denn ob sich Christus gleich ein wenig würde schwach stellen, ist darumb nicht vom Stuhel gestoßen... Ob etwas würde gleich zu viel nachgelassen — als ich mich nicht versehe —, wohlan so ist die Sach nicht verloren, sondern ein neuer Krieg angefangen, damit unser Widersacher gar überzeuget würden, wie redlich sie gehandelt haben. Denn man wird außer und uber das Evangelium nichts nachlassen können, welchs Theils Nachstellungen (insidiae) das Feld behalten. Denn es liegen in dem Fürbehalt des Evangelii wohl andere insidiae, denn die Widersacher itzund können uns fürwenden. Denn was ist die Weisheit des Menschen gegen Gott? Drumb sei euer Herz zufrieden; wir wollen nichts nachgegeben haben wider das Evangelium. Geben aber die Unsern etwas nach wider das Evangelium, so soll der Teufel jenes Theil betreten, das sollt ihr sehen."[2]

Der auffällige Brief mit seinen Ausdrücken vom Schwachstellen Christi, vom Vorbehalt des Evangeliums und von den siegreichen Nachstellungen bedarf einiger Bemerkungen. Luther machte, wie seine sogleich anzuführenden Anweisungen des weiteren bestätigen, eine zweifache Berechnung: Erstens, man wird am besten aus der bösen Lage, die der Reichstag mit sich bringt, herauskommen durch allgemeine Erklärungen, die aber der neuen Lehre nichts vergeben dürfen;

[1] So Walther, Für Luther S. 434.

[2] Werke, Erl. A. 54, S. 193 (Briefwechsel 8, S. 237).

diesen Weg wünscht er vor allem einzuschlagen, um für das „Evangelium" nur einmal wieder Freiheit oder wenigstens Aufschub der Verurteilung zu erlangen. Zweitens rechnet er: Man wird möglicherweise zu Augsburg in die Zwangslage versetzt, seitens der evangelischen Wortführer etwas von der neuen Lehre preiszugeben; das ist dann aber ein unkräftiges Zugeständnis, weil gegen das Evangelium niemals ein gültiger Schritt getan werden kann.

Die Frage ist nicht zu beseitigen, ob nicht ebenso die eine wie die andere dieser Rechnungen einem positiven und ernstlichen Charakter der Verhandlungen widerstritt. Erreicht werden konnte damit nur ein Hinziehen der Sache, welches aber allein schon zur Befestigung der Neuerung gereichen mußte.

Es gibt außerdem ein lateinisches Schreiben Luthers an Melanchthon vom gleichen Datum des 28. August, welches das vielbesprochene Verhalten beider gegenüber dem Augsburger Reichstag von intimer Seite beleuchtet[1].

Das Schreiben kennzeichnet zunächst die peinliche Verlegenheit, in der Melanchthon selbst als Unterhändler sich nach seinem bis dahin gezeigten Nachgeben und Entgegenkommen zu Augsburg befand. Luther machte ihm Mut mit sonderbaren Gründen: „Mich macht der Gedanke sicher, daß ihr nichts begehen könnt, als höchstens eine Sünde gegen unsere Person, so daß man uns Perfidie und Wankelmütigkeit vorwirft. Aber was nachher? Durch die Standhaftigkeit und Wahrheit unserer Sache soll das leicht verbessert werden. Ich wünsche gar nicht, daß es zutreffe; sage aber soviel, daß, wenn es zutrifft, deshalb doch nicht zu verzweifeln wäre. Denn wenn wir einmal der Gewalt entgangen sein und Frieden erhalten werden, dann werden wir unsere Schliche und Verfehlungen (dolos ac lapsus nostros) leicht wiedergutmachen, weil seine [Gottes] Barmherzigkeit über uns herrscht. ‚Handelt tapfer und stärkt euer Herz, alle die ihr auf den Herrn hofft' (Ps 26, 14)."[2]

Dieser bedenkliche Rat bezieht sich auf die zweite unter den beiden früher angeführten Rechnungen, die Luther macht. Allerdings zieht er die erste auch hier sicher vor und sagt ausdrücklich von derselben, Melanchthon werde sich wohl aus der ganzen Angelegenheit am besten herauswinden durch die allgemeine Erklärung, „man wolle ja Gott geben, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist... Sie [die Gegner] sollen nur beweisen, was sie behaupten, nämlich auf ihrer Seite stehe Gott und der Kaiser." „Sie sollen zeigen, daß ihre Forderung Gottes Wort ist"; gelinge es ihnen, dann würden sie mit Recht das Feld behaupten, weil man nur dem Worte Gottes gehorchen wolle. Wort Gottes ist jedoch bei ihm nicht das Wort Gottes an sich, sondern das Wort Gottes nach seiner persönlichen Auslegung. Man darf sich nicht wundern, wenn dieser Redegewohnheit gegenüber immer aufs neue von den Katholiken der Vorwurf der „Spiegelfechterei" erhoben wurde. Ebensowenig kann es wundernehmen, daß tiefblickende Katholiken zu Augsburg eine Umgarnung seitens der Protestierenden

[1] Briefwechsel 8, S. 234.

[2] Über die Lesart dolos, mendacia ac lapsus siehe Enders zu dieser Stelle S. 235, A. 3 und die betreffende Anmerkung in unserem 2. Bde am Anfang des Kapitels XXII: Luther und die Lüge.

fürchteten. Und Luthers Auffassung von dem „Fürbehalt des Evangelii", der seine Sache laut dem Briefe an Spengler unter allen Umständen zum Siege führen müsse, gab ihnen unzweifelhaft recht. Nicht vorhanden aber waren die Nachstellungen, die er bei seinen Gegnern voraussetzt und die er als nicht ebenbürtig an Kraft mit den insidiae seines „Fürbehaltes" bezeichnet.

In einem lateinischen Briefe vom gleichen Tage stellte Luther seinem Freunde Jonas, der damals ebenfalls als Theologe in Augsburg weilte, sein Verhalten auf dem Wormser Reichstage als Muster und Norm für das Auftreten zu Augsburg hin. Zu Worms hatte Luther dem Reiche gegenüber sich auf das Wort Gottes berufen, das sein Gewissen binde. „Was ihr auch immer [den Gegnern] zugestehen möget", sagt er zu Jonas, „nehmt nur das Evangelium aus, wie ich es zu Worms getan, denn ähnlich liegt der Fall in den gegenwärtigen Verhandlungen." Und vorher tut er ihm die verfängliche Äußerung: „Christus wacht zu seiner Ehre, wenngleich wir etwa zu unserer Schmach schlafen. Lasset nur jene sich damit brüsten, *ihr hättet viel zugestanden*; sie begreifen eben nicht, daß sie das Einzige und Größte nicht erhalten haben [das Evangelium]. Lasset sie hergehen, die Speirischen Munchs-Larven", fügt er in deutscher Sprache bei[1].

Immerhin spricht Luther von dem *Entgegenkommen* seiner Partei bezüglich der Bischöfe wie von einer ernstgemeinten, wichtigen Sache in dem Briefe an den Pfarrer Nikolaus Hausmann in Zwickau vom 23. September 1530: Die katholische Seite hätte Zugeständnisse von ihnen verlangt, die nur als „schmutzig, schändlich und herabwürdigend" bezeichnet werden könnten. „Die Unsrigen haben alles zurückgewiesen." Und mit demselben ernsten Tone fährt er fort: „Sie haben sich aber erboten, den Bischöfen ihre Jurisdiktion wieder einzuräumen, wofern diese Sorge hätten, daß das Evangelium gelehrt und alle Mißbräuche abgestellt werden; auch einige Feste u. dgl. sollten bewilligt werden. Aber es kam dennoch zu nichts. Die Widersacher wollen einmal zu Grunde gehen, ihr unausbleibliches Schicksal hängt über ihrem Haupte."[2]

Nicht so eingenommen spiritualistisch, vielmehr sehr politisch klingt hingegen das, was er im Rückblick auf diese Dinge kaum einen Monat später dem Landgrafen Philipp von Hessen zu sagen hat. Dieser hatte ihm sein „Befremden" über die Haltung, die gegenüber den katholischen Vertretern zu Augsburg beobachtet worden war, ausgedrückt. Luther mußte sich entschuldigen. Er stellt nun die gemachten Anerbietungen als *Spiegelfechterei* dar und kommt damit der Wahrheit allerdings näher als in obigem Brief an den von ihm verehrten Hausmann, den zelotischen Freund, der den Dingen fernsteht. Einen „Fehler" würden wir freilich begangen haben, sagt er, und wir würden einen Nachteil für unsere Partei herbeigeführt haben, wenn das Entgegenkommen „angenommen" worden wäre; aber das war gar nicht zu befürchten; es „konnte" niemals angenommen werden. Aber jetzt schlagen wir Vorteil aus dem Anerbieten; denn wir stellen uns als die ungerecht Behandelten hin und haben ein scheinbares Recht, den Päpstlichen mehr „Unglimpf" anzutun. „Bitte E. f. Gnade wolle sich nicht befrembden", so lautet die Stelle wörtlich, „daß wir in etlichen Stucken uns mehrmals erboten, als mit Fasten, Feiren, Speisen

[1] Briefwechsel 8, S. 236. [2] Ebd. S. 270.

und Gesange, anzunehmen, denn wir wissen doch, daß sie es mit solcher Maaße nicht annehmen können, und dient uns dazu, daß wir unsern Glimpf desto hoher heben, und ich in meinem Buchlin ihren Unglimpf desto gewaltiger treiben moge. So ists uns auch ein Fehler, wo es schon wurde dermaßen angenommen."[1] Der protestantische Verfasser der „Hessischen Kirchengeschichte im Zeitalter der Reformation" glaubt hierzu die abschwächende Bemerkung machen zu sollen: „Daraus, daß Luther sich hier zu entschuldigen bemüht war, müssen wir uns auch die in diesem Briefe enthaltenen, sonst leicht zu mißdeutenden Worte über sein Verhalten bei den Unterhandlungen mit den Katholischen erklären." Er meint, von einem ursprünglich „beabsichtigten Gewinn" sei keine Rede; Luther suche nur denselben post eventum „als einen von ihm beabsichtigten darzustellen"[2]. Soll das wirklich genügen, um auch hier Ehrlichkeit und Geradheit Luther zuzuschreiben?

In Übereinstimmung mit seiner obigen Ankündigung an Philipp von Hessen bot Luther in der „Warnung an seine lieben Deutschen" (S. 650), die er damals in der Feder oder wenigstens im Kopfe hatte, alles auf, um mit dem Hinweis auf die angeblich so entgegenkommende Stellung der Evangelischen zu Augsburg „unsern Glimpf desto höher zu heben". Er will da reden von der „Demut, Geduld und Flehen", das sie dort „beweiset" hätten[3], „unser Gebet und Flehen umb Fried" sei aber „bei den Verstockten verloren" gewesen. „Die Papisten", heißt es später gegen alle Wahrheit, hätten keinen Frieden, keine Wahrheit, keine Ruge haben wollen, sondern „mit dem Kopf hindurch" entweder einen Krieg oder Aufruhr stiften. „Unser Erbieten, Flehen und Schreien umb Friede" sollte nun einmal nicht „erhöret werden". Näher geht er nicht auf die sehr fraglichen Punkte des „Erbietens" ein.

Die Friedensversuche des Kaisers auf dem Augsburger Reichstage waren unter den beschriebenen Umständen zum Mißlingen bestimmt. Eine Kluft, die absichtlich und mit Kunst von Luther und der lutherischen Partei offen gehalten wurde, konnte der Reichstag nicht überbrücken. Die schließliche Bestimmung, legitim aufgestellt und vom Kaiser am 19. November verkündet, lautete mit entschiedener Sprache dahin: in Glaubenssachen dürften keine Neuerungen Platz greifen; der Kultus, insbesondere bezüglich der Sakramente, der Messe, der Heiligenverehrung, sei bis zur Entscheidung durch ein ökumenisches Konzil beim alten zu belassen; jede Beeinträchtigung und Schädigung von Kirchen und Klöstern sei untersagt; die verheirateten Priester müßten von ihren Stellen entfernt und bestraft werden, Prediger dürften nur vom Bischof aufgestellt, Bücher ohne Zensur nicht gedruckt werden uff. Besonders drückend erschien der Partei Luthers die Vorschrift, die von der Neuerung in Besitz genommenen Kirchengüter seien unverweilt zurückzuerstatten.

Der Teufel hatte nach Luther auf dem Reichstage gesiegt. Die „Speyrischen Mönchslarven", um seinen früher erwähnten Ausdruck (S. 647) zu brauchen, d. h. die Geister des Abgrundes „dräuten" nach ihm jetzt seinem Unternehmen das höchste Verderben.

Das Phantom der Speyrischen Mönche gehörte zu jenen Vorstellungen von dämonischen Feindseligkeiten gegen seine Lehre, die damals Luther auf der ein-

[1] Am 28. Oktober 1530, Briefwechsel 8, S. 295. [2] F. W. Hassenkamp 1, 1852, S. 297.
[3] Werke, Weim. A. 10, 3, S. 277; Erl. A. 25², S. 4.

samen Feste Coburg sehr beunruhigten. Hierin charakterisiert sich seine falsch-spiritualistische Ideenwelt. Eine ganze Schar von Dämonen, so hatte er mit Sicherheit gehört, waren zu Beginn des Augsburger Reichstages bei Speyer unter der Larve von Mönchen zum Rhein gekommen und hatten sich über den Fluß fahren lassen mit der Erklärung, „sie kommen von Köln und wollen auf den Reichstag gen Augsburg. Aber", so schrieb der betreffende Bericht, „do sie uber gefahren, seind sie alle verschwunden, daß man darfur halten will, es seind eitel böse Geister gewesen"[1]. Melanchthon hielt die Erscheinung der „Speyrischen Mönche" für das Anzeichen eines „schrecklichen Aufruhrs"[2]. Sein Schwiegersohn Georg Sabinus beschrieb dieselbe in poetischer Form. Luther selbst mochte um so weniger abgeneigt sein, Teufel unter diesen Larven zu erkennen, als er damals zu Coburg persönlich eine Teufelserscheinung gehabt zu haben glaubte, wobei sich der Satan unter der Gestalt eines züngelnden Lichtstreifens im Garten unter seinem Fenster sehen gelassen hätte (s. Bd 3, XXXVI, 3).

Angst und Furcht beherrschten damals sein Inneres, teils wegen der Erfahrungen mit dem Reichstag, teils wegen des unglücklichen Ausganges des Religionsgespräches mit Zwingli zu Marburg[3], das den eigentlichen Streitpunkt zwischen beiden hatte stehen lassen, teils wegen der verstärkten Wiederkehr seiner gewöhnlichen inneren „Anfechtungen" und trostlosen Geisteszustände in jener Einsamkeit. Dazu kamen heftige körperliche Leiden infolge der Überanstrengung. Eine Krankheit mit Symptomen der stärksten nervösen Überreizung hatte ihn schon 1527 bei einem außergewöhnlichen Anfalle von Schwäche dem Tode nahe gebracht. Jetzt trat das Übel mit verwandten, wenn auch leichteren Anzeichen auf. Verschieden davon waren jene geistigen Betrübnisse und Ängste infolge von Zweifeln, die wie nach der Krankheit von 1527, so jetzt ihn wie ein Heer überfielen. In Bezug auf die letzteren schrieb Melanchthon, der sie gut kannte, an Dietrich, sie ließen sich nicht mit menschlichen Mitteln vertreiben, man müsse zum Gebete seine Zuflucht nehmen[4].

„Satan hat da seine Gesandtschaft bei mir", sagt Luther selbst über diese inneren Leiden; „ich war allein, Veit und Cyriacus waren abwesend, und der Satan siegte so weit, daß er mich aus der Stube trieb und mich zwang, unter die Menschen zu gehen." Er vergleicht sein Gemüt bei der nämlichen Gelegenheit mit einer von Hitze und Wind ausgetrockneten, dürstenden Landschaft[5].

Gegen Melanchthon bemerkt er, daß er in solchen persönlichen Kämpfen schwächer zu sein pflege als in denen für das Gemeinwesen und im öffentlichen Auftreten[6]. Das Obige dient zur Berichtigung der Historiker, die nur die „hohe

---

[1] Aus Fr. W. Schirrmacher, Briefe und Akten zur Gesch. des Religionsgesprächs zu Marburg und des Reichstags zu Augsburg, 1876, S. 186: „Diese Zeitung sind der kais. Maj. zugeschrieben" usw. Enders, Luthers Briefwechsel 8, S. 186, A. 9.

[2] An Luther 8. August 1530, Luthers Briefwechsel 8, S. 185: plane significat horribilem tumultum.

[3] Siehe Bd 2, XIX, 1. [4] Köstlin-Kawerau 2, S. 202. [5] Ebd.

[6] Ebd. S. 219.

Haltung, Ruhe und Heiterkeit" Luthers in der drangvollen Lage seiner Sache zu Augsburg rühmen.

Keine innere Ruhe spricht aus den Briefen Luthers, die dem Abbruche der Scheinverhandlungen der Seinigen zu Augsburg vorangingen. Da sagt er z. B. zu Jonas: „Ich berste fast vor Zorn und Entrüstung (paene rumpor ira et indignatione). Ich bitte, brechet die Verhandlung ab und kehret zurück. Sie haben [unsere] Konfession, haben das Evangelium. Wenn sie wollen, mögen sie diese annehmen; wollen sie nicht, so mögen sie abziehen." Dann folgt in dem lateinischen Schreiben der bezeichnende deutsche Ausruf: „Wird Krieg draus, so werde er draus, wir haben gnug gebeten und gethan. Der Herr hat sie uns zum Schlachtopfer gegeben, um ihnen ‚zu vergelten nach ihren Werken' [2 Tim 4, 14]. Uns aber", schließt er, „sein Volk, wird er befreien, auch aus dem Feuerofen von Babylon. Verzeihe mir, ich bitte, mein Jonas, wenn ich diesen Verdruß meiner Seele in deinen Schoß ausgespien habe. Was ich aber dir geschrieben habe, habe ich für alle geschrieben."[1]

Allerdings für alle. Das bestätigte er, indem er für alle in Erwartung des „Krieges", und damit seine Partei nicht „Schlachtopfer" werden müsse, am Anfang des Jahres 1531 die „Warnunge Doctoris Martini Luther an seine lieben Deutschen" veröffentlichte[2]. Darin gibt er unter den stärksten Schmähungen gegen den Reichstag die Losung aus, bei einem Kriege oder Aufruhr, der wegen des Evangeliums entstehen könnte, nicht den Papisten Hilfe zu leisten; rechtmäßige Notwehr erfordere es, sich solchem Angriffe zu widersetzen. Die Entschlossenheit, mit der Luther sogleich nach dem Augsburger Reichstag den Widerspruch gegen die Reichsmacht aufrecht hielt, fühlt man noch heute lebhaft aus dem fieberhaften Pulsschlag der aufregenden Volksschriften, die er damals veröffentlichte, heraus. Er suchte die Massen mit sich in der zu jeder Gegenwehr entschlossenen und den Frieden bedrohenden Stimmung zu erhalten.

Den kaiserlichen Abschied des Reichstages griff er direkt in einer andern Schrift an. Fast zugleich mit der „Warnung" flog dies Libell durch die deutschen Gaue mit dem Titel „Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt"[3].

Er beteuert freilich in den ersten Zeilen desselben mit kluger Berechnung, nicht so verstanden sein zu wollen, als sei es seine Absicht, „wider kaiserliche Majestät oder einige Oberkeit geistliches oder weltliches Standes zu schreiben". Und doch war das Ganze ein furchtbarer Schmähangriff auf die von Karl V. erlassene Schlußentscheidung und auf alle Stände des Reiches, die sie gebilligt hatten. Es ist nur eine Wendung, die er dem bald satirisch bald mit blutigernsten Worten geführten Angriffe gegen den Reichstag und die kaiserliche Autorität gibt, wenn er erklärt, nur gegen die „Verräter und Bösewichter" aufzutreten, „sie seien Fürsten oder Bischöfe, so unter kaiserlichem Namen ihren verzweifelten boshaften Muthwillen vornehmen", „sonderlich aber sich gegen den Hauptschalk, den Papst Clemens [VII.] und seinen Diener Campegium" zu richten. Es sei hier

[1] Am 20. September 1530, Briefwechsel 8, S. 268.

[2] Abgedruckt Werke, Weim. A. 30, 3, S. 276 ff; Erl. A. 25 ², S. 1 ff.

[3] Abgedruckt ebd. S. 331 ff bzw. 49 ff.

nur flüchtig bemerkt, daß er mit Umgehung des betreffenden kaiserlichen Gebotes die Schrift ohne Zensur unter das Volk schleuderte; ebenso daß er von einem „vermeintlichen Edikte" schon im Titel redet, während es sich um einen rechtsgültigen, gewöhnlichen Abschied handelte, der vom Kaiser unterschrieben und besiegelt war. Aber die Entstellungen und Verzerrungen, die er bald mit den geschichtlichen Umständen des Reichstages bald mit den dort vertretenen katholischen Lehren vornimmt, sind so kraß, daß sie gebrandmarkt zu werden verdienen.

Einzelne seiner unrichtigen Aussagen wurden ihm sofort von Franz Arnoldi, Pfarrer zu Cöllen bei Meißen, 1531 in einer wohl auf Veranlassung des sächsischen Herzogs Georg verfaßten und zu Dresden gedruckten „Antwort auf das Büchlein" usw. nachgewiesen[1]. „So viel Lügen als Wörter", ruft Arnoldi aus[2]. Er schreibt, der „Vater der Lügen und Mörder menschlichen Geschlechtes, der Teufel", wolle Luther durch den „Zwiespalt, Uneinickeit und Aufruhr", die schon angerichtet sind, aufrecht erhalten; der Teufel habe deshalb „durch sein alt und gewöhnlich Instrument oder Handgezau [Handgezeug], den Martin Luther, das Faß voll aller Schmähe und Injurien, wiederumb dies Schandbüchlein unter die Leut gebracht"; er gibt wiederholt aufs kräftigste, ja derbste seiner Überzeugung Ausdruck, daß „der Apostata unter unzweifeliger Anleitung des Teufels stehe"[3]. Das ganze Verfahren Luthers tritt indessen im Rahmen der Schrift Arnoldis nur ungenügend hervor. Der Verfasser war seiner Aufgabe nicht gewachsen. Man sieht bei ihm nicht hinreichend durch Einzelheiten belegt, wie Luther in seiner Schrift fortwährend mit unredlichen Kunstgriffen vorgeht. Dieser schiebt z. B. öfter dem kaiserlichen Abschiede die Behauptung zu, alles und jegliches, was von den Lutheranern bekämpft werde, sei göttlicherseits durch die Evangelien festgestellt, oder vom Himmel durch Einsprechungen, die der Papst erhalten, bekräftigt, selbst die offenbaren Mißbräuche im kirchlichen Leben, geschweige denn gewisse fromme, den Glauben nicht berührende Beobachtungen. Wer Weihwasser zu gebrauchen sich weigere, so ruft Luther, um das Volk irrezuleiten, der sei zufolge des Reichstages dem Tode verfallen, und alle „Bescheißerei mit Heiligthum, Wallfahrten und dergleichen" sei durch Beschluß desselben ein für allemal als Offenbarung hingestellt, ebenso Feste und Fasten, Kappen und Platten, die Zahlungen nach Rom und die Bruderschaften; alles komme nach den Papisten aus dem Evangelio her, es sei deren Evangelium selbst; der Papst wolle mit solchen „Einsprechungen" über der ganzen Heiligen Schrift stehen, wie er sich auch zum Kaiser mache und über den Kaiser setze, vor allem „im weltlichen Regiment". Für letztere Behauptung führt er Zitate aus dem Dekretalenrechte an, nur daß diese nichts beweisen, sondern das Gegenteil besagen[4].

[1] Abgedruckt ebd. S. 424 bzw. 88 ff. [2] Ebd. S. 424 ff bzw. 89.

[3] Ebd. S. 425 bzw. 91.

[4] Man vergleiche Luthers Zitate und Angaben S. 84 mit dem betreffenden Wortlaute in den Dekretalen bei Friedberg, Corpus iuris canonici 2, S. 172 und 196. An letzterer Stelle steht das jedem Kanonisten wohlbekannte in spiritualibus antecellit (pontifex).

Es lohnt sich in der Tat, an dem Beispiel der lutherischen „Glosse auf das vermeintliche kaiserliche Edikt" noch näher Luthers Art der Polemik zu zeichnen. Sie beging hier das schreiendste Unrecht und war geeignet, die Menge bis zu einem Zustande zu erhitzen, in dem blutige Gewalttätigkeiten begreiflich wurden.

Da das Edikt des Reichstages, so führt er aus, nur dazu anleite, „Gott zu lästern Tag und Nacht", sei es besser, ein Türke zu sein, als Christ unter solchem Schilde. Das Edikt „schände und lästere den Ehestand" — es duldet nämlich die Priester nicht, die „im unehrlichen Leben oder bei unehrlichen Weibern wohnen". Es vernichte, sagt er, das Wort Gottes, weil es die nicht predigen lassen will, welche mit Luther lehren, „was dem Glauben an Christus gemäß ist". Es setze die Obrigkeit unwürdig herab, indem es sie nur anhalte, zu „morden, brennen, ertränken, erhenken und verjagen". „Es laß ihm nur Niemand grauen", ruft er endlich, „für diesem Edikt, das sie unter des frummen Kaisers Namen so schändlich erlügen und auslassen", oder besser gesagt, das der „Teufel aus seinem Hintern geschmissen hat".

Viele andere Entstellungen fast unglaublicher Art begleiten den Strom seiner Rede. Das Kirchengut wird einfachhin nicht bloß von den Bischöfen, sondern auch von Kardinälen und Päpsten „verhurt, verbubt, verpraßt", während Luther und die Seinen die eingezogenen Kirchengüter zu guten Zwecken benutzen; nur daß diese, meint er, dieselben doch nicht so recht hochachten, weil nämlich „allerlei Gotteslästerung" daran klebt. Die Mönche ersticken in ihrer Werkheiligkeit; sie sind z. B. fest überzeugt, sich durch das bloße Anziehen des Ordensgewandes den Himmel unfehlbar zu erkaufen. Die Geistlichkeit besteht eigentlich nur aus „Säuen" und aus den „allergroßesten Hurenjägern". Höhnische, auf das Gelächter des Volkes berechnete Verzerrungen sind es, wenn er sagt, die Lehre des Klerus von den guten Werken bestehe darin, daß sie den, der zufällig einen Wassertropfen oder eine Mücke vor der Kommunion verschlinge, nicht zum Sakrament hinzutreten lasse. Die Geistlichen erklären nach ihm, „wer einen Forz im Chorhemde läßt, begehe eine Todsünde". Von sich und seiner Glaubenspredigt beteuert er, er „treibe es mehr auf gute Werke, denn das ganze Papsttum je getan hat"; er wolle aber nicht, daß die Menschheit ohne Christus nur durch Werke nach dem Heile trachte, wie der Papst sie unterrichte, und wie die sophistischen Urheber des Ediktes, diese „kaiserlichen Schreiber und Dichter", gleichfalls dächten.

Mit seinen Behauptungen sucht er das mißleitete, urteilslose Volk glauben zu machen, die katholischen Wortführer, die seine Lehre von der Unfreiheit des Willens verworfen haben, wüßten gar nicht, um was es sich handle. Sie wissen nicht, „was der freie Wille sei; die Hohenschulen sind noch uneins... Die großen groben Eselsköpfe verdammen ein Ding, da sie selbes bekennen, daß sie es nicht wissen". Als wenn es nicht etwas ganz anderes gewesen wäre, über einzelne Formulierungen oder Schwierigkeiten uneins sein, und Wesen und Beschaffenheit der Freiheit nicht kennen.

Sie verbieten, ruft er, in ihrem Edikte meine Rechtfertigungslehre, da sie selber doch das Gegenteil recht gut erkennen und im geheimen auf meiner Seite stehen und selbst fühlen, „daß ihr Rühmen eitel Lügen sei". In zuversichtlichem Tone behauptet er, man verunglimpfe ihn mit sophistischen Anklagen wegen Lehren, die er niemals verteidigt habe, die ihm ganz fremd seien, während es sich doch um

Anklagen handelt, die das Edikt gar nicht gegen ihn, sondern gegen die Wiedertäufer und andere gerichtet hatte; er gibt dem Erlasse innere Widersprüche schuld, wovon keine Spur zu finden ist. Die katholische Erklärung, daß die beiden Gestalten beim Kommunionempfange an sich erlaubt seien, stellt er im Handumdrehen als mit einer allgemeinen Gestattung derselben gleichwertig hin. Er bezeichnet die Päpste, weil der Kelchgenuß in der kirchlichen Disziplin entschwand, als geistliche Berauber der Gläubigen, als absichtliche Feinde ihres Heiles. Dazu seine Mißdeutung der Bibelstellen, die stellenweise künstlich in Anwendung gebrachte fromme Sprache, die berechnete Verschweigung gewisser Hauptfragepunkte, die trügerische Haltung bezüglich der Erwartung eines ökumenischen Konzils.

Das Angeführte ist ein genügendes Beispiel davon, mit welchen Windungen auf Kosten der Wahrheit und mit welcher fragwürdigen Angriffsweise der Verfasser in öffentlichen, für das Volk berechneten Streitschriften vorging. Und doch ist die Schrift keineswegs die leidenschaftlichste und gehässigste in der langen Reihe der ähnlichen Erzeugnisse Luthers.

Ob sich Luther im furchtbaren Drange seiner Polemik immer der schreienden Unredlichkeit all seiner Äußerungen im einzelnen bewußt geworden ist? Sicher riß ihn oft in seinen Aussagen die Ereiferung blind mit sich fort. Gewisse abenteuerliche Unterstellungen und Erfindungen wiederholte er, bis er sie zuletzt selbst vielleicht für wahr hielt. Ohne innere Einflüsse, die seine Phantasie ganz umlagerten, sind diese Erscheinungen nicht recht erklärlich.

Obschon der Inhalt der Schriften Luthers „Warnung an die Deutschen" und „Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt" entschieden zum tätlichen Widerstande gegen den Kaiser aufreizte[1] und insofern ganz dem Sinne der Umsturzpartei und den an Luther gerichteten Aufforderungen des Landgrafen von Hessen entsprach, war Luther sorglich bemüht, den Vorwurf, Widerstand gegen die Reichsgewalt gepredigt zu haben, abzuwehren. Hatte er schon vor der Veröffentlichung der „Warnung an seine lieben Deutschen" dem Landgrafen versichert, es solle in der Schrift alle Vorsicht gehandhabt sein, „daß mans nicht mag aufruhrisch schelten"[2], so bestand er nachher, im Widerspruch mit dem klaren Tatbestande und trotz der gegründeten Beschwerden des Herzogs Georg von Sachsen und der Mißbilligung des Kurfürsten Johann gegen seine Aufreizungen, darauf, „daß ich [sagt er] nichts aufrührisch darinnen handle und wird mir auch kein Mensch daraus Aufruhr beweisen"[3]. Er erklärt gegenüber dem Kurfürsten die zwei Schriften als im Vergleich mit dem Tone seiner literarischen Gegner „nicht fur sonderlich scharf"; es sei ihm „alleine leid, daß [die Sprache] nicht schärfer und heftiger ist", während man doch — auch dies ist dem Sachverhalt nicht entsprechend, zielte aber auf kräftige Wirkung beim Kurfürsten ab — „über E. Kurfürstliche Gnaden sampt ihren Verwandten solch gräulich Edict und Verdammniß, unverhorter Sachen und versagter Antwort, läßt ausgehen und damit des ganzen Reichs Schwert und Grimm in E. Kurfürstlichen Gnaden Leib und Leben zuckt, und Deutschland voll unschuldiges Blut, Wittwen, Waisen zu machen und das ganze

[1] Siehe auch Bd 2, XV, 3.

[2] Am 28. Oktober 1530, Briefwechsel 8, S. 295.

[3] An den Kurfürsten 16. April 1531, Werke, Erl. A. 54, S. 223 (Briefwechsel 8, S. 388).

Reich zu verstoren und zu verwüsten fürnimpt“[1]. Er schließt: „Der barmherzige Vater im Himmel tröste und stärke E. Kurfürstliche Gnaden in seinem Worte.“

Der katholische Herzog Georg von Sachsen, ein klarer Kopf und entschiedener Politiker, stieg damals in der Höhe des Kampfes nach dem Augsburger Edikt, weil von Luther angegriffen, persönlich in die literarische Arena nieder und verfaßte eine anonyme Druckschrift „Gegenwarnung“ gegen Luthers „Warnung“ und gegen seine „Glosse“. Pfarrer Arnoldi gab sie mit einem Nachwort heraus[2]. Die Schrift ist mit starken Ausdrücken und guten Beweisen ausgestattet. Der Herzog begann mit der offenen Erklärung, daß der Neuerer nichts anderes tue, als „uns Deutschen dem Kaiser abfällig und aller Obirkeit widersetzig machen“. Er führt namentlich aus, wie hinterlistig und heimtückisch, mit wie viel Lügen, mit welchem Aufwand von Geschrei und Kunststücken er dabei zu Werke gehe; das möchten, ruft er, die sich zu Gemüte führen, welche ihn einen lebenden Heiligen nennen und den Geist Gottes, der aus ihm spreche, rühmen.

Alsbald antwortete Luther, der den Namen des Urhebers erfahren hatte, mit einem in blutigen Haß getauchten Libell „Wider den Meuchler zu Dresden“[3]. Er fuhr mit derartigen Beleidigungen, Entstellungen und Verleumdungen gegen den Herzog los, daß von manchen damaligen Katholiken, denen Luthers Wesen immer unheimlicher erschien, das Urteil jener Antwortschrift Georgs geteilt wurde: „Luther sei gewiß mit dem Teufel besessen, mit der ganzen Legion, welche Christus von dem Besessenen austrieb“; wenn Paulus spreche, an den Früchten erkenne man den Geist (Gal 5, 22), so sei Luthers Geist „der Geist der Lügen, welcher von ihm selbs eitel erdicht Ding und Unwahrheit redet“[4].

Luther schmäht in seinem Pamphlet „Wider den Meuchler usw.“ den Verfasser der „Gegenwarnung“ als einen „Erzbösewicht“, einen „Angstbösewicht“, einen „unverschampten Bösewicht“, einen Gesellen, der die papistische „mördisch, verrätherisch Tyrannei“ schmücken und decken wolle mit dem gegen ihn, Luther, gerichteten Vorwurf des „Aufruhrs oder Ungehorsams“. Alle seine Gegner zugleich, besonders die katholischen Fürsten, schilt er als „blutdürstige Tyrannen und Pfaffen“, als „Bluthunde“, die schier toll worden sind vor Bosheit, als „Mörder, welche so viel unschuldig Blut vergossen und noch gern vergießen wollten“; es sind „edle Früchtlin, die unser Lehr für recht bekennen und doch verdammen, und darüber kriegen und morden wollen“. Inzwischen bekennt er, er habe „nie einen größeren, gröberen Narren gesehen“ als den Verfasser. „Hui, Junker Meuchler, pfeift auf, laßt uns

---

[1] Ebd. 54, S. 225.

[2] Abgedruckt in Werke, Weim. A. 30, 3, S. 416 ff; Erl. A. 26 [2], S. 9 ff.

[3] Abgedruckt ebd. Weim. A. 10, 3, S. 446 ff; Erl. A. 25 [2], S. 108 ff. Meuchler nennt er den Herzog, weil derselbe ihn, ohne den eigenen Namen zu nennen, wie aus dem Hinterhalte angegriffen habe, als „Winkelschreiber und Meuchler“ S. 447 bzw. 111.

[4] In der Schrift „Auf das Schmähbüchlein ‚Wider den Meuchler‘ usw.“ (Werke, Erl. A. 25 [2], S. 129 ff), von Herzog Georg verfaßt, aber unter dem Namen Arnoldis herausgegeben (S. 129).

euer Urteil hören! pfei dein Buch an, ja pfei deine Stirn und Herz an, daß du so unverschampt fur aller Welt tharst deine Meuchel- und schändliche Lügen dargeben, und solche frumme Leute so böslich belügen und solche verstockte Bluthunde preisen und schmücken. Aber du bist ein Papist, darumb drücken dich die Greuel des Papstthums, daß du so toll mußt werden und solche Schande heraus speien."[1]

Das Wort „Bluthunde" gebraucht er wider die katholische Partei des Augsburger Reichstages in wenigen Zeilen sechsmal[2].

Die Eile, mit der er die aufreizende Schrift hinwarf, war ebenso groß wie die furchtbare Erregung. „Ich habe müssen eilen", sagt er am Schluß, „auf den Leipziger Markt [des Buchhandels], aber bald hernach will ich ihm sein zartes Büchlin weiter kämmen... Ich frage nichts darnach, daß er klagt, es seien eitel böse Wort und Teufel drinnen genennet: das soll mein Ruhm und Ehre sein; wills auch so haben, daß man von mir hinfurt sagen solle, wie ich voll böser Wort, Scheltens und Fluchens über die Papisten sei. Ich hab länger denn zehn Jahr mich oft gedemüthigt und die allerbesten Wort gegeben."[3]

Worauf es hauptsächlich angekommen wäre, war eine klare Selbstverteidigung, die Luther gegenüber der Anklage Georgs, daß er Empörung gegen die Reichsgewalt betreibe, führen mußte. Er hat sich nicht bloß nicht gerechtfertigt, sondern die einmal eingeschlagene drohende und trotzige Haltung noch herausfordernder eingenommen.

Die unerfreulichen Bilder, die sich in Obigem enthüllt haben, mögen ihren Abschluß finden mit einem vorteilhafteren Zuge Luthers. Wie er einerseits in seiner tiefsten Seele mit Zorn gegen die Papisten erfüllt war, so ereifert er sich anderseits auch gegen diejenigen, die damals an den Fundamenten der christlichen Lehre, die er noch mit den Katholiken gemeinsam haben wollte und die er mit Überzeugung zu verteidigen bereit war, rüttelten.

Er sah voraus, daß die Freigeisterei, die an seine eigene Lehrbewegung anknüpfte, des Dogmas der Trinität nicht schonen werde. Die wiedertäuferische Willkür verkündete ihm zu seinem Schmerz den Ruin der fundamentalsten christlichen Lehren.

Schon 1526 hatte er in einer Predigt mit Bezug auf die Trinitätslehre gewarnt: „Der Teufel wird nicht ruhen, bis er's dahin bringt, daß es hiermit auch so gehe, wie mit dem Sakrament, welches, weil wir es haben dem Papst wieder aus dem Rachen genommen und in rechten Gebrauch wiedergebracht, fahren die Rotten zu und treten's gar mit Füßen. So wird's auch mit diesem Artikel geschehen, daß wir wieder Juden werden."[4]

In Luthers Nähe zeigte sich ein gefährliches Beispiel der antitrinitarischen Tendenzen an Johann Campanus, einem aus der Lütticher Diözese gebürtigen Wittenberger Schüler (seit 1528), der sich rühmte, der erste seit der

---

[1] Ebd. S. 457 bzw. 118. [2] Ebd. S. 460 bzw. 120.

[3] Ebd. S. 470 bzw. 127.

[4] Vgl. Köstlin-Kawerau 2, S. 148 f.

Apostel Zeiten zu sein, der in Betreff der wahren Einheit oder Zweiheit Gottes das Evangelium wieder entdeckt habe[1].

Des Campanus Lehren, die dieser dem sächsischen Kurfürsten vorlegte, brachten Luther sehr auf, er bezeichnet sie als „elende Ungeheuerlichkeiten" (misera monstra dogmatum)[2]. Er nannte ihren Urheber gelegentlich einen Feind des Gottessohnes, einen Lästerer, einen Sohn Satans[3]. Gegen sie publizierte Bugenhagen mit seinem Einverständnis gewisse Schriften des hl. Athanasius, und Luther verfaßte die kräftige Vorrede zu der Veröffentlichung. Er wollte damit zugleich jene italienischen oder italienisch-deutschen Humanisten, die teils Trinitätsleugner, teils dem Christentum entfremdet waren, wie er sagt, treffen; ja übertreibend und gehässig zählte er auch Erasmus, den Verfasser des Hyperaspistes, zu den Viperaspides und reihte ihn unter die zu bekämpfenden Antitrinitarier ein[4]. Er leiht mit seiner gewohnten Sprache in der Vorrede seiner Entrüstung unter anderem folgenden Ausdruck: Die Trinitätslehre sowie andere Grunddogmen würden jetzt von den „Dienern Satans angegriffen", während das Beispiel des hl. Athanasius, des Vorkämpfers des Glaubens an die Dreifaltigkeit, zeige, wie man zu ihrem Schutze kühn „auf sich laden müsse alle Wut, die in der Hölle, in der Welt, in dem ganzen Staate ist". In unserem „ganz verlornen Zeitalter" müsse „man diesen Teufeln, diesen Epikureern, Skeptikern und italienischen wie deutschen Ungeheuern Jenen entgegensetzen [Gott den Vater], der da zu Jesus Christus, unserem Diener, gesprochen: ‚Mein Sohn bist du' und wiederum: ‚Setze dich zu meiner Rechten'. So wollen wir denn abwarten, was diese Giganten in ihrem großen Kampfe wider Gott für Siege davontragen werden."

Er erinnert sich auch, wie er als junger Mönch eben diese Schriften des hl. Athanasius „mit großem Eifer im Glauben" gelesen habe, und teilt mit, daß er von seinem Pädagog oder Novizenmeister eine von diesem selbst angefertigte Abschrift zu lesen erhalten habe. Er wünscht, daß Bugenhagens Arbeit dazu beitrage, unsern Herrn Jesus zu verherrlichen, der „durch seine unendliche Liebe Diener von uns allen, die wir elende Sünder sind, hat werden wollen", und daß dieser „bald alle jene Giganten vernichte, was wir von Tag zu Tag unter Gebet erwarten und hoffen".

---

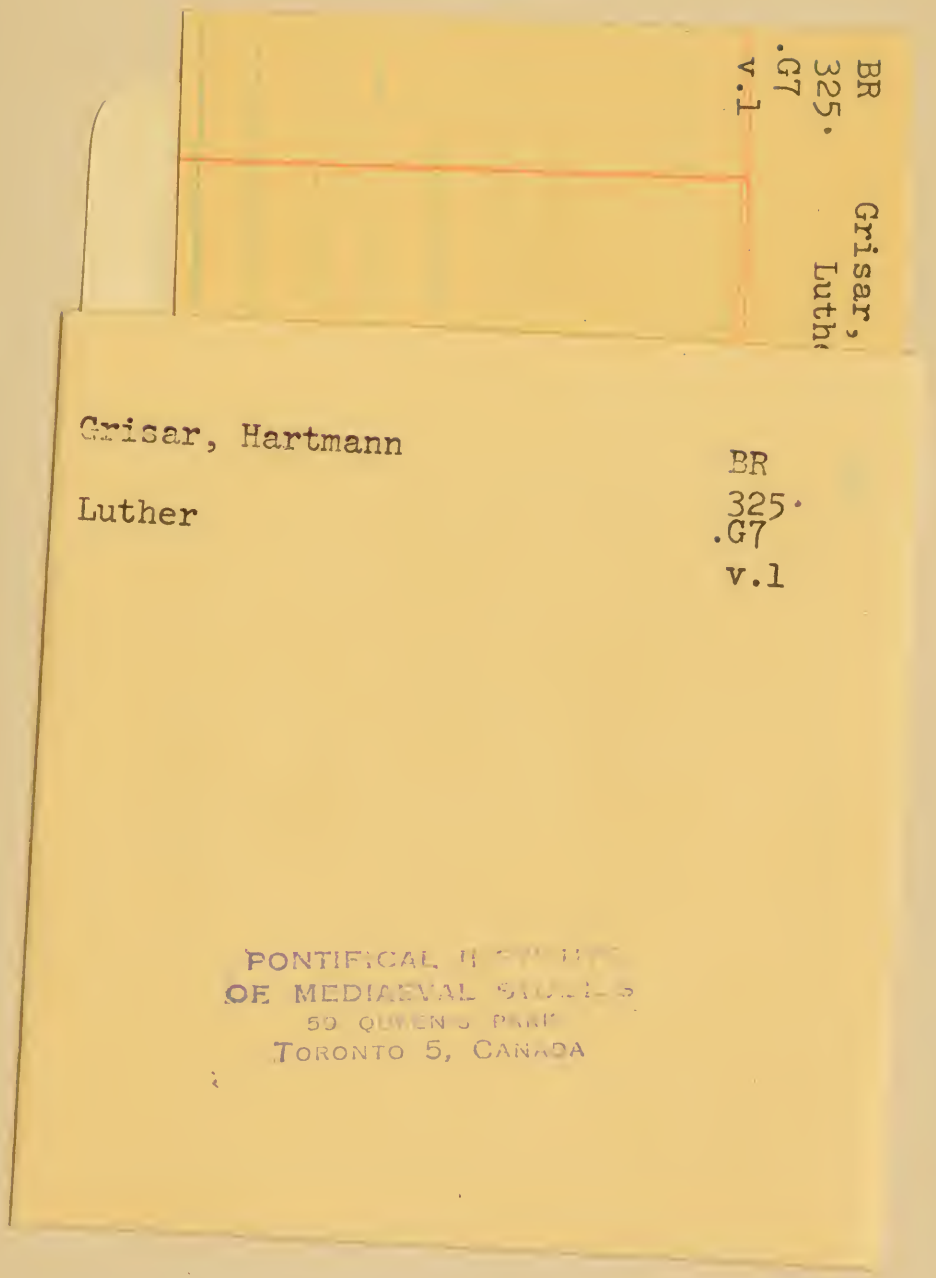
[1] Campanus verbreitete 1530 handschriftlich eine Arbeit Contra Lutheranos et totum post Apostolos mundum, die er dann für das Volk bearbeitete in seiner Druckschrift „Göttlicher und heiliger Schrift Restitution", 1532. Einer seiner Sätze war: „So gewiß als Gott ist, so gewiß ist Luther ein teuflischer Lügner" (Köstlin-Kawerau 2, S. 323).

[2] An Georg Wicel (der damals auf seiten der Neuerung war) und Anton Hermann 1. April 1530, Briefwechsel 7, S. 288.

[3] Köstlin-Kawerau 2, S. 323.

[4] Die bemerkenswerte Vorrede in Werke, Weim. A. 10, 3, S. 530 ff; Opp. lat. var. 7, p. 523, in Form eines Briefes an Bugenhagen von 1532 (Briefwechsel 9, S. 252).

Druck von R. Oldenbourg in München.


BR
325.
.G7
v.1
Grisar,
Luth
Grisar, Hartmann
Luther
BR
325.
.G7
v.1
PONTIFICAL
OF MEDIAEVAL
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA